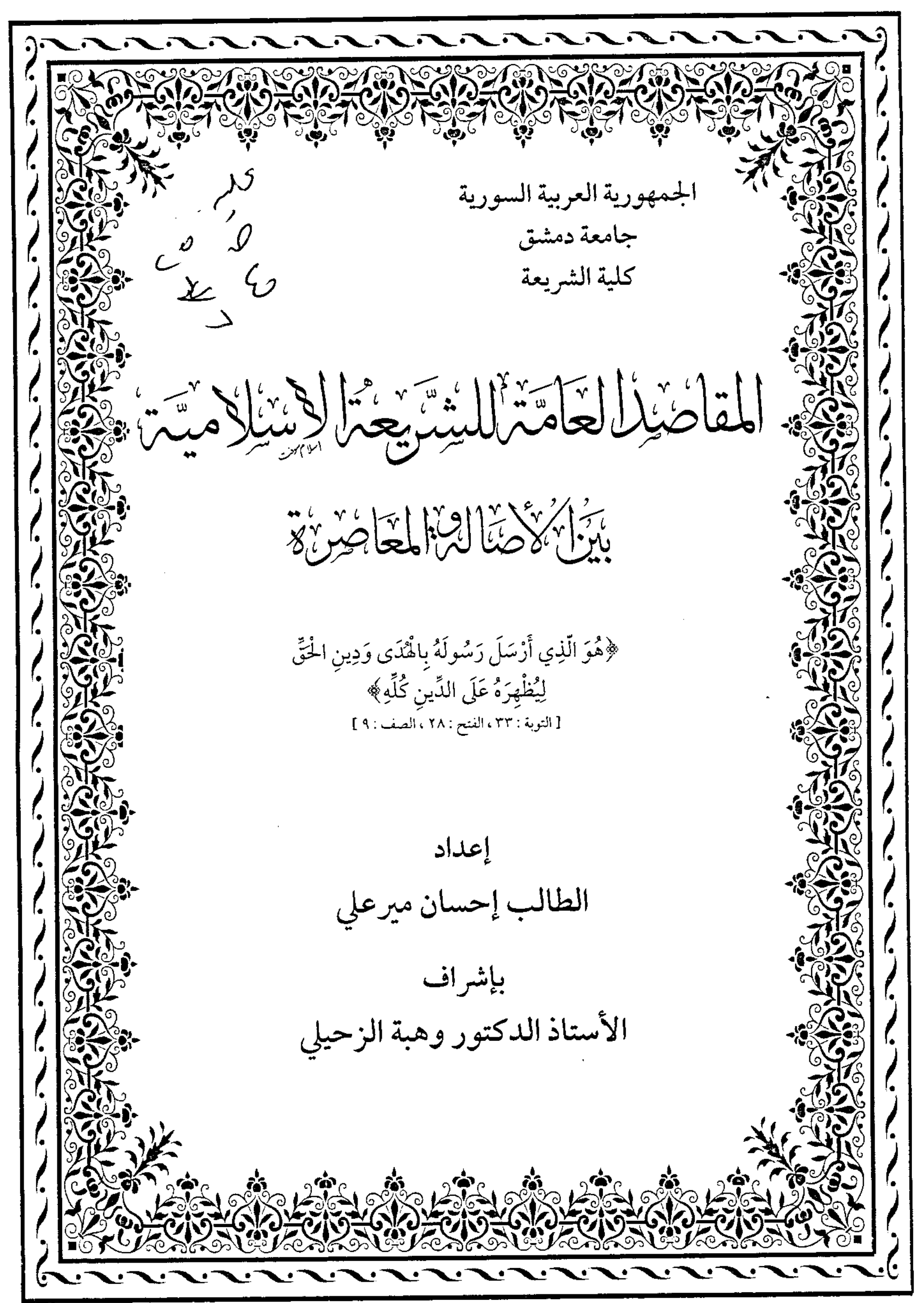


الجمهورية العربية السورية

جامعة دمشق

كلية الشريعة

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

بين الأصالة والمعاصرة

﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾

[التوبة : ٣٣ ، الفتح : ٢٨ ، الصف : ٩]

إعداد

الطالب إحسان ميرعلي

بإشراف

الأستاذ الدكتور وهبة الزحيلي

الإهداء

اللهم أنت ولي كل نعمة وإهداء

اللهم منك وإليك

أن تجعل فيها ما هو منها

إلى الخلق كافة... رسالة رحمة

إلى البشرية عامة... دعوة هداية

إلى المسلمين خاصة... سفينة نجاة

إلى الإنسان كل إنسان... الحق والخير والجمال

إحسان

شكر ومُناجاة

حمداً لك إلهي على ما أوليتنا من نعم لا تعد ولا تحصى، وعلى ما أسديت إلينا من فضل دنا أو قصا؛ إلهي أسألك وأنت الجدير بأن تُشكر فلا تُكفر، وتُطاع فلا تُعصى؛ أن تكلأنا دوماً بعين عنايتك، وأن تحفظنا بعين رعايتك، وأن تكرمنا بالهدى والرشاد والتسديد، وأنت الذي وعدت من شَكَرَ بالمزيد، فاللهمَّ أنجز لنا ما وعدت، ووفقنا للاستقامة على ما أمرت، واجعل سعينا كله على وفق ما طلبت، وفيما قصدت وأردت.

اللهم إني أشهدك أن نبيك المصطفى ﷺ ما ترك خيراً إلا وحثّنا عليه، ولا شراً إلا وحذّرنا منه، اللهم فاجزه عنا كل خير أنت له أهل وهو له أهل. وإنَّ ممّا نبّهنا إليه: «من لم يشكر الناس لم يشكر الله»[1]، فحقٌّ علينا أن نشكر كلَّ من أسدى إلينا معروفاً أو قدَّم لنا عوناً، ولكن يحيط بنا العجز عن مكافأة جميعهم فتولَّ يا ربنا ذلك بفضلك العظيم وكرمك العميم - فأنت حسبنا ونعم الوكيل - وأخص من هؤلاء والِدَيَّ وإخوتي وزوجي وأولادي إذ أعترف بتقصيري في حقهم شِبْهَ مُرْغَم، فألهمهم يا رب مسامحتي.

كما أَخُصُّ بالشكر كلَّ من أسهم في هذه الرسالة - في قليل أو كثير - حتى رأت أخيراً النور ولاسيَّما كل من علَّمني وربَّاني مذ وعيت إلى أن وعيت - وشتان ما بين الوعيين - وخاصة أساتذتي في كلية الشريعة الموقّرة بجامعة دمشق العريقة وعلى رأسهم أستاذي الفاضل الدكتور «وهبة الزحيلي» الذي أفخر بقبوله الإشراف على هذه الرسالة على ضيق وقته وكثرة أعماله وهو صاحب الموسوعات الشهيرة في الفقه والأصول والتفسير وغيرها. والذي كان له الفضل الأعظم في إغناء مخطط الرسالة وتسديده حيث كوَّن هذا فيما بعد «البوصلة» التي وجَّهت جميع بحوث الرسالة، كما كان لملاحظاته النافعة وانتقاداته اللاذعة – لدى قراءته الأولى للرسالة– الإسهام الأكبر في تجنيبها ما حفَّ بها من الأخطاء والزلّات، وتخليصها مما شابها من الأوهام والعثرات، كما كشفت عن ضرورة إزالة ما كان قد اكتنفها من لبس وغموض، أو إضافة ما يسدُّ منها أيَّ نقص وقصور؛ حتى صارت أقرب إلى وضوح العبارة، وقوة الإشارة، بيِّنة المقاصد، غزيرة الفوائد، تتمسك بمنهج الالتزام، والتزام المنهج، وتتطلع إلى تجديد الحال، وحال التجديد، إلى غير ذلك من أمور تصبُّ في خانة التصويب والتسديد. فجزاه الله خيراً وسائر الأساتذة الكرام على ما يبذلون من جهد في نشر العلم النافع، المؤسِّس لكل عمل صالح. اقتداءً بمعلم الناس الخير ﷺ. وكما أكرمتنا إلهي برسالته في الدنيا بارك في هذه الرسالة واجعلها ترجمة رائدة لمقاصد تلك الرسالة الخالدة ، وكما أحسنت بدء المسلمين به، فتمِّم الفضلَ وامنح حُسْنَ مُخْتَتَم؛ والحمد لله في الأولى والآخرة، وفي كل حال وآن. وصلّى الله وسلّم وبارك على النبي العدنان، وعلى آله وصحبه وكلِّ من اتَّبعه بإحسان.

إحسان ميرعلي

---

(١) أخرجه أبو داود في الأدب، باب في شكر المعروف، حديث: ٤٨١١. والترمذي في البر والصلة، باب ما جاء في الشكر لمن أحسن إليك، حديث: ١٩٥٥. وقال فيه: حسن صحيح. وله عدة روايات بألفاظ متقاربة. ر: جامع الأصول لابن الأثير: ٢/ ٥٥٩.



﴿ وَعَلَى اللهِ قَصْدُ السَّبِيلِ ﴾
[النحل: ٩]

المحتوى:

- فاتحة
- أهمية الموضوع
- تعريف المقاصد
- الآثار المرجوة
- جهود السابقين
- منطلق البحث
- إشكالية البحث
- منهج الحل (الآلية المنطقية في تعيين المقاصد)
- اعتماد المصطلحات الشرعية
- أسباب اختيار الموضوع
- الأصالة والمعاصرة
- خطة البحث
- منهج البحث
- خاتمة.

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿الْحَمْدُ للهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ * الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ * مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ * إِيَّاكَ نَعْبُدُ وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ * اهدِنَا الصِّرَاطَ المُستَقِيمَ * صِرَاطَ الَّذِينَ أَنعَمتَ عَلَيهِمْ غَيرِ المَغضُوبِ عَلَيهِمْ وَلاَ الضَّالِّينَ﴾

والصلاة والسلام على من بعثه الله بالهدى ودين الحق وأرسله رحمة للعالمين، واصطفاه ليكون هادياً لأشرف المقاصد، فبنى الأمة، وكشف الغمة، وجاهد في الله حق جهاده ؛وعلى آله وصحبه ومن اتَّبعهم بإحسان من كُلِّ سابق ومقتصد.

وبعد، فإن محور هذه الرسالة-كما يبدو من عنوانها- هو: "**المقاصد العامة للشريعة الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة**"، وهو موضوع ينطوي تحته جميع الأهداف الكبرى والغايات الكلية والقيم السامية والحكم العالية التي تشتمل عليها خاتمة الشرائع السماوية في جميع أبوابها أو معظمها. وتُعَدُّ هذه المقدمة مدخلاً علمياً ضرورياً لا غنى- لمن أراد الاطلاع بعمق على هذه الرسالة وموضوعها- عن البدء بها؛ لِما حوته من فكرة عامة عن موضوعها وأهميته، وأسباب اختياره، ولِما عُنِيَت به من تحديد إشكالاته، وطرق حلِّها، ولِما اشتملت عليه من خطة البحث ومنهجه؛ كما هو مبين في الفقرات التالية:

٦٢٥١٩٩

١ – أهمية الموضوع:

تنبع أهمية المقاصد من عدة أمور، تنطلق من وظائفها وثمراتها؛ أهمُّها-بدءاً من أعمِّها-:

١-١- إن المقصد من أي شيء هو المحدِّد الرئيس لوظيفته ومهمته، فإذا غاب هذا المقصد تماماً، وانعدم أثره، فقد هذا الشيء -أياً كان- معناه، وافتقد مسوِّغ وجوده؛ فإنَّ فرداً لا يعرف غايته جديرٌ به أن يضيع، وإنَّ مجتمعاً لم يحدد وِجهته حقيقٌ به أن يضمحلَّ، وإنَّ أمةً فقدت مقاصدها أحرِ بها أن تستقيل من الوجود [المعنوي (الفعل الحضاري) أو المادي (الهلاك)]. وأية تربية لا تعرف مُثُلها العليا فوضى، وأية سياسة لا تفقه أهدافها حماقة، وهكذا...

١-٢- الدين في جوهره «قيمة عليا» فكيف بمقاصده؟فلا شك أنها ستكون في الذروة العليا من القيم والمصالح. وهذا من الوضوح بمكان في المقاصد التي اتفقت عليها الشرائع السماوية عموماً. أي المحافظة على الكليات الخمس(الدين- النفس- العقل- النسل- المال)[1] إذ لا يُجْهَل بلوغ بعض مستوياتها حد الضرورة التي يهدد انتهاكها الوجود الدنيوي للإنسان والنجاة الأخروية له.

١-٣- الإسلام دين الحق الذي أكمله الله، وارتضاه لجميع عباده، وهو الرسالة الإلهية الخالدة، المشتملة على الحكمة الربانية البالغة ذات التوجه الإنساني العالمي، ومن هنا صارت مقاصد شريعته الخاتمة مرآة لأهداف القرآن الكريم وسائر الكتب السماوية، وترجمة صادقة لغايات الرسل الكرام لا سيما خاتمهم محمد ﷺ ومقصد بعثتهم، ولذا نجد في أعلى قائمة المقاصد العامة للشريعة الإسلامية الرحمة العامة بالخلق، والهداية الشاملة للبشرية، حيث الأخذ بجد وقوة لهذه المقاصد وأخواتها مع مراعاة مقتضياتها وإيحاءاتها – بغض النظر عن قيمتها الذاتية – سيكون كفيلاً بصنع سفينة نجاة تنقذ الناس من متاهات الأهواء، وتخلصهم من الضنك والشقاء الناجم عمَّا يمارسونه من صنوف الظلم والعدوان، وتقودهم برفق ويسر إلى شاطئ الأمان والسلام. من خلال أمور كثيرة أهمها:

---

(١) راجع: فصولها المخصصة لها في هذه الرسالة. وانظر – بدايةً – قائمة الرموز المستخدمة فيها ومدلولاتها في: ٢٣.

- أداء أمانة الاستخلاف[١].
- القيام بمهمة عمران الأرض[٢].
- تشييد حضارة تليق بالإنسان[٣].
- سيادة قانون دولي عام أكثر عدلاً وأمناً وتعاوناً[٤].
- جلب أقصى ما يمكن من مصالح الخلق ودرء أقصى ما يمكن من المفاسد عنهم[٥].
- المحافظة على البيئة العامة بكل أبعادها[٦].
- الترقي في برنامج التنمية بصورة دائمة (التنمية المستدامة)[٧].

١-٤- وبالعودة إلى المقاصد العامة للشريعة الإسلامية نجد من جوهريها مقصد وحدة الأمة، والمحافظة على كيانها رشيداً قوياً، مما له آثار حميدة بعيدة المدى على الفرد المسلم والجماعة والبشرية جمعاء، وقد برهن التاريخ قديماً وحديثاً أن تحقيقه يتناسب طرداً ويتفاوت تبعاً لتمسك الأمة بمبادئ شريعتها وسعيها لتحقيق مقاصدها[٨].

١-٥- يمكن تعميم ما ذهب إليه الشاطبي[٩] من وجوب مطابقة قصد المكلف لقصد الشارع إلى عموم المكلفين الذين تمثلهم الأمة، وحينذاك يصح القول: إنه يتوجب على الأمة أن تكون أهدافها مطابقة لأهداف الشارع ومقاصدها العامة منها.

١-٦- ما سبق كُلُّه يفرض أن تُعَدَّ المقاصد العامة للشريعة الإسلامية قواعد أساسية في صلب دستور أي دولة إسلامية، ومن ثم فهي الأداة الجوهرية في تحديد جميع سياساتها الداخلية والخارجية. كما تدخل في جملة الضمانات

---

(١) را: مقتضياتها المهمة٣٤٤و.

(٢) را: مقتضياتها المهمة٣٤٦و.

(٣) را: مقتضياتها المهمة٣٦٥و.

(٤) را: مقتضياتها المهمة٣٤٩و، و٣٦٣.

(٥) را: مقتضياتها المهمة٢٩١و، و٣٢٣و.

(٦) را: مقتضياتها المهمة٣٢٠و، و٣٢٧و.

(٧)إن مقاصد الشريعة بدءاً من رحمتها بجميع الخلق، وانتهاءً بعنايتها لجميع الأشياء من خلال المال الذي هو عبارة عن قيمة الأشياء، مروراً- بوجه خاص- بالحفاظ على الكليات الخمس لتدل تمام الدلالة على اهتمام الشريعة بكل عناصر البيئة وسلامتها وإيلاء كل شيء ما يستحقه من قيمة مشفوعاً بالأمر بحفظه، والنهي عن إضاعته بغية الاستفادة القصوى من الطبيعة المسخرة بأمر الله للإنسان بما يؤدي إلى تنمية مستدامة- را: ٢٩٩و -.

وقد سلكت الشريعة في الوصول إلى هذه الغاية طرقاً متعددة منها تحديد العلاقات الصحيحة بين جميع الموجودات، وإشعارها بأنها جميعاً صادرة عن رب واحد فهي مشتركة في الخلق كأنها أخوة، وتحمل هدفاً واحداً هو التوجه لربها الخالق بالعبادة والتسبيح، مما يدفع بالإنسان (المؤمن) للمحافظة عليها ما استطاع لتقوم بدورها في خدمته بالمجان حسب قانون التسخير- را: ٣٤٣-.

(٨)وهذا بدهي على ضوء الحقائق التالية:

الاولى: ارتبط تأسيس الأمة الإسلامية بشريعتها، ومن هنا غدت الشريعة أساس منشئها، ومسوغ وجودها المنبع عن جوهر ذاتيتها، وصارت مقاصدها تبين وجهتها، وتحدد أهدافها، وتعين دورها ورسالتها في الحياة – را: ٣٩٢و-.

الثانية: إن الله عز وجل هو مصدر الشريعة وهو ذاته المثل الأعلى للأمة ومن المعلوم أن كل أمة حينما تفتقد مثلها الأعلى أو تستبدل به غيره تعيش فترة ضياع وتفتت واحتراب داخلي تقودها إلى الاستقالة طوعاً أو قسراً من الوجود (المعنوي أو المادي)- را: ١٦٠، و١٦٤-.

الثالثة: لم تستهدف الشريعة مقصداً إلا وجعلت له من الوسائل ما يحققه، ومن هنا كانت جميع أحكام الشريعة بمثابة وسائلها الرئيسة في خدمة مقاصدها، وحينما يحصل التقصير في اتباع الشريعة وتطبيق وسائلها فلن يتم الوصول إلى مقاصدها –را:مفهوم فلسفة الشريعة:١٠٤و-.

(٩) را: ١٣٦ و١٩٧.

المهمة التي تحول دون انحراف الدولة (الحاكم) أو استبدادها[1].

١-٧- إن الدعوة الإسلامية-بكل فصائلها- هي أول من ينبغي أن يتبنى المقاصد العامة للشريعة الإسلامية فهماً وتحقيقاً لأنها تمنحها أقوى الأسلحة في يدها- سواء في إقناع المدعوين، أو الرد على فئات المخالفين- وأحكم الضوابط في سيرها – سواء على نطاق الأهداف، أو الوسائل-. فضلاً عمّا تُمَثِّله المقاصد العامة للشريعة الإسلامية ذاتها من أفضل دعوة للأخذ بالشريعة ومقاصدها[2].

١-٨- إن إيجاد الحلول المناسبة نظرياً وعملياً للمشكلات العويصة التي يعاني منها الواقع رهن بتفعيل المقاصد العامة للشريعة الإسلامية فهماً وتطبيقاً، وبيان ذلك أنه لا بد من أن تستند الحلول بالدرجة الأولى إلى فتح باب الاجتهاد – بضوابطه الشرعية- على مصراعيه، حيث تنسج مقاصد الشريعة لهذا الاجتهاد سداه ولحمته. وبمعنى آخر: إن الاجتهاد شرط لحل المشكلات، والمقاصد شرط للاجتهاد، وشرط الشرط شرط، حيث لا يُرتاب أن التضلع من المقاصد – حسب تعبير الشاطبي- الشرط الجوهري في الاجتهاد الصحيح، لأنها العدة الرئيسة للمجتهد في جميع مسالكه لاستنباط الأحكام الشرعية –كما سيأتي تفصيله–[3]. ويكفي أنها – أي المقاصد العامة للشريعة كما هي مبينة في هذه الرسالة – مُحَدِّدات يتوجب مراعاتها في أي حكم شرعي إذ لا يجوز فيه أن يتنافى معها.

١-٩- تُعَدُّ مقاصد الشريعة – بما تحميه من مصالح- معدن المعقول الذي يُسْتَدَلُّ به على أحكامها (ومنها مسائل الفقه بجميع أبوابه) والذي صار الانتهاض له: «نصراً مُؤَزَّراً للدين، وسعياً جميلاً في جمع شمل المسلمين [وخاصة بعد أن تعددت المذاهب وكثر اختلاف الفقهاء]، ومعدوداً من أعظم القُرُبات، ورأساً لرؤوس الطاعات»[4]؛ وما ذاك إلا لأن المقاصد العامة للشريعة من أعظم الأدلة على وفائها بجميع حاجات الأمة ومصالح الناس.

١-١٠- لا غنى لعالم الشريعة – ومن باب أولى المجتهد فيها- عن التبحر في مقاصد الشريعة حيث إنها في الصميم من عمله فضلاً عن كونها هدفه الأسمى الساعي إليه، وفيما يلي أشير إلى رؤوس الأمور[5] المتعلقة بهذه القضية:

١-١٠-١- بعد ثبوت المقاصد العامة للشريعة على نحو قطعي وكُلِّي أضحت مقياساً جوهرياً لقبول ما ينسجم معها ولرفض ما يتعارض معها من الصور التفصيلية لهذا الدليل أو ذاك من سائر الأدلة الأصولية[6]، وهي بوجه خاص عمدة الاستدلال بالمصالح المرسلة والاستحسان الذي ذكر ابن رشد أنه- أي هذا الأخير- في جوهره «التفات إلى المصلحة والعدل»[7]، وهل المصلحة إلا المحافظة على مقصود الشرع-كما ذكر الغزالي-[8].

١-١٠-٢- تتحكم مقاصد الشريعة في الكثير من قواعد الفقه وأصوله[9] فهي الأساس المتين لقاعدة الذرائع

---

(١) را: ١٦٤و،١٧٤و، و٤٠٥.

(٢) لأنها تعكس نوعاً من الإعجاز المستمر الدال على أن هذه الشريعة الخاتمة المنزَّلة على المصطفى ﷺ أكمل الشرائع، وأن إتيان مثله بمثلها قبل قرون متطاولة يُعَدُّ- بحدِّ ذاته- معجزة باهرة، ورا: ١٩٩و.

(٣) را: ملحق الاجتهاد ومقاصد الشريعة: ١٣٢ و.

(٤) حجة الله البالغة للدهلوي: ١/ ١٨.

(٥) وأما تفاصيلها استطراداً إلى البيان التفصيلي لأهمية المقاصد وآثارها في جميع المجالات فهو موضوع مستقل وبحاجة إلى رسالة خاصة قد لا يقل حجمها عن حجم هذه الرسالة.

(٦) را: ١٠٣.

(٧) بداية المجتهد لابن رشد: ٢/ ١٤٩، ورا: ٩٨.

(٨) المستصفى للغزالي: ١/ ٣١١، ورا: ٩٧.

(٩) را:١١٢و، وخاصة ١١٩.

فتحاً وسداً، ولقاعدة المآلات قبولاً ورفضاً، وهي الضابط الرئيس لقاعدة التحيل جوازاً ومنعاً.

١-١٠-٣- وبما أن «الأمور بمقاصدها»، فيدخل في عمومها «النصوص» فهماً وتفسيراً[1] و«الأحكام» تحقيقاً لمناطها (العام أو الخاص)، و تنقيحاً له، وتخريجاً[2].

١-١٠-٤- يترتب على ما سبق وجوب الجمع بين الكليات العامة -وفي مقدمتها المقاصد العامة للشرع- والأدلة الخاصة الجزئية لمسائل الأحكام ضبطاً لها[3]. وكان هذا الجمع منطلقاً لنشوء العديد من النظريات الفقهية والأصولية والقانونية كنظريات الضرورة، ونظرية التعسف في استعمال الحق، ونظرية الظروف الطارئة.

١-١٠-٥- تفرع عن المقاصد العامة للشريعة العديد من القواعد المهمة التي كان لها المقام الأكبر في فقه الأولويات وترجيح الأحكام[4].

١-١١- حتى المكلف العادي لا بد له من الإلمام بمقاصد الشريعة[5] للأمور الآتية:

١-١١-١- ليطابق قصده قصد الشارع -في حركاته وسكناته- كما سبق نقله آنفاً عن الشاطبي.

١-١١-٢- ليزداد يقينه بدينه وكمال شريعته، ويمتلئ قناعة بأحكامها التفصيلية حينما يدرك علتها وحكمتها، وليقوم بها على أحسن وجوهها وذلك حين يستهدف فيها مقاصدها وخاصة الأصلية.

١-١١-٣- ليعمل على تنزيل التكاليف الكلية (كإقامة القسط، والأمر بالعدل والإحسان، والنهي عن الفحشاء والمنكر والبغي) في واقعه الحياتي.

١-١١-٤- ليسعى جاهداً بمفرده وبالمشاركة مع الآخرين في تحقيق مقاصد الشريعة حينما يضبط توجيه حركة الحياة باتجاهها.

١-١٢- وأخيراً يمكن اختزال ما سبق كله بأن المقاصد العامة للشريعة الإسلامية تعد أهم شرط في أية نظرية أو عملية تسعى إلى إصلاح حقيقي للواقع سواء على نطاق الفرد أو الأمة أو البشرية برمتها[6]. بما يعود به الحديث عن جدوى معرفة «المقاصد العامة للشريعة» وأهميتها -بل لزومها وضرورتها- مجرد نافلة أو بدهية.

٢- تعريف المقاصد العامة:

وإذا كانت لمقاصد الشريعة وخاصة العامة منها تلك الأهمية؛ فما هي هذه المقاصد؟ وبالطبع يستحيل أن تضمَّ هذه المقدمة كامل الرسالة التي تتحدث عن المقاصد بالتفصيل، ولكن سأكتفي هنا للتقريب بما اخترت لها من تعريف: «المقاصد هي تلك المعاني والحكم والغايات التي هدفت إليها الشريعة وراعتها كُلاً أوجُزءاً تحقيقاً لمصالح العباد»[7] وبذا تكون المقاصد العامة للشريعة الإسلامية هي:«أهدافها الكبرى، وغاياتها العظمى، والمعاني السامية التي أُنزلت الشريعة كُلُّها من أجلها، والمرامي البعيدة التي سعت لتأصيلها في الحياة». ولذا فهي أدق راسم لخريطة استراتيجيتها[8]، وخير مُعبِّرٍ عن فلسفتها وروحها وجوهرها وفقهها - بالمعنى العام-. ولهذا غدت لا يضاهيها شيء

---

(١) را:١٣٣.

(٢) را: ١٣٤.

(٣) را: ١٣٦.

(٤) را: ١١٧و.

(٥) را:-على سبيل المثال- ١٣٦و.

(٦) ر: فقرة "الآثار المرجوة" الآتية.

(٧) انظر: ٣٠.

(٨) الاستراتيجية: في الأصل الأجنبي علم الخطط الحربية (وخاصة المؤدية إلى نصر نهائي على العدو)، ثم صارت تتداول كثيراً بمعنى التخطيط البارع الطويل المدى المفضي إلى تحقيق الأهداف الكبرى.

في الأهمية سوى الإيمان بهذه الشريعة ومصدرها الإلهي. فإنه شجرتها وهي ثمرته، وإنه لأساس لها ومنهل، وإنها لَمِنْ أكبر الأدلة إليه والبراهين عليه.

٣- الآثار المرجوة:

لقد كان - على مدار التاريخ - أهمَّ مقياس لمعرفة نهضة الأمة وحضارتها مدى تَشَبُّعِها بمقاصد شريعتها وإحيائها لها علماً وعملاً والإقبال الواسع على فقهها بالمعنى العميق، وبالعكس كان البعد عن روح الشريعة والابتعاد عن فقه مقاصدها مترافقاً مع انحطاطها، ولذا كان الخروج من الواقع المزري المتخلف - الذي لم يعد خافياً على أحد - منوطاً بالعودة الصادقة إلى تحكيم الشريعة وفقه مقاصدها؛ وهو ما يُنَبِّه عليه الشعار المشهور « لن يَصْلُحَ آخر هذه الأمة إلا بما صلُح به أولها» الذي ينبغي أن نفهمه على ضوء الأسس والمقاصد وليس باعتبار الفروع والوسائل. وهذا كان هاجس كثير من كبار الإصلاحيين الذين علموا أن شجرة النهوض الحضاري الحقيقي لهذه الأمة لن تنبت إلا من بذرة الوعي العام بمشروع المقاصد المؤسس على قاعدته الأصيلة من الإيمان بالله ورسوله (الأصالة بمعناها الإيجابي)، والمنتج لثمرته اليانعة من الاجتهاد الشرعي الصحيح والذي يدفع بدوره إلى التغيير النفسي والاجتماعي والسياسي (تجديد فهم الدين). والقبول - على صعيد وسائل الحياة - بكل جديدٍ ضمن شرطٍ وحيدٍ هو أن يكون استعمالها واستخدامها وفق المقاصد (المعاصرة بمعناها الإيجابي). وهذا المشروع الذي تتعانق فيه الأصالة والمعاصرة هو الوحيد الذي تتجاوب معه جميع الطاقات المختزنة في هذه الأمة، والذي يتكفل وحده بتحريكها بكل قوة، لتندفع بدورها عبر تفجير الطاقات وخاصة الاجتهادية والإبداعية باتجاه التغيير الصحيح الشامل على كافة المستويات، وفي شتى الأصعدة بما يعيد لهذه الأمة مكانتها التي تليق بها، بعد تخليصها من عوامل الوهن والتهميش التي أحاطت بها، ويفتح للإنسانية جمعاء أبواب الهداية، ويُهَيِّئ لها فرصة نجاة حقيقية مما تعاني منه في حياتها الحالية والمستقبلية.

٤- جهود السابقين:

من المؤكَّد أنَّ الأخذ بمقاصد الشريعة قد كان جوهر مشروع الشاطبي في كتابه القيِّم «الموافقات» ومنطلقه في الإصلاح[١]، كما اقتفى أثره عدد من دعاة الإصلاح- وخاصة في العصر الحديث- منهم العلامة محمد الطاهر بن عاشور في كتابه القيِّم أيضاً «مقاصد الشريعة الإسلامية» واللذان يُعَدُّ كلٌّ منهما رائداً في عصره، ولا غنى لأي باحث في هذا العلم عن الرجوع إلى كتابيهما اللذين تخللهما فترة ركود واضحة المعالم، حيث سبق الأول (الشاطبي) عدد من أفذاذ العلماء كالجويني صاحب «البرهان» و«الغياثي» وتلميذه الغزالي صاحب «الإحياء» و«الشفاء» والعز صاحب «القواعد» وتلميذه القرافي صاحب «الفروق»، وابن تيمية صاحب «الفتاوى» و«السياسة الشرعية» وتلميذه ابن القيم صاحب «إعلام الموقعين» و«الطرق الحكمية» أو ممن سبقهم من العلماء وخاصة ممن اعتمدوا في فقههم على «المصالح» أو «الاستحسان» المبني عليها كالإمامين أبي حنيفة ومالك. وبصورة عامة كان المُجلُّون في هذا الميدان حكماء الإسلام يقودهم نبيهم وحكيمهم الأكبر ومعلمهم الأعظم سيدنا محمد ﷺ ومن بعده خلفاؤه الراشدون سيما «الفاروق عمر» و«الإمام علي» رضي الله عنهم أجمعين؛ فقد كان لاجتهاداتهم بصمات لا تمحى في هذا العلم. وأعقب الثاني (أي: ابن عاشور) دراسات كثيرة معظمها جامعي جادّ قام بها عدد من الأساتذة الذين تنبّهوا -

---

(١) را: الشاطبي ومقاصد الشريعة للدكتور حمادي العبيدي: ١٩٥ وما بعد. وقد استشهد بما ذكره الشيخ محمد الفاضل بن عاشور في كتابه: « أعلام الفكر الإسلامي»: ٧٣.

ونبّهوا - إلى أهمية المقاصد .

وأقتصر بهذا المرور السريع على جهود السابقين لوقوف كثير من هذه الدراسات المشار إليها عند تلك المحطات الرئيسة في تاريخ المقاصد[1]. إلا أنه لايسعني إلا التوقف للاعتراف بفضلها الكبير حين هيَّأت لي هذه الجهود التربة الصالحة لاستنبات البحث، إذ يتبين بجلاء لكل مطالع لها أن فكرة المقاصد لم تولد دفعة واحدة، وأن مسيرتها لم تتوقف عند حد يمثل كلمة فصل نهائية (إجماعاً مُحَقَّقاً مستنداً إلى نص)، ومن هناوضعت بين يدي منطلق البحث، بل فتحت عيني على إشكاليته[2]، كما فتحت كُوَىً لحلِّها، لكنَّها لم تأتلف في حلٍّ متكاملٍ يمتاز بمنهج علمي يُقرُّ بِهِ العقل ويطمئن له القلب، وهذه هي المهمة الرئيسة التي يضطلع هذا البحث بالقيام بها، واستكمال تعيين المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، بناءً على استقراء نصوصها بالدرجة الأولى، واعتماداً إلى منهج يمتاز بما ذُكِر آنفاً، وهادفاً إلى متابعة التجديد المنضبط بالأصول، ولا غرو فطبيعة العلم التراكم.

٥ - مُنْطَلَق البحث:

درج الأصوليون على حصر مقاصد الشريعة الإسلامية العامة في خمسة صفَّاها الغزالي على النحو التالي: حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال[3]، ولم أعثر قبله على من ذكرها سوى تلك الإشارة القوية إليها من شيخه الجويني[4]. وجاء الآمدي من بعده فكان أول من صرَّح بانحصارها فيها مُعلِّلاً ذلك بأن الواقع يدلنا على انتفاء مقصد ضروري خارج عنها في العادة[5]، ومع كثرة التقسيمات التي أوردها العز بن عبد السلام للمصالح فلم يفرد هذه الكليات الخمس بالحديث، ولم يسمِّها باسمها[6] في إشارة قوية محتملة منه لعدم التسليم بهذا الحصر، وحكى تلميذه القرافي إضافة مقصد سادس هو العرض[7] واعتمده من بعده ابن السبكي[8]، ومن بعدهما الشوكاني[9]، وقسم ابن تيمية المصالح إلى قسمين:جلب منافع ودفع مضار، فذكر من جلب المنافع حقوق المسلمين بعضهم على بعض وغيرها، وذكر أن: « دفع المضار بحفظ النفوس والأموال والأعراض والعقول والأديان التي حصر فيها بعض الناس المصالح » وأضاف:«ومن قصر المصالح على العقوبات التي فيها دفع الفساد عن تلك الأحوال ليحفظ الجسم فقط فقد قصر»[10]، بينما قسم ابن فرحون مقاصد الشريعة إلى خمسة أقسام هي: ما شرع لكسر النفس كالعبادات، وما شُرِع لجلب بقاء الإنسان كالطعام والشراب والنكاح، وما شُرِع لدفع الضرورات كالبياعات والإجارات، وما شُرِع

---

(١) انظر مثلاً: « نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي » للدكتور أحمد الريسوني: ٣٩، و« نظرية المقاصد عند الإمام ابن عاشور» للدكتور إسماعيل الحسني: ٣٩، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية للدكتور محمد سعد اليوبي: ٣٩. وحَرِيٌّ بمن يريد مزيداً من الاطِّلاع على المقاصد وما كتب عنها أن يعود إلى مصادرها المدون قسم كبير منها في ثبت المصادر لهذه الرسالة.

(٢)يُعَبَّر بالإشكالية عن المسألة التي تطرح وتثير عدداً من الإشكالات، وتتشعب إلى عدد من المشكلات المترابطة، بخلاف المشكلة التي لها وجه واحد. وهذا اصطلاح درج عليه عدد من الكتاب المعاصرين. وَلْيَعْذُرْني في استعماله من لا يرغبُ في تناوله إما لأن فصيح اللغة لا يُؤيده، وإما سداً لذريعة التقليد للآخرين- ولو في الشكل-؛ ولكني لم أعثر على مصطلح آخر أوفى بالتعبير عن مضمونه ولا مُشاحَّة في الاصطلاح.

(٣) ر: المستصفى له: ١/ ٢٨٧.

(٤) ر: البرهان:٢/ ١١٥١.

(٥) ر: الإحكام له: ٣/ ٢٥٢.

(٦) ر: مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام للدكتور عمر بن صالح: ١٤٦.

(٧) ر: شرح تنقيح الفصول: ٣٩١.

(٨) ر: جمع الجوامع للسبكي: ٢/ ٢٨٠.

(٩) ر: إرشاد الفحول: ٢١٦.

(١٠) ر: مجموع فتاوى ابن تيمية: ١١/ ٣٤٣، وهذا تصريح منه برفض حصر مقاصد الشريعة بالخمس الشهيرة.

تنبيهاً على مكارم الاخلاق كالهبات والصدقات، وما شُرِع للسياسة والزجر وعَدَّ من هذا القسم ما شُرِع لصيانة الوجود وحفظ الانساب والأعراض والأموال والعقول[١]، أما الشاطبي فقد ذكر أن مجموع الحاجيات، ومجموع التحسينيات يصح عَدُّ كُلٍّ منهما بمثابة فرد من أفراد الضروريات[٢]، كما اعترف إبان تعريفه لفروض الكفاية بوجود «مصالح عامة لجميع الخلق قصد الشارع لإقامة وجودها»[٣]، ولكنه وقف عند هذا الحد خلافاً لابن عاشور الذي عُنِي بهذا الجانب، وذكر من المقاصد الإصلاح الفردي والإصلاح الاجتماعي والإصلاح العمراني[٤]، وكان رائد التجديد بحق حين صرَّح بأن: « المقصد العام من التشريع هو حفظ نظام الأمة»[٥]- - فأكمل فتح الباب على مصراعيه من بعده لإعادة النظر في مسألة حصر المقاصد بهذه الكليات الخمس، وأخذت أقوال العلماء تتوالى في نقد هذا الحصر، وأضاف إليها كثيرون منهم ما ارتآه مناسباً؛ فهذا أضاف العدل، وذاك الحرية، وآخر حقوق الإنسان، وكثيرون الدولة. ويكاد معظم الباحثين المعاصرين المتخصصين تتفق كلمتهم على ترجيح كفة هذا الاتجاه. ومن هؤلاء العلامة علال الفاسي، والشيخ محمد الغزالي، والدكتور يوسف القرضاوي، والدكتور طه جابر العلواني، والدكتور جمال الدين عطية، والدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة، والدكتور أحمد الريسوني، والدكتور يحيى محمد وسواهم كثر[٦].

ومع ذلك كلِّه لا يسعني إلا الاعتراف بأن المذهب السائد طيلة قرون متطاولة كان يميل إلى حصر المقاصد بالخمس التي درجت عليها بحوث معظم الأصوليين والفقهاء القدامى الذين رُبَّما لم يروا في مقصدي الرحمة والهداية- كما ذهبتُ إليه- شيئاً غير الدين ذاته [وإن تعلَّقا- على الترتيب- بالخلق عامة والبشرية كافة]. كما أن عيشهم في كنف الأمة الواحدة التي تمثلها دولة إسلامية مترامية الأطراف ربما أبعد عن شعورهم التصريح بمقصد الشارع إليها، بينما لمّا تهدَّد هذا المقصد تماماً على يد (الاستعمار) الجديد صرَّحوا به جَلِيّاً[كما رأينا عند ابن عاشور ومن جاء بعده]. وأيّاً ما كانت أسباب الاقتصار على بعض المقاصد عند القدامى- أو المحدثين تقليداً لهم-، فلا يزيد هذا إشكالية بحث المقاصد وتعيينها إلا أهمية.

٦- إشكالية البحث:

لقد كان المفروض على الأمة تجاه مقاصد شريعتها، ومُحَدِّد توجيهاتها، والدور الذي يُفترَض أن تُؤَدِّيَه في حياتها، أن تُخَصِّص أو تُكَلِّف واحداً- على الأقل- من مراكز البحوث والدراسات الاستراتيجية ليقوم بدراسة هذا الموضوع بكل دقة وموضوعية وشمول، وبحثه على أرقى مستوى علمي لتجلية أبعاده واعتماد نتائجه، ولكن هذا لَمَّا يتوفر بعدُ لأسباب يخرج تحريها عن نطاق البحث، وما أزال أستغرب إعراض ذوي الشأن- في هذه الأمة- عن هذا الشأن[٧].

---

(١) باختصار عن تبصرة الحكام له: ٢/ ١٣٣، ومفاد كلامه قريب مما ذكر سلفه (ابن تيمية).

(٢) ر: الموافقات: ٢/ ٢٣.

(٣) ر: الموافقات:٢/ ١٧٧.

(٤) ر: مقاصد الشريعة الإسلامية: ١٣٩.

(٥) ر: مقاصد الشريعة الإسلامية: ٦٣، ولكن لم يتابع هذا المقصد بالتفصيل المطلوب.

(٦) ر: بعض تفاصيل آرائهم في: نحو تفعيل مقاصد الشريعة للأستاذ الدكتور جمال الدين عطية: ٩٨و.

(٧)ولذا قد شمَّرْتُ منفرداً إلا من استعانتي بالله تعالى وتوفيقه ثم من الاستفادة من عدد كبير من الكتب المذكورة في مصادر البحث وغيرها معترفاً أنه لم يُتَح لي من الوقت الكافي للاطلاع على جميعها مع أهميته، وأهميتها باعتبارها تمثل ثمرة عصور، وعصارة جهود متخصصة يتوجب اعتماد ما اتفقت عليه، والاجتهاد فيما اختلفت فيه. يحدوني شعور الصحابي الجليل «زيد بن ثابت» رضي الله عنه حينما كُلِّف بجمع القرآن وكتابة ألفاظه «والله لو كلفوني بنقل جبل ما كان أثقل عليَّ مما أمرني به من جمع القرآن»- ر: المعجزة الكبرى: القرآن للشيخ محمد أبو زهرة:٣٠- فكيف إذا كان الموضوع يتعلق بمعاني القرآن ومقاصده؟! ، وهو مقام «التوقيع عن =

وكانت المشكلة – على الصعيد المعرفي – التي استحوذت على جُلّ اهتمامي هي في تعيين المقاصد العامة وحصرها على وجه يمكن أن يقطع الطريق أمام استئناف الاجتهاد فيها – إذا حظيت بالقبول العام –، الأمر الذي يفترض اكتشاف آلية مفيدة لهذا الحصر يفرضها العقل ويقبلها العلم ويدعمها النص. وبما يتجاوز بل يتفوق على الآليات القديمة التي استسلمت لدعوى الإجماع في هذا الحصر والتي تُفَنِّدُها اعتراضات وإيرادات واستدراكات في القديم والحديث[1].

كان المنطلق من اتفاق معظم الأصوليين على حصر مقاصد الشريعة بالكليات الخمسة الشهيرة «الدين – النفس – العقل – النسل – المال»؛ وابتدأ طرف خيط الإشكالية من سؤال: إذا كان الدين – ونصوصه بوجه خاص – هو منبع التعرف على المقاصد – وهذا «مسلّم» – فكيف يكون الدين مقصداً للدين؟!. وهل يمكن للشيء أن يكون مقصداً لذاته؛ وإذا خرجنا من هذا الإشكال سرعان ما ندخل في إشكال آخر يمكن صياغته بصورة سؤال أيضاً كالتالي: إذا ساغ فصل الضروريات الأربعة الأخيرة – أعني: النفس والعقل والنسل والمال – من الدين – مع أنها منه في الصميم – وتمييزها عنه – لاعتبارات لا شك في أهميتها –؛ فهل هناك مقاصد أخرى يتوجب تمييزها عنه أيضاً، لتوفُّر جميع مُسوِّغات تمييز تلك الضروريات الأربعة؟! . وبعبارة أخرى هل هناك من اعتبارات أخرى مساوية للأُولى أو هي منها أَوْلَى تفرض تمييز مقاصد أخرى؟!. وإذا كان الجواب على هذا الإشكال بالإيجاب؛ فما هي تلك المقاصد التي يمكن إضافتها؟. وكيف لنا أن نطمئن إلى وجه الحصر فيها – بعد ذلك –؟!. تلك هي الأسئلة التي يتوجب الإجابة عليها. ويُرشِّح هذا الوجوب، ويُدعِّمُه شبهاتٌ يمكن إثارتها لم أجد – مع الأسف – ما يشفي الغليل في الإجابة عنها؛ منها: إذا كان الإنسان بصفته فرداً جديراً بأن تخصص له مقاصد ثلاثة فلِمَ لا نجد للإنسان بصفته مجموعاً – مجتمعاً أو أمةً أو إنسانية – أيَّ مقصدٍ يخصه؟! وإذا كانت هذه المقاصد موجودة – وهي كذلك فعلاً – فَلِمَ لَمْ يُعبَّرْ عنها بصراحة كما تم التعبير عن المقاصد الخاصة بالإنسان بصفته فرداً؟ أو ليس هذا نوعاً من التناقض مع عدد من مقولات الدين الرئيسة وقواعده الفقهية والأصولية (من مثل ترجيح المصلحة العامة على الخاصة – حين تعذر الجمع بينهما –)، وخصائصه الذاتية (من مثل العموم والشمول)؟! ثم كيف نخرج من كل هذه الاعتبارات التي لا تزال شوائب من النظرات الذاتية عالقة بها! إلى رحاب نظرة أكثر موضوعية تجعل من موضوعها أقرب للاتفاق ؟ .

٧- منهج الحل (الآلية المنطقية في تعيين المقاصد):

لقد سيطر عليَّ هاجس الإجابة على تلك الإشكالية بكل تشعباتها إلى أن فتح الله عليّ بما أرجو فيه الصواب، ولقد تحدد المطلوب: إنه آلية مؤسّسة على رؤية شاملة؛ تنطلق من قطعيات الشريعة، وتنتمي إلى منهج عقلي صارم؛ بحيث تنتهي إلى طريقة أكثر دقة، وأشد عمقاً في تحديد المقاصد[2]. وقد أسعفني – في هذا أحد الفروع الرئيسة للشريعة وهو – علم العقيدة[3] لأنه يستند إلى مبادئ ومناهج عقلية خالصة من جهة، ومؤيَّدة بنصوص قطعية في

رب العالمين». فليحاذر امرؤٌ حين يقابله ربه فيسأله: مِنْ أين قلت عني: «إن هذا مرادي ومقصودي؟» . وكانت هذه أول شكاية – على الصعيد النفسي – في طريق البحث – وهي تهيُّب الموضوع –، ولكنها وضعت بين يدي أيضاً أساس حلّها وهو تجنب الخرص والظن والتخمين. واقتفاء السبيل الذي يلتقي مع الحقيقة والعلم واليقين فكان لا بد من اعتماد الاستقراء المفيد للقطع. وخاصة على مستوى تحديد المقاصد العامة العليا ثم على مستوى أبنائها المباشرين من المقاصد المتفرعة عنها...كما سنرى .

(١) را: منطلق البحث: ١٠.

(٢) را: لمزيد من التفصيل: ١٤٠، والبحث الذي أعددته بالعنوان نفسه (بين القوسين)، والذي قامت مجلة جامعة دمشق – مشكورة – بنشره في عددها: ، بتاريخ: .

(٣) من المعلوم أن العقيدة – أو علم التوحيد والكلام كما هو مشهور نعته في التراث – جزء رئيس من الشريعة، ومن الواضح أن مقصودي بالشريعة – هنا وفي الرسالة عموماً – هو معناها الأصيل الواسع الذي يعني: ما شرعه الله على لسان رسوله محمد صلى الله =

ثبوتها ودلالتها من جهة أخرى؛ فكان الانطلاق من إحدى بدهيات هذا العلم، أو مسلماته الأولية غير القابلة للطعن وهي بالذات اليقين بالوجود لأنَّ العدم لا يصلح أن يكون أساساً له[1]، وبعد التسليم بأساس الوجود يقوم العقل بتقسيمه إلى ذاتي (الخالق) وتبعي (المخلوق) لأنه لا يتصور إلا ذاك نظراً لكونه التفسير الوحيد المقبول للوجود[2]، ولا مجال بين قسميه لأي اتحاد أو حلول، ومن ثَمَّ الرفض البات لفكرة «وحدة الوجود» بشقيها:

المادي: الذي يكفر بالخالق ويتخذ له شعاراً: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾ [الجاثية: ٢٤] ومن هؤلاء الملحدون والطبيعيون والوجوديون.

والمثالي[3]: الذي ينكر المخلوق ويتخذ له شعاراً: ﴿ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى ﴾ [الأنفال: ١٧] ومن هؤلاء بعض الفلاسفة وغلاة الصوفية.

فالحق كل الحق-وهو ما ذهب إليه معظم العقلاء- تقسيم الوجود إلى:

ذاتي واجب: وهذا ينفرد فيه الخالق- وتتلخص علاقته بنا بالإيجاد والإمداد وعلاقتنا به بالمعرفة والعبادة[4].

وتبعي جائز: وهذا يشمل المخلوق الذي هو عبارة عن عوالم المخلوقات البالغة الكثرة لدرجة تكاد تكون (شبه لا نهائية)، ولها خالق واحد هو رب العالمين الذي يرحمها وعلاقتها به الخضوع له والتسبيح بحمده. ولا نقدر من خلال حواسِّنا التعرُّف على معظم هذه العوالم، فتبقى فيما نسميه «عالم الغيب» الذي تتلخص علاقتنا به بالإيمان. وقليل منها يمكن لحواسِّنا أن تتعرف عليه، أو تطاله، ونطلق عليه اسم «عالم الشهادة» الذي يشهد الواقع أن الإنسان يحتل فيه موقعاً متميزاً؛ مما يفرض تقسيمه إلى عالمين: «عالم الأشياء» الذي تتلخص علاقته بنا بالتسخير وعلاقتنا به بالانتفاع (حسب شرط الاستخلاف)، والعالم الآخر هو: «عالم الأشخاص» والمعني به الإنسان بوجه خاص، وينظر إليه بصفته فرداً أو مجموعاً، ومن الناحية الأولى يشتمل كل فرد على جانبين رئيسين: مادي وروحي، أو محسوس ومعنوي. وقد عبَّر عنهما علماؤنا بالنفس والعقل وهذا من ملحظ واقعه الحاضر، فإن أخذنا بعين الاعتبار مستقبله تَوَجَّب لحظ الذرية أو ما سماه علماؤنا بالنسل[5].

ومن الناحية الثانية التي تلتفت إلى مجموع الإنسانية فإن لها في المنظور الإسلامي موقعاً هاماً ذا مضمون حقيقي، يتلخص مقصوده بالهداية.

ولكن هذا المنظور أيضاً- وككل دين أو فلسفة أو أي فكر آخر- يقسمها إلى صنفين رئيسين: صنف لم يسمع أو

عليه وسلم- بغَضِّ النظر عن موضوعه ومجاله-، وأما الفقه- وإن أطلق عليه اسم الشريعة بالمعنى الضيِّق- فهو ثمرة للشريعة وداخل ضمنها بالمعنى الأوسع.- راجع: مفهوم الشريعة وعلاقة الفقه بها: ١٣٥و-، وقد انعكس هذا على البحث سعةً وشمولاً.

(١) ر: شرح البيجوري لجوهرة التوحيد بتحقيق الكيلاني وتتان: ٨٥و، ٤٤٦، وشرح الصاوي لها أيضاً بتحقيق مفتي دمشق الشيخ البزم: ٤٠٨، كبرى اليقينيات الكونية للدكتور البوطي: ١١٢، ١٤٠، العقيدة الإسلامية وأسسها للشيخ عبد الرحمن حبنكة: ٢١و.

(٢) لأن المسافة بين المادة والحياة يتعذر على العقل أن يفسرها إلا من خلال التسليم بخالقها، وإذا ثبت أن للكون عمراً محدوداً- كما يؤكد العلم الحديث- استحال على العقل أيضاً الانتقال من العدم إلى الوجود إلا بالإقرار بواجب الوجود.

(٣) بالمعنى القريب من الفلسفة المثالية الغربية الممتد في جذوره التاريخية إلى السوفسطائيين اليونان التي لا ترى لهذا الواقع وجوداً حقيقياً وإنما هو أشبه بالخيال والظل. را: تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم: ٤٥، ٢٣٤و، المذاهب الكبرى في التاريخ ترجمة ذوقان قرقوط: ٢٢٥و، فلسفتنا لمحمد باقر الصدر: ١١١و.

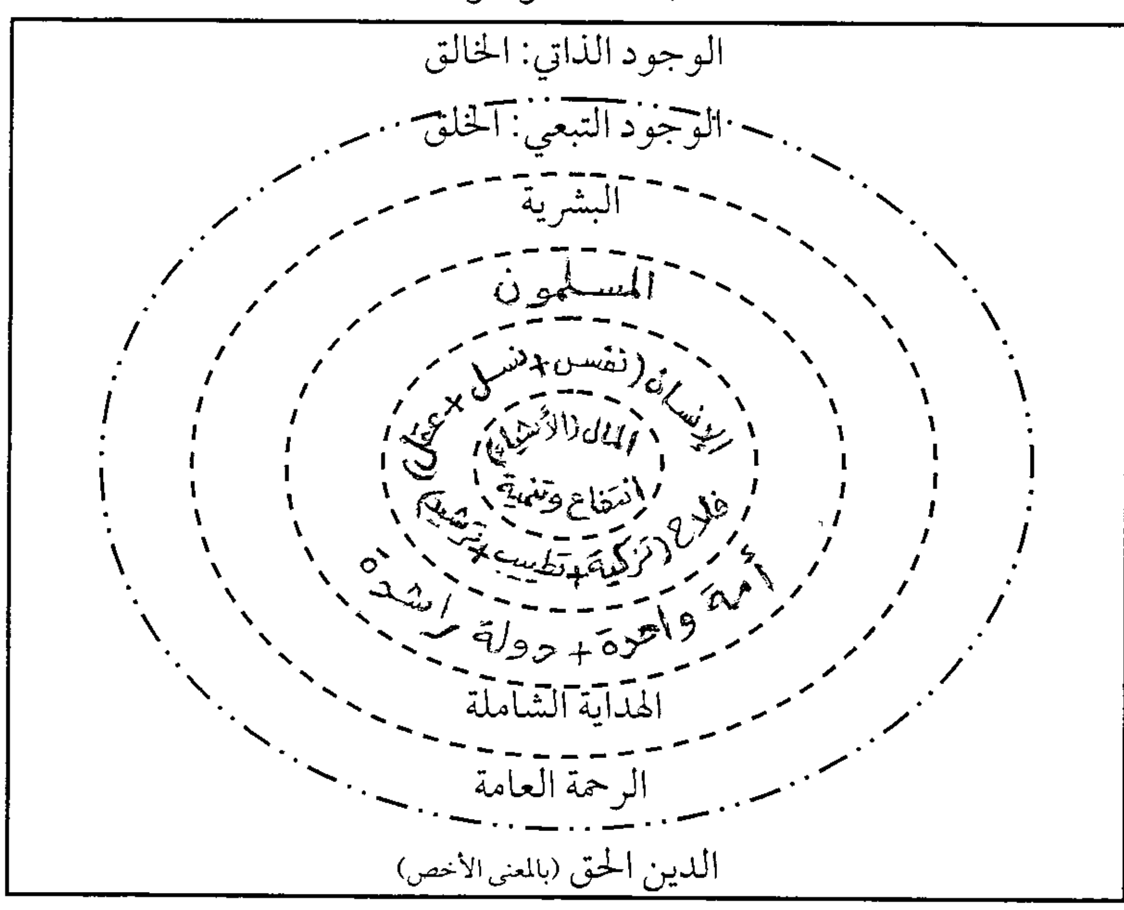
(٤) وبهذا يمكن الإجابة على التساؤل الذي تم طرحه سابقاً ومفاده «كيف يكون الدين مقصداً للدين»، فيكون المؤدى: أن من مقاصد دين الإسلام العام الشامل الدينونة لخالق البشر- وسيأتي بيان ذلك مفصلاً- انظر: ١٤٤ و.

(٥) ويمكن لحظ الموضوع نفسه من زاويتي الإيجاد (بالنسل) والإبقاء (بحفظ النفس والعقل).

لم يقبل بهذا الدين فلم يستجب له فيبقى من أمة الدعوة؛ وصنف قبله وآمن به فصار من أمة الاستجابة. ويتلخص مقصد الإسلام فيها أن يكونوا أمة واحدة تظلهم خلافة راشدة.

وبحلِّ هذه الإشكالية تتحدد المقاصد العامة للشريعة الإسلامية على نحوٍ أوفى وأتم مما راج عنها[1] بتوزيعها على وفق تلك المجالات والعوالم المتدرجة في الرتبة كُلٌّ فيما يخصه بدءاً من أدنى دوائرها وانتهاءً بأعظمها بحيث يمكن تقريبه بالشكل التالي :

مجالات الوجود



المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

يفيد هذا التصور الدائري المتداخل للمقاصد العامة للشريعة الإسلامية إلى نوع من التشابك فيها بحيث يتغلغل تحكم المقصد الأعلى- على المستوى الكُلِّي فيما دونه بدءاً من عبادة الخالق بعد معرفته، فالرحمة بالمخلوق وله، وهكذا...، انتهاءً بمقصد الانتفاع من الأشياء (المسخَّرة) وفق شرط الاستخلاف، وما يقتضيه من حفظٍ للمال- الأشبه بالوسيلة- واستثمارٍ له. بما يُنبِّه إلى تسلسل عام لسُلَّم قيم المقاصد الإسلامية – كما سيأتي ذكره[2]-.

---

(١) يتَّضِح ذلك إذا عدنا إلى المحاولات التأسيسية لتحديد المقاصد، وخاصة عند الجويني، والتي اعتمدها وهذَّبها من بعده تلميذه الغزالي، ولم يتجاوزها الشاطبي كثيراً- ر: البرهان للجويني:٢/ ١١٥١، والمستصفى للغزالي:١/ ٢٨٨، والموافقات للشاطبي:٢/ ٩- نجدها تشير إلى ارتباط أساس تحديدها بالحدود التي فرضتها الشريعة على الجرائم الكبرى(الردة، والقتل، والزنى والقذف، والسكر، والسرقة) حفاظاً على مقاصد الشريعة(الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال). وبالمقارنة مع الأساس المعتمد (في منهج الحل) يظهر بادياً للعيان مدى شمول هذا الأخير، وانسجامه مع الشريعة بكل تفاصيلها، ومراعاته لجانبي الوجود والعدم في المقاصد وأساس تحديدها.

(٢) را: ترتيب المقاصد: ٤٨و.

٨- اعتماد المصطلحات الشرعية:

ولا يفوتني التنبيه – في طور معالجة الإشكالية من جميع جوانبها- إلى مشكلة تم القفز عنها، وحان وقت العودة إليها، وهي مشكلة التعبير عن هذه المقاصد القطعية وتسميتها، وفي هذا الصدد وجدت أن التزام مصطلحات الشريعة ذاتها في التعبير عن مقاصدها أوفى بالغرض وأقوى في الدلالة،وأبعد عن اللبس، وأقرب إلى الوضوح والوفاق، وهكذا كان. فمثلاً قضية دوران الشريعة حول جلب المصالح ودرء المفاسد قضية مُسَلَّمة، وتستند في جذرها إلى مفهومي الصلاح والإصلاح القطعيين في الشريعة. إلا أنها قد تلتبس – في عصرنا- بالرؤية الغربية التي تدور حول المصالح المادية والدنيوية، فلا تأبه بأن تجعل من جميع المبادئ والقيم- كالحق والعدل والأخلاق والخير- قرابين يُضَحَّى بها على مذبح هذه المصالح إذا اقتضت الأمور ذلك- أي حين استفحال التعارض، كما يؤكده واقع تطبيقها في الماضي والحاضر[١]- ولذا بحثت عن اصطلاح آخر غير «المصلحة». وقد أسعفني بتوفيق الله ما كنت أسعى إليه من الحرص على الوصول إلى أعلى مستويات المقاصد وتمثلها في أقل عدد ممكن لتتفرع عنها بعد ذلك سائر المقاصد، فحين استقراء نصوص القرآن الكريم لاستخراج معانيه ومقاصده ومراميه وجدتها تدور كلها من أول سورة فيه وحتى آخرها على مفهوم «الرحمة» حتى كان مطلع كل سورة فيه «بسم الله الرحمن الرحيم» فاعتمدته بعد أن تبين لي أنه يلبي ويحقق المقصود على أتم وجه، فهو اصطلاح «شرعي» أولاً، وقطعي ثانياً، وأعمُّ من مفهوم المصلحة – إذ هي من مقتضياته- ثالثاً، وأعمق وأرحب في الدلالة على مقصود الشريعة رابعاً، وأقرب إلى الالتقاء والوفاق بين جميع التيارات والاتجاهات الإسلامية[٢] خامساً، وأدعى إلى قبوله والاستجابة إليه محلياً وعالمياً سادساً. ولئن انعكس شيء من «عدم الضبط»- في فهمنا واصطلاحاتنا على المقاصد- بسبب من عموميتها المفرطة- كالرحمة والهداية- فإن هذا لا يستدعي تجاوزها واستبدالها بما هو أدنى منها، ثم إن الضبط- على أهميته- اصطلاح عند فقهاء الشريعة لا يصلح له أن يغير أو يتحكم في الشريعة ذاتها أو مفاهيمها ومقاصدها الكبرى على وجه التحديد، وإلا عارض هذا كون الشريعة حاكمة غير محكومة-على حدِّ تعبيرِ الشاطبي[٣]-.

وعلى هذا مشيت في سائر المقاصد- كما أومأ إليها المخطط السابق، وكما سيأتي بيانه بالتفصيل في بابها المُخصص لها-. ولرُبَّما كانت بعض التسميات والعناوين ما تزال بحاجة إلى مراجعة إلا أنه لا شك في قطعية المعنى والمضمون ومناسبته لسياقه. فمثلاً: التعبير عن أحد المقاصد المتفرعة عن مقصد الهداية بمواجهة سنة الابتلاء، في النفس منه شيء، ولكن ليس في معناه ولا فحواه، ولا في موقعه أو انتمائه؛ وإنما يكمن في مجرد التعبير اللفظي عنه (أو مبناه).

٩- أسباب اختيار الموضوع:

كان الحصول على إجابة شافية على الإشكالية السابقة بكل تشعباتها نواة التوجه إلى اختيار المقاصد موضوعاً

---

(١) وليست مأساة فلسطين وأفغانستان والعراق وغيرها عنا ببعيد.

(٢) جنح بعض التيارات الإسلامية إلى الاستخفاف بقاعدة «المصالح» وزعم أنها فكرة أجنبية زرعها المستعمر لنسف مفاهيم الشريعة الصحيحة. ولو تريث قليلاً في تفكيره واستوعب موروثنا الثقافي الأصيل من قِبَلِ العز بن عبد السلام المتوفى عام ٦٦٠هـ- وهو الواضع لكتابه الشهير المسمى بقواعد الأحكام، ومحوره العام : دوران الشريعة حول جلب المصالح ودرء المفاسد-، ومنْ بَعْدِه؛ لاضْطُرَّ إلى مراجعة دعواه، ونسف زعمه ذاك من الجذور. وقد التبس عليه الأمر من الاشتراك في لفظ "المصلحة"، والمصلحة عندنا تتجلى في الرحمة والهداية والوحدة وحفظ النفس والعقل والنسل والانتفاع بالمال، وليس إبادة شعوب بكاملها من أجل ألا تنخفض قيمة عملة ما سنتاً واحداً أو تقل رفاهية المترفين شعرة واحدة. فهذه من أفظع الجرائم بكل المقاييس وليست مصلحة إلا عند الطواغيت الذين يُلَوِّنون الأشياء حسب النظارات التي يحملونها.

(٣) را: الموافقات للشاطبي: ١/ ٧٩.

لهذه الرسالة، ثم تطور الأمر إلى محاولة صياغة نظرية[1] متكاملة[2] عن المقاصد العامة -خاصة- بكل ما تتطلبه من شروط وأركان وتجريد وتعميم وغيرها . وكان لا بد من تقديم الأصالة في ثوب المعاصرة فنجمع في آن واحد بين الأساس الشرعي للموضوع، والطرح العصري له الذي يقتضي تناوله على ضوء جميع المعارف والتجارب، مع التعريج إلى الآثار، ومروراً بوضع الضوابط والقواعد للأحكام، ولا أخفي أيضاً مشاعر اعتزازي بكمال هذه الشريعة العظيمة وحكمتها البالغة التي كانت تعتلج في صدري لتجد لها متنفساً في عدد من سطور الرسالة كما حصل مثلاً في تبيان الانسجام التام بين مقاصد الشريعة وكلٍّ من أصولها وفروعها وخصائصها[3].

١٠ - الأصالة والمعاصرة:

أنتقلُ من أسباب اختيار «موضوع المقاصد» إلى ما يتعلق بمنحى بحثه من الجمع بين«الأصالة والمعاصرة» اللذين ينبغي تحديد مصطلحيهما بوضوح خاصة وقد وردا في صلب عنوان الرسالة[4]. وقد أخَّرت بيانهما إلى هذا الموقع لنتلمس مما سبقه مثالاً محسوساً عليه.

لا يُعَدُّ ما ورد في (قواميس) اللغة ومعاجمها كافياً في التعبير عن مدلوليهما، فمما ورد فيها أن الأصالة مشتقة من الأصل ويأتي بمعنى الحسب، والمعاصرة من العصر بمعنى الدهر.

وقد تداولت الألسنة هاتين الكلمتين كثيراً حتى غدتا مشبعتين بمعان أخرى غدا فيها المعنى اللغوي الأصلي لهما قاصراً عن بيانهما، فكثيراً ما يطلقان لمعان ذات مفهوم سلبي[5]، كما يطلقان أحياناً لمعان ذات مفهوم إيجابي؛ حيث تعني الأصالة بموجبه تأسيس البناء الفكري للإنسان والتوجه العملي له على القواعد والعناصر الأصيلة (الثابتة) في

---

(١) حدَّد أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي معنى النظرية بأنه: «المفهوم العام الذي يؤلف نظاماً حقوقياً موضوعياً تنطوي تحته جزئيات مُودَعة في أبواب الفقه المختلفة، كنظرية الحق..»- الفقه الإسلامي وأدلته: ٤/ ٧ -. وهو أقرب إلى تحديد مضمون النظرية، ويمكن أن يُعَبَّر عن مفهومها بأنه: « نسق[مجموعة من القضايا المرتبة في نظام معين- ر: المعجم الفلسفي للدكتور مراد وهبة:٤٤٧-] يحاول الإحاطة بموضوعٍ معين - أو مفهوم عام- من مختلف جوانبه وأبعاده، بحيث يؤلف بين جميع الأحكام المتعلقة به مع قواعدها وضوابطها». ويُعَدُّ «التعبير بالنظرية في مبحث المقاصد ارتفاعاً بالصياغة التشريعية إلى درجة التأصيل الكلي مما يشير إلى عمق المحتوى الحضاري في التشريع فضلاً عن التجريد والتعميم الشكلي، في الوقت الذي لا يقفل الباب أمام المراجعة والتصحيح والتقويم» -بتصرف يسير عن نظرية المقاصد عند الإمام ابن عاشور للدكتور إسماعيل الحسني: ٣٠-.

(٢) بحيث لا تقتصر على ما عند الشاطبي أو ابن عاشور أو غيرهما -كما صنع بعض الباحثين- وإنما يتم بحث موضوع «المقاصد [العامة] بوجه عام وشامل.

(٣) را: فصل موقع المقاصد العامة من الشريعة: ٧٦و.

(٤) راجع لمزيد من التفصيل المبحث المُهِمَّ حول «إشكالية الأصالة والمعاصرة» الذي قمت بإعداده، وقامت مجلة جامعة دمشق بنشره. - ر:عددها: ، تاريخ: -.

(٥) فمن مفهومها السلبي استعمال الأصالة بمعنى العادات والتقاليد الموروثة (التراث) الذي قد ينتهي إلى الأساطير في سياق يغمز المغرضون فيه من طرف خَفِيٍّ أو جَلِيٍّ بالدين. حتى غدا جائزاً في عرف هذا الاستعمال أن يقاس الدين بـ (الفولكلور) أو بالعكس، أو اعتبارهما شيئاً واحداً.

وأما المعاصرة فهي ترادف عندهم الحداثة، بمعنى نبذ القديم، بل أشاعوا مفهوم «ما بعد الحداثة»، الذي يصب مضمونه الحقيقي في خانة «العولمة»، التي يُروِّجون لقدومها لا محالة، وهي في جوهرها تعني: «سيادة مفهوم التنميط (خلافاً للمفاهيم القديمة: كالكرامة، والحرية)، وذلك من أجل إحكام السيطرة، وترسيخ قيم الاستهلاك، لتحقيق المزيد منه لصالح القوى الكبرى المتحكمة بالإنتاج» حتى لن يعدو الإنسان فيها أن يكون سلعة أو شيئاً؛ فالمعاصرة - بهذا المفهوم السلبي- أو العولمة- في آخر تقليعاتها -باختصار هي: «استغلال كل شيء من أجل - ما يسمى- حضارة التشييء (مسخ الإنسان) »- را: رحلتي الفكرية للدكتور عبد الوهاب المسيري؛ وخاصة: ١٩٣و-.

شرعة ربه (بما تشمل من عقيدة وأخلاق وأنظمة تشريعية)، وبعبارة أخرى تعني الأصالة- في جوهرها- الاستنارة بالوحي الإلهي الذي يمثل خطاب الله الحاكم لعباده المحكومين، وفي إطار المُحْكَم من مضامينه -أياً كان مجالها- بالدرجة الأولى[1]. وهي بهذا التحديد خارجة بالتأكيد حتى عن مفهوم «التراث» الصحيح ومضامينه-بما فيها الفقه- والتي هي من صنع الإنسان في فترة ماضية، ومتأثرة قطعاً بظروفه الداخلية والخارجية التي يندر تكرارها بكل حذافيرها.

وأما المعاصرة فهي في مفهومها الإيجابي تعني الانفتاح العقلي على جميع المعارف والتجارب البشرية (من الناحية النظرية) والاستفادة من كافة السنن والقوانين المنبعثة عنها في حل المشكلات الناجمة عن الحركة الواقعية للبشر، وتطوير وسائل حياتهم بما يعود عليهم بالنفع (من الناحية العملية) فجوهرها تنمية الحياة الإنسانية.

والمعاصرة- بهذا المفهوم الإيجابي الصحيح- بناءٌ مُؤَسَّسُ على الأصالة- بمفهومها الإيجابي الصحيح- فلا تناقض بينهما ولا تضاد[2].فالأصالة لا تقتضي المحافظة على كل قديم ونبذ كل جديد، كما أن المعاصرة لا تعني قبول كل جديد

---

(١)وهي قطعيات الدين ومنه أصول الشريعة المتفق عليها ومقاصدها العامة -كما سنرى- والتي يمثلها أفضل تمثيل مواضع الإجماع الحقيقي المستند إلى نص وليست دعاويه الكثيرة الشيوع. راجع مفهوم اتباع الشريعة: ١٦٠و.

(٢)وظاهرٌ من خلال ذلك أنهما بهذا المفهوم الإيجابي على طرفي نقيض من ذاك المفهوم السلبي لهما- الذي سبقت الإشارة إليه-.ولكن يبقى الأهم هوما ذكرته في المتن أعلاه من أن الأصالة والمعاصرة سواء في مفهوميهما السلبي أو الإيجابي -كلاً على حدة- ليستا من المفاهيم المتضادة، بل كل منهما تصب في خانة الأخرى بالمُحَصِّلة- راجع المقال المهم للعلامة "محمد حسين فضل الله" بعنوان: "الأصالة والتجديد ليسا من المفاهيم المتضادة" في نشرة "فكر وثقافة" التي تصدرها "حوزة المرتضى العلمية"، العدد الأول-.فإذا اقتصرنا على المفهوم الإيجابي لهما -لأنه المقصود- نجد أن من يقتصر-مثلا- في تفسير الكون والحياة والإنسان على العنصر المادي يناقض الأصالة التي تأمره بالانفتاح على عالم الغيب، وفي مقدمته الإيمان بالله. دون أن يُفهَم من هذا تفسير كل شيء على أساس الغيب؛ فهذا معارضٌ للأصالة ذاتها -قبل معارضته للمعاصرة- لأنها تقضي بأن لكل ظاهرة سبباً وقانوناً ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩].وتُحرك الأصالةُ نفسها كرةَ الكشف عن هذه الأسباب والقوانين إلى ملعب «المعاصرة» ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ﴾ [العنكبوت: ٢٠].فصواب قضية السببية هذه ليس في نكران الأسباب والقوانين ولا في تأليهها أيضاً، وإنما هو باختصار يكمن في عدم اكتساب الأسباب والقوانين فاعليتها من ذاتياتها وإنما تستمده من الله تعالى (مُسَبِّبُ الأسبابِ ومُبْدِعُ القوانينِ)؛ ﴿أَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ﴾ (أوالأسباب والقوانين في المعاصرة بمفهومها السلبي) ﴿خَيْرٌ أَمِ اللهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ﴾ (الإله الحق في الأصالة بمفهومها الإيجابي) [يوسف: ٣٩]، فالأسباب كلها مؤثرة وإلا ما كانت أسباباً، والقوانين كلها عاملة وإلا ما كانت قوانين ولكنها كلها كانت وما زالت في قبضة الله: ﴿عَالِمِ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِن ذَٰلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ [سبأ: ٣]، فالسببية التي نوقن بها لا تعني إلغاء التأثير في كل الأشياء، وإلا غدا الكون كُلُّه لا معنى له، ولكن ليس من لوازمها في شيء الاستقلالية المطلقة لها. حتى إنَّ الله ذاته – في مفهوم المعاصرة السلبي-{إن كان موجوداً} فليس من شأنه، أو لا يَقْدِر، أن يغيِّر قانوناً في الكون أو أن يجعل سبباً متخلفاً عن إنتاج مُسَبَّبِه- سبحان الله وتعالى عما يقولون علواً كبيراً- في مناقضة صريحة للأصالة في مفهومها الإيجابي ﴿ ذَٰلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمْ لا إِلَٰهَ إِلاَّ هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴾ [الأنعام: ١٠٢]، فهو خالق الأسباب والمسببات، ووكيل القوانين والعلاقات. ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ* قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴾ [يس: ٧٨-٧٩].

والحق في قضية الغيبية هذه أيضاً ليست في إنكار الغيب جُمْلَة، ولا في قبول كل أسطورة وخرافة باسمه أو تحت عباءته، وليس من لوازمها في شيء التصديق بكل شيء غيبي يتناقله الناس، بل هي ذاتها تنكر ذلك وتعلم أن إنكاره لا يعني إنكاراً للغيب في ذاته ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللهِ مَا لاَ يَضُرُّهُمْ وَلاَ يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَٰؤُلاءِ شُفَعَاؤُنَا عِندَ اللهِ قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللهَ بِمَا لاَ يَعْلَمُ فِي السَّمَاوَاتِ وَلاَ فِي الأَرْضِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [يونس: ١٨].وإنما الحق في قضية «الغيب» والإيمان به أنه توسُّع في الرؤية أسَّس له الشرع الذي هو:﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ *الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ [البقرة: ٢-٣]، وقضى به العقل – في تعليله الوحيد المقبول للوجود والحياة – ، وقرَّره العلم – الذي يكتشف في كل يوم جديداً كان بالأمس غيباً-؛ دون أن يعني بأية حال استسلاماً للانفلات من السببية الذي

=

ورفض كل قديم لمجرد كون هذا حديثاً وذاك قديماً. وإنما تعني كلتاهما إثبات ما شهد الواقع والتاريخ له بالصحة أو الفاعلية وتجاوز ما شهدا له بالعكس. ومن هنا فقضيتهما قضية واحدة ذات وجهين، وهي قضية الحق التي لا يغيرها مجرد شروق شمس يوم جديد أو غروبه، كما أنها بالمقابل ليست حكراً على جيل، ولا يمكن تحويل حاضرنا كُلِّه إلى ماض، ولا ماضينا كُلِّه إلى حاضر، «وكم ترك الأول للآخر». ولكن لابدَّ للوصول إلى الحقيقة في أي جيل من اعتماد مرتكزاتها المتمثلة في شريعة الحق، وهذا حق الشريعة. ثم الانطلاق في استيعاب أبعادها على ضوء العقل السديد وفهمه لقوانين الكون المديد، وهذا فحوى المعاصرة؛ وهكذا أفهم العلاقة الصحيحة بين الأصالة والمعاصرة.

ولعل بحثي هذا خير دليل على هذا؛ فمن الأصالة كان انطلاقي في حل الإشكالية- كما أسلفت - ، ومن المعاصرة كان رفضي للتسليم بدعوى الإجماع -كما ذكرت -، وبشيء من الأناة والمعاناة أثمر اللقاء والالتقاء، وأنجب هذا المولود النجيب -إن شاء الله تعالى- والذي سُمِّي[1]:

"المقاصد العامة للشريعة الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة"

١٢ - خطة البحث:

بعد أن تم التعرف على «المقاصد العامة» بوجه عام، وأساس حل الإشكالات المتعلقة بها، ووضعها في إطارها المناسب بين الأصالة والمعاصرة اتضحت خطة البحث واستقام أمر بحوث هذه الرسالة بالتزام المخطط الذي تمت بموجبه الموافقة عليها. والذي يتمثل هيكله العام، وفقراته الرئيسة على النحو التالي[2]:

أولا: المقدمة:

وتشتمل على:

- فكرة عامة عن المقاصد.
- أهمية الموضوع.
- جهود السابقين.
- أسباب اختيار الموضوع.
- خطة البحث.
- منهج البحث (استقراء النصوص أساساً).

يؤذن بالفوضى ويقضي بالانحطاط كما هو حال المسلمين وواقع حياتهم الآن لأنه أبعد ما يكون عن الأصالة والمعاصرة (بمفهوميها الإيجابيين)، وأقرب ما يكون من الأصالة والمعاصرة (بمفهوميها السلبيين).

فهذا التوازن الدقيق بين الغيبية (الإيمان بعالم الغيب) والسببية (ضرورة اتخاذ الأسباب والسير وفق القوانين) مثال حي في أعقد قضيتين على العلاقة الإيجابية الصحيحة بين الأصالة والمعاصرة وكأن الثانية ليست سوى امتداد طبيعي للأولى، فالأصالة مرجعية، والمعاصرة تطوير مستند إليها وعليها. فمثلاً: الإيمان بأركانه كلها (مرجعية) ولكن التزامنا بجميع الأساليب القديمة في الاستدلال عليه قد يعود على قضيته ذاتها بالنقض فلا بد من تطوير أساليب الأدلة من وحي «المعاصرة» مصداق قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [فصلت: ٥٣].

(١) من قبل الأستاذ الدكتور محمد فاروق العكام عميد كلية الشريعة المحترم. وله جزيل الشكر.

(٢) وهذه ناحية مهمة جداً لأنها تملك مفتاح الحكم على قضايا ذات أهمية قصوى، منها الالتزام بالموضوع، والانضباط حول خطة البحث، وتحديد جوانب التجديد. إذ ليس هذا كله متروكاً في الرسائل العلمية للمزاج الشخصي أو التصور المسبق. وأرى أنه لا مناص لمن أراد الاطلاع على تفاصيل خطة البحث، و الإلمام بموضوع الرسالة من العودة إلى الفهرس التحليلي العام لها. انظر: ٦٥٦وما بعد.

ثانياً:الباب التمهيدي: تعريف بمقاصد الشريعة وبيان موقعها منها.

- تمهيد.
- الفصل الأول: تعريف المقاصد وبيان أقسامها ومسالكها.
  - المبحث الأول: تعريف المقاصد وضوابطها.
  - المبحث الثاني: أقسام المقاصد ومراتبها.
  - المبحث الثالث: إثبات المقاصد ومسالكها.
- الفصل الثاني: موقع المقاصد العامة من الشريعة.
  - تمهيد (حول تعريف الشريعة).
  - المبحث الأول: العلاقة بين مقاصد الشريعة وأصولها.
  - المبحث الثاني: العلاقة بين مقاصد الشريعة وفروعها (العلاقة بين المقاصد والوسائل).
  - المبحث الثالث: العلاقة بين مقاصد الشريعة وخصائصها.
  - المبحث الرابع: العلاقة بين المقاصد وغايات الخلق وأهداف الرسل.
  - المبحث الخامس: الفروق بين مقاصد الشريعة ومقاصد التقنين الوضعي.

ثالثاً:الباب الرئيسي: المقاصد العامة للشريعة الإسلامية (في إشادة تأصيلية وإطلالة معاصرة).

- تمهيد (حول آلية تعيين المقاصد العامة للشريعة)
- الفصل الأول: الدين الحق (الإطار العام)
  - تمهيد (حول أهمية الدين وضرورته)

مراعاة جانب الوجود:

  - المبحث الأول: الإيمان بالعقيدة.
  - المبحث الثاني: القيام بالعبادة.
  - المبحث الثالث: التزام قيم الدين العليا (الحق- الخير- الجمال)
  - المبحث الرابع: الدعوة إلى الله تعالى.

مراعاة جانب العدم:

  - المبحث الأول: حماية الإيمان وصيانته (من النفاق والابتداع والعصيان، وما شاكل)
  - المبحث الثاني: المحافظة على نظام الشرع (بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والحسبة، والجهاد في سبيل الله، وما ماثل).
- الفصل الثاني: الرحمة العامة (على صعيد الخلق كافة):

مراعاة جانب الوجود:

  - المبحث الأول: شريعة الرحمة ورحمة الشريعة.
  - المبحث الثاني: جلب المصالح.

مراعاة جانب العدم:

  - المبحث الأول: محاربة القسوة (ومرادفاتها من العنف والشدة والغلو والتطرف).
  - المبحث الثاني: درء المفاسد.

- الفصل الثالث: الهداية الشاملة (على صعيد البشرية قاطبة).

مراعاة جانب الوجود:

- المبحث الأول: إعمار الأرض.
- المبحث الثاني: تعارف البشر.
- المبحث الثالث: تشييد الحضارة الإنسانية.

مراعاة جانب العدم:

- المبحث الأول: مقاومة الإضلال وغلق أبوابه.
- المبحث الثاني: منع الفساد وسد ذرائعه.
- المبحث الثالث: تحريم الظلم والعدوان.

- الفصل الرابع: أمة واحدة في ظل دولة راشدة (على صعيد المسلمين عامة)
  - تمهيد (تذكرة بشمول شريعة الإسلام).

مراعاة جانب الوجود:

- المبحث الأول: بناء الأمة المسلمة الواحدة.
- المبحث الثاني: إنشاء دولة القانون الرباني.

مراعاة جانب العدم:

- المبحث الأول: نبذ الفتن ومنع التنازع.
- المبحث الثاني: تحريم الحكم بغير ما أنزل الله.

- الفصل الخامس: العناية بالنفس وتزكيتها.

مراعاة جانب الوجود:

- المبحث الأول: موافقة الفطرة.
- المبحث الثاني: مواجهة سنة الابتلاء.
- المبحث الثالث: تزكية النفس.

مراعاة جانب العدم:

- المبحث الأول: تحريم الاعتداء على النفس البشرية.
- المبحث الثاني: ذم مخالفة الفطرة.

- الفصل السادس: العناية بالعقل وترشيده
  - تمهيد مهم (حول مفهوم العقل ووظيفته في المعرفة وصلته بالوحي)

مراعاة جانب الوجود:

- المبحث الأول: حفظ العقل
- المبحث الثاني: ترشيد العقل
- المبحث الثالث: إطلاق العقل

مراعاة جانب العدم:

- المبحث الأول: تحريم الإخلال بالعقل
- المبحث الثاني: اجتناب إهمال العقل

- الفصل السابع: العناية بالنسل وتطييبه
  - تمهيد (تذكرة حول ترتيب المقاصد والنسل بوجه خاص)

مراعاة جانب الوجود:

- المبحث الأول: الحض على النكاح وتيسيره.
- المبحث الثاني: رعاية الأسرة والنشء

مراعاة جانب العدم:

- المبحث الأول: تحريم الزنا وجميع أنواع الشذوذ الجنسي.
- المبحث الثاني: منع الإخلال بالحقوق الأسرية.

ملحق: مسائل حديثة جديرة بالبحث

- المشكلة السكانية وحكم تحديد النسل وتنظيمه.
- أطفال الأنابيب وحكم التلقيح الاصطناعي.
- الهندسة الوراثية وحكم الاستنساخ.

- الفصل الثامن: العناية بالمال وتنميته
  - تمهيد (حول مفهوم المال -والدنيا بوجه عام-)

(لا يؤتي النظام الاقتصادي الإسلامي كُلَّ أُكُلِه إلا في ظل التطبيق الشامل للإسلام).

مراعاة جانب الوجود:

- المبحث الأول: كسب المال وإدارته
- المبحث الثاني: استثمار المال في تحقيق التنمية
- المبحث الثالث: توفير الاقتصاد والعدالة.

مراعاة جانب العدم:

- المبحث الأول: تحريم الاعتداء على المال وإهمال موارده.
- المبحث الثاني: محاربة التخلف وتعطيل المال.
- المبحث الثالث: النهي عن المظالم الاجتماعية ومكافحة أسبابها.

رابعاً: الخاتمة:

- تذكرة بأهمية الموضوع وخاصة في الاجتهاد.
- أظهر الفوائد والنتائج.
- أهم المقترحات والتوصيات.

ملاحظة:

اشتملت الرسالة على حوالي مائتي مطلب توزعت على مباحثها الآنفة الذكر، وذلك لتغطية بحوثها كافة بحيث تفرع عن كل مقصد عام نسق من المقاصد الرئيسة التي ترجمتها المباحث السالفة، وبدوره كان كل نسق من هذه المقاصد يتفرع إلى أنساق متتالية من المقاصد التي ترجمتها عناوين معظم المطالب، والتي يُؤَلِّف معظمها وسائل ومكملات لمقصدها الأم الذي تفرعت عنه[1]- -.

(١) ولم يكن من المناسب إدراجها جميعاً في خطة البحث؛ راجع معظمها في «شجرة المقاصد» أو خلاصتها قبل خاتمة الرسالة: ٥٥١ و.

١٢- منهج البحث:

وقد التزمت-قدر الإمكان-في هذه الدراسة بمنهج علمي متشعب في البحث بغية الوصول إلى أصح النتائج، وتتلخص أهم بنوده بما يلي:

أ- اعتماد المنهج العقلي المستند إلى المبادئ الأولية في علم العقيدة من أجل حصر المقاصد وترتيبها بشكل عام.

ب- اعتماد منهج الاستقراء التام لنصوص الشريعة القطعية، والاستقراء الناقص لسائر النصوص الأخرى وآثار العلماء-وفي مقدمتهم فقهاء الشريعة وأصوليها- في تحديد المقاصد العامة للشريعة الإسلامية. وقد نجم عن ذلك منهج شمولي واضح المعالم في تناول بحوث الرسالة وخاصة موضوعها الرئيس - ثم بدرجة أدنى- في فروعه المباشرة.

ج- اعتماد المنهج التحليلي في الوصول إلى المقتضيات المباشرة لكل مقصد عام بغية إدراك العلاقات اللزومية بين المقاصد ومقتضياتها وجهة انتمائها (تفرع أدناها عن أعلاها) وذلك كله استناداً إلى حصيلة الاستقراء السابق.

د- الجمع -قدر الإمكان- بين الدقة والإيجاز من جهة وبين الإحاطة والشمول من جهة أخرى في طرح الموضوع الرئيس للرسالة وما تفرع منه خدمة للجانب المعرفي مع إيلاء النواحي الفقهية والأصولية الأهمية الكبرى نظراً لأنها تعكس الجانب العملي له[1].

هـ- السعي الدائب لتغليب الأسلوب العلمي في تناول الموضوع وعرضه على الأسلوب الأدبي[2].

و- الاستفادة من ثمرات جهود السابقين من القدامى واللاحقين في معظم بحوث الرسالة وخاصة في مجال تعريف المقاصد وأنواعها ومسالكها، وعلاقتها بأصول الشريعة وخصائصها وأحكامها المختلفة.

ز- التزام المصطلحات الشرعية -ما أمكن- في تعيين المقاصد العامة وما تفرع عنها لأسباب سبق توضيحها[3].

ح- محاولة الربط المحكم لبحوث الرسالة بحيث يُمَهِّد كل سابق للاحقه، ويُذَكِّر كل وارد بسابقه، وفي جميع المستويات (الأبواب- الفصول- المباحث- والمطالب) وذلك من خلال التمهيدات أو الإحالات الهامشية[4].

ط- إلحاق كل فصل بخاتمة تُعَدُّ خلاصة عنه، وتتضمن أهم النتائج المبحوثة فيه. وتكثيف (اختزال) هذه النتائج كلها في خاتمة الرسالة، أو خلاصتها العامة.

ي- وضع العناوين المناسبة لكل الفقرات المهمة، فضلاً عن الأبواب والفصول والمباحث والمطالب.وتزويد الأبواب والفصول بشعارات قرآنية معبِّرة عن روحها.

ك- الرجوع إلى المصادر الأصلية في البحث ما استطعت إلى ذلك سبيلاً وعدم الاكتفاء بالكتابات الحديثة[5].

ل- الحرص على الاستدلال للبحوث والأفكار بالنصوص الشرعية، والاستشهاد لها بأقوال العلماء، والتزام

---

(١) راجع بصورة خاصة: العلاقة بين مقاصد الشريعة وأصولها: ٨٢و، وبين فروعها: ١٠٤و، الاجتهاد ومقاصد الشريعة: ١٣٢و، ومن المعلوم أن الاجتهاد الثمرة الكبرى للفقه والأصول.

(٢) ولكن يبقى لكل إنسان أسلوبه، والكلام صفة المتكلم، والطبع قد يغلب التطبع. فلم تخل صيغة الرسالة من تعبيرات أدبية جاءت مقصودة أو عفو الخاطر. وفي رأيي إن هذا لا يضير الرسالة في شيء إن لم يزدها حسناً شريطة ألا يكون هذا على حساب الجانب العلمي.

(٣) انظر الفقرة الثامنة في هذه المقدمة: ١٤.

(٤) ولذا كثرت هذه الإحالات تلبية لهذا الربط المطلوب، ورَوْماً للاختصار، وتلافياً للتكرار. وأنوِّه- بهذه المناسبة- إلى أن أية إحالة لم يُذكر مصدرها فالمقصود هذه الرسالة.

(٥) مع الأخذ بعين الاعتبار لقلة ما كتبه الأقدمون عموماً في موضوع المقاصد - إذا استثنينا الشاطبي-.

الأمانة العلمية في النقل والاقتباس، وعزو الأقوال إلى قائليها، ومن كتبهم[1] مباشرة - في الغالب - مع نسبتها إلى مؤلفيها وفق شهرتهم، وما كان نقلاً بالمعنى أشرت إليه إلا ما ندَّ، وتمييز كل ذلك بعلامات التنصيص والأقواس.

م- التعليق على الأفكار والنقولات بما يفضي إلى الضبط والتقييد والتوضيح، والذي قد يستفيض أحياناً في استطراد مفيد لإلقاء مزيد من الإضاءات المعاصرة.

ولا يفوتني أن أُنوِّه إلى أمور تكميلية ونقاط تحسينية، وقد ترتقي في بعض المواضع والمفاصل الحساسة إلى رتبة الشروط الضرورية في البحوث العلمية. وقد حاولت جاهداً أيضاً الالتزام بها ما استطعت ولكنني أعترف مُسَبَّقاً أنها بحاجة إلى مزيد من الإتقان. وتمثلها البنود الإضافية التالية:

ن- بيان مواضع الآيات القرآنية الكريمة وذلك بذكر اسم السورة ورقم الآية فيها.

س- تخريج الأحاديث النبوية الشريفة مكتفياً بالصحيحين إن كان الحديث وارداً فيهما، أو في أحدهما. فإن لم يكن فيهما انتقلت إلى تخريجه من سائر كتبه المشهورة معتمداً على مجامعها، ومشيراً إلى الحكم على الحديث حسب درجته وخاصة إن كان عمدة في بابه ومُعتَمَداً في مفاده، ومُقْتَصِراً- في الغالب- على ما ذكره أحد أساطين هذا الفن سواء من القدامى أو من المحدثين. فإن لم أجد أحداً حكم على الحديث- وهذا من الندرة بمكان- شمَّرت إلى ذلك.

ع- شرح المصطلحات والكلمات الغريبة وخاصة إن كانت ذات أثر في نتائج البحث مع التعليق عليها حين اللزوم. والاستفادة من بعض البرامج الحاسوبية الحديثة في استقراء موارد بعض الأحاديث والتراجم والكلمات أو شرحها.

ف-ترجمة جميع الأعلام السابقين غير المعاصرين، وغير المشهورين جداً (من كتب التراجم المعتمدة)، وإيداع تراجمهم- بعد فرز الصحابة- مُرَتَّبة في لائحة ضمن فهارس الرسالة،بحيث يسهل الرجوع إليها دون الحاجة إلى حواشٍ كثيرة.

ص- وضع فهرس تفصيلي لموضوعات الرسالة وبحوثها يُسَهِّل الوصول إليها، وفهرس خاص بالآيات القرآنية الكريمة، وآخر بالأحاديث النبوية الشريفة التي تم الاستشهاد بها. وكان في نيتي وضع فهارس أخرى ولكن لم يسمح الوقت والظروف بإنجازها- وهي تأتي في أسفل سلّم الأهمية بطبيعة الحال-.

ض- التمييز بين المصادر والمراجع التي تم الرجوع إليها، ووضع قائمة مفهرسة بأسماء كلٍّ منها مُرَتَّبة أبجدياً مع تحديد مؤلفيها ودور نشرها وأمكنتها وطبعتها (إن ذكرت) لأهمية ذلك القصوى في التوثيق والمراجعة.

---

(١) **ملاحظة مهمة**: قد تصادف في هذه الرسالة وخاصة في هوامشها رموزاً كثيرة. فيما يلي قائمة بها مع ما يقابلها- مع الإشارة إلى أن الرقم الذي يعقبها يدل على رقم المرموز إليه (أو ما أسند إليه) أو يشير إلى رقم الصفحة حسب المقام المناسب-:

الرمز	المعنى		الرمز	المعنى
م.س:	المصدر أو المرجع السابق	-	ك:	كتاب
م.ق.س:	المصدر أو المرجع قبل السابق	-	ب:	باب
م.ر:	المصدر أو المرجع الرئيسي	-	ف:	فصل
ص:	صفحة- وغالباً ما تحذف	-	ص.ن:	الصفحة نفسها
ر:	انظر (غالباً للاقتباس الحرفي)	-	مب:	مبحث
را:	راجع (غالباً للعزو أو للنقل بتصرف)	-	مط:	مطلب
ق:	قسم	-	فق:	فقرة
بن:	بند	-	و:	وما بعد
هـ:	هامش، أو رمز للعام الهجري	-	م:	مجلد، أو رمز للعام الميلادي
ت:	توفي	-	ج:	جزء

١٢ - خاتمة المقدمة[1]:

قد يلاحظ القارئ لهذه الرسالة تفاوتاً فيها بين بحث وآخر، أو إطناباً هنا وإيجازاً هناك إلى غير ذلك مما لا يفسره مجرد اختلاف الأذواق والأساليب والاجتهادات في تناول الموضوعات. ومردُّ هذا إلى عدد من الأسباب أهمها:

١ - الفترة الطويلة التي استغرقها إعداد هذه الرسالة.

٢ - الظروف المختلفة التي مرت بِمُعِدِّها وما تستتبعه من تفاوت الهمم وتراكم الأفكار.

٣- عدم التفرغ للبحث الذي كان من حقه أن يقوم به مركز بحث.

٤ -عدم تكرار المراجعات المتأنية لاستدراك جوانب النقص وإصلاح الأخطاء.

٥- الحرص على الكمال والذي ينجم عنه في الغالب أكبر عائق عن الكمال، وأنى للنقص - في الإنسان- أن ينتج الكمال، وقد أبى الله تعالى إلا لكتابه الكمال. ومع ذلك فلا يخفى على القارئ المنصف مدى الجهد المبذول في إعداد هذه الرسالة بدءاً من مقدمتها وانتهاءً بالنتائج والمقترحات المودعة في خاتمتها.

ولا أريد الاندفاع وراء تجلية أية ميزة لهذه الرسالة كيلا تستبطن نوعاً جلياً أو خفياً من التزكية غير المحمودة، وإنما سأترك للقارئ الفطن الحكم بنفسه عليها. مردداً - عن اقتناع - مع من سبقني: «لا أقول في عملي هذا أني وفيت بالمراد، ولكني أجهدت نفسي على قدر طاقتي لعلي أوفق للصواب، فإن أصبت فذاك ما أردت ورجوت، وإلا فما أنا إلا إنسان شأنه الخطأ والنسيان، فقلما يخلص مصنف من الهفوات، أو ينجو مؤلف من العثرات»[2] وسأكون مديناً بالشكر والعرفان لكل من يساهم في نقد أو نصيحة أو تقويم سواء نال شكلاً أو طال مضموناً، راجياً من الله تعالى أن يوفقني إلى أقرب فرصة لاستدراك ما فات وإصلاح ما عاب.

وختاماً: إني لأضرع إلى الله تعالى في السر وفي العلن أن يجعل عملي هذا - وكل أعمالي- صواباً، ويكسوها ثوب الإخلاص، ويجمِّلها بحُلَّة القَبول، وأن يبارك فيها فيقدِّر لها الأسباب التي تُوصلها إلى من أهديت إليه:

رسـالـة رحـمـة　　إلى الخلـق عـامـة

ودعوة هدايـة　　إلـى البشر كـافـة

وسـفينة نجـاة　　إلى المسلمين خاصة

وأكمل المقاصد　　إلـى كُـلِّ قاصـد

إنك يا مولانا على كل شيء قدير وبالإجابة جدير. وصلَّى الله وسلَّم على سيِّدنا مُحَمَّد البشير النذير. وآخر دعوانا﴿ أَنِ الْحَمْدُ للهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [يونس: ١٠].

دمشق في ٢٤/ ٢/ ١٤٢٥هـ ،الموافق لـ ٢٥/ ٣/ ٢٠٠٤م

إحسان أحمد مير علي

---

(١) لم أذكر فيها أي خلاصة أو نتائج - كما سيكون في سواها- لقربها المعهود منها، ولصعوبة ذلك إلا مع الإطالة، ولرغبتي في اطّلاع القارئ على المقدمة بكاملها.

(٢) «المقاصد العامة للشريعة الإسلامية» للدكتور يوسف العالم: ١٦.



مقاصد الشريعة
و موقعها منها

﴿قَدْ جَاءكُم مِّنَ اللّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ * يَهْدِي بِهِ اللّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلاَمِ وَيُخْرِجُهُم مِّنِ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾
[المائدة: ١٥ - ١٦]

المحتوى:

- تمهيد
- الفصل الأول: تعريف المقاصد وبيان أقسامها ومسالكها.
- الفصل الثاني: موقع المقاصد العامة من بنية الشريعة عامة.
- ملحق.

تمهيد

تناولت في المقدمة أهمية المقاصد وأنها خير معبِّر عن فلسفة الشريعة ومهمتها في الحياة على نطاق الأفراد والمجتمعات، وسأتحدث في هذا الباب - من خلال فصله الأول - عن تعريف المقاصد على نحوٍ وافٍ، يتطرق إلى مرادفاتها وضوابطها وأقسامها وطرق الكشف عنها؛ ويعرِّج على مسائل تأصيلية هامة مثل: إثبات المقاصد والأساس الذي تقوم عليه وعلاقتها بمبدأ التعليل.

ويتحدث الفصل الثاني عن مركزية المقاصد العامة في بنية الشريعة عامة (والفقه ضمناً) - بعد تعريف موجز بكلٍّ من هذين الأخيرين-.

ويفصِّل في علاقة المقاصد العامة بكل أصلٍ من أصول الشريعة الشهيرة ثم يبين هذه العلاقة بفروعها الكثيرة فيثير من خلال ذلك قضية المقاصد والوسائل؛ وكيفية التمييز بينهما. وهل تسوِّغ الأولى الثانية؟ منبهاً على حكم كل من المقاصد والوسائل بحسب الوقائع والظروف التي تقترن بها، مع بيان الضوابط الرئيسة للقاعدة الشرعية في الذرائع سداً وفتحاً. ودون أن يغفل عن ذكر معظم القواعد الأصولية والفقهية المتعلقة بالمقاصد تأصيلاً وترتيباً ونتاجاً.

كما تطرق هذا الفصل في مبحثه الأخير إلى خصائص ومزايا لهذه الشريعة الربانية ليؤكد أن مقاصد الشريعة العامة ليست سوى صدىً لخصائصها المتفردة. وأنها بالنتيجة تعد ضابطاً مُهِمّاً ليس لجميع أحكامها الفرعية فحسب وإنما أيضاً مقياساً رئيساً لقبول أصولها حينما تترجم في صورها العملية.

وخُتِم هذا الفصل بملحق يُبيِّن مهمة المقاصد ووظيفتها عُموماً، وفي باب الاجتهاد خُصوصاً. وبه أيضاً يُختتم هذا الباب. بعد أن نكون قد وضعنا أيدينا على النظرية العامة لمقاصد الشريعة تأسيساً وتفريعاً.



الفصل الأول

تعريف المقاصد وبيان أقسامها ومسالكها

﴿ أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى تَقْوَى مِنَ اللهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٌ أَم مَّنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَانْهَارَ بِهِ ﴾

[التوبة: ١٠٩]

المحتوى:

- المبحث الأول: تعريف المقاصد وتحديد ضوابطها
- المبحث الثاني: أقسام المقاصد وبيان مراتبها.
- المبحث الثالث: إثبات المقاصد وتعيين مسالكها.
- خلاصة الفصل.

المبحث الأول
تعريف المقاصد وتحديد ضوابطها

المطلب الأول: تعريف المقاصد:

١ - المدلول اللغوي:

المقاصد لغة: جمع مَقْصَد، والمقصد مصدر ميمي لفعل «قصد»، يقال: قَصَدَ، يقصِدُ قصْداً، ومقْصَداً فالقصد والمقصد بمعنى واحد[١]. ويستعمل «المقصِد» على وزن «مَفْعِل» حقيقة في الزمان، والمكان، والمصدر، والقرينة تحدد المراد.

وقد جاء لهذه المادة في «لسان العرب»[٢] عدة معان رئيسة أُجمِلها فيما يلي:

١-١- الاعتماد والأَمّ، وإتيان الشيء: تقول: قصدته، وقصدت له، وقصدت إليه بمعنى وقصدت قصده: نحوت نحوه، وهو قَصْدُكَ وَقَصْدَكَ أي تجاهك، ومنه: أقصده السهم: إذا أصابه فقتل مكانه[٣].

١-٢- استقامة الطريق: ومنه قوله تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ﴾ [النحل: ٩] أي: على الله تبيين الطريق المستقيم والدعاء إليه بالحجج والبراهين الواضحة، ﴿وَمِنْهَا جَائِرٌ﴾ [النحل: ٩] أي: ومنها طريق غير قاصد. وقد ترد بمعنى السهل القريب، ومنه قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَاتَّبَعُوكَ﴾ [التوبة: ٤٢].

١-٣- العدل: وأنشدوا:

على الحكم المأتي يوماً إذا قضى ... قضيته أن لا يجورَ، ويقصدُ

وقريب منه جداً: الاعتدال والتوسط وعدم الإفراط[٤]؛ وهو كثير جداً في الكتاب والسنة؛ فمن ذلك قوله تعالى: ﴿واقْصِدْ فِي مَشْيِكَ﴾ [لقمان: ١٩]، وقوله تعالى: ﴿وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ﴾[٥] [فاطر: ٣٢] وقوله ﷺ: «القصدَ القصدَ تبلغوا»[٦]؛ ومنه ما جاء في صفة صلاته وخطبته ﷺ أنهما كانتا «قصداً»[٧].

١-٤- الكسر: في أي وجه كان، وقيل: هو الكسر بالنصف، تقول: قصدت العود قصداً، إذا كسرته.

وإذا استبعدنا هذا المعنى الأخير، يتبين لنا أن المعنى الأول هو الأصل - كما ذكر ابن جني وغيره[٨] - ولا

---

(١) معجم مقاييس اللغة لابن فارس: ٥/ ٩٥، المعجم الوسيط: ٢/ ٧٣٨.

(٢) انظر مادة «قصد» في «لسان العرب» لابن منظور.

(٣) قال ابن فارس: «وكأنه قيل ذلك لأنه لم يحد عنه...» - معجم مقاييس اللغة: ٥/ ٩٥ -. ومن هذا الباب ما في صحيح مسلم: «فكان رجل من المشركين إذا شاء أن يقصد إلى رجل من المسلمين قصد له فقتله...» - أخرجه في الإيمان، باب تحريم قتل الكافر بعد أن قال: «لا إله إلا الله»، حديث ١٠٦ -.

(٤) وقد عدّ «الزمخشري» هذا من المجاز. انظر: «أساس البلاغة»: مادة: قصد.

(٥) أي بين الظالم لنفسه والسابق بالخيرات، ومثله قوله تعالى: ﴿فمنهم مقتصد﴾ [لقمان: ٣٢].

(٦) أخرجه البخاري في الرقاق، باب القصد والمداومة على العمل، حديث: ٦٠٩٨.

(٧) أي وسطاً بين الطويلة والقصيرة، وبه فسّره النووي: انظر: شرح مسلم للنووي: ٢/ ٥٩١، كتاب الجمعة باب تخفيف الصلاة والخطبة، حديث: ٤١.

(٨) انظر تاج العروس للزبيدي، والمصباح المنير للفيومي: مادة قصد.

يصعب إعادة المعنيين الثاني والثالث إليه؛ وبالتالي يتحصل لنا أن المعنى الجوهري لمادة «قصد» يدور حول: التوجه إلى الشيء وإرادته، والعزم عليه بما يشمل الهدف والغرض منه باعتبارهما نهاية الطريق المستقيم لبلوغ هذا الشيء وإتيانه. وهذا ما يتوافق مع كل من المدلول الاستعمالي والاصطلاحي لكلمة «المقاصد».

٢- المدلول الاستعمالي:

ذهب الأستاذ الدكتور طه عبد الرحمن أن «المقصد» لفظ مشترك بين معانٍ ثلاثة[١]، ثم توسل إلى تفصيل الفروق بينها عن طريق التعريف بالضد، فقابل معاني «المقصد» بأضدادها واحداً واحداً[٢]، بحيث يستعمل الفعل «قصد» بمعنى «حصَّل فائدة»، أو بمعنى «حصَّل نية»، أو بمعنى «حصَّل غرضاً»؛ فيشتمل «علم المقاصد» إذ ذاك على ثلاث نظريات أصولية متمايزة فيما بينها:

أولاها: نظرية المقصودات: وهي تبحث في المضامين الدلالية للخطاب الشرعي.

والثانية: نظرية القصود: وهي تبحث في المضامين الشعورية أو الإرادية.

والثالثة: نظرية المقاصد: وهي تبحث في المضامين القيمية للخطاب الشرعي.

وواضح أن اختصاص «علم المقاصد» بالنظرية الثالثة أولى، وهو ظاهر من تسميتها عند الباحث نفسه

---

(١) لو ذكر أنه يستعمل في معان ثلاثة لكان أوجه، إذ اللفظ المشترك اصطلاح يطلق على اللفظ الواحد الذي وضع على أكثر من معنى مختلف بأصل اللغة؛ ومن المعلوم أن أصل اللغة سماعي (توقيفي). وقد راجعت العديد من معاجم اللغة وقواميسها- وقد سبقت الإشارة إلى بعضها - فما وجدت فيها ما يساعد على تأييد نظرية المؤلف في المعاني المشتركة للفظ «قصد». وقد اعترف ذاته بأن أحداً لم يسبقه إلى ذلك، فكيف تصح دعوى «الاشتراك» إذن؟! ولكن هذا لا يعني أن المعاني التي ذكرها لا تدور على ألسنة كثير من الناس وفي كتاباتهم. وهذا هو المقصود.

(٢) ومُلَخَّص كلامه- الذي أورده في كتابه "تجديد المنهج في تقويم التراث":٩٨- أنه:

١- يستعمل الفعل: «قصد» بمعنى هو ضد الفعل «لغا، يلغو». ولما كان اللغو هو الخلو عن الفائدة أو صرف الدلالة، فإن المقصد يكون على العكس من ذلك، وهو حصول الفائدة أو عقد الدلالة؛ واختص المقصد بهذا المعنى باسم «المقصود»، فيقال: «المقصود بالكلام» ويراد به مدلول الكلام، وقد يجمع على «مقصودات». أو قل- بإيجاز -: عن المقصد بمعنى المقصود هو المضمون الدلالي. وتناول الشاطبي موضوع «المقصودات» في النوع الثاني من القسم الأول من كتاب «المقاصد» - وهو الجزء الثاني من كتاب «الموافقات» - وذلك تحت عنوان: «مقاصد وضع الشريعة للإفهام».

٢- يستعمل الفعل: «قصد» أيضاً بمعنى هو ضد الفعل: «سها، يسهو». ولما كان السهو هو فقد التوجه أو الوقوع في النسيان، فإن المقصد يكون على خلاف ذلك، أي: حصول التوجه والخروج من النسيان (والسهو والخطأ)؛ واختص المقصد بهذا المعنى باسم «القصد»، وقد يجمع على «قصود»؛ أو قل - بإيجاز -: إن المقصد بمعنى القصد هو المضمون الشعوري أو الإرادي. وعالج الشاطبي مبحث القصود في مواضع عدة من كتاب «المقاصد»، وهي: النوع الثالث من القسم الأول بعنوان: «مقاصد وضع الشريعة للتكليف»، والنوع الرابع من القسم الأول بعنوان: «مقاصد وضع الشريعة للامتثال»، وأخيراً القسم الثاني بعنوان: «مقاصد المكلف».

٣ - يستعمل الفعل: «قصد» كذلك بمعنى هو ضد الفعل: «لها، يلهو». ولما كان اللهو هو الخلو عن الغرض الصحيح وفقد الباعث المشروع، فإن المقصد يكون على العكس من ذلك، هو حصول الغرض الصحيح وقيام الباعث المشروع؛ واختص المقصد بهذا المعنى باسم «الحكمة»، ونحتفظ بلفظ «مقاصد» بصيغة الجمع لإفادة هذا المدلول الثالث؛ أو قل - بإيجاز -: إن المقصد بهذا المعنى هو المضمون القيمي. وبحث الشاطبي هذا الصنف الثالث من المقاصد في النوع الأول من القسم الأول من كتاب «المقاصد» تحت عنوان: «مقاصد وضع الشريعة ابتداءً».

بـ«نظرية المقاصد». وهذا ما ذهب إليه معظم الأصوليين والباحثين[1] - كما سيظهر لنا من خلال تعريفهم الاصطلاحي-.

٣- المدلول الاصطلاحي:

أنوه - في البداية - أنَّ المعنيَّ بـ « المقاصد» هنا «مقاصد الشريعة الإسلامية»-بداهة-، وقد يطلق عليها اسم «المقاصد الشرعية» أو «مقاصد الشارع» أو «مقاصد التشريع» وكلها بمعنى واحد أو متقارب.

٣-١- عند الأقدمين:

اتفقت كلمة عدد من الباحثين المعاصرين[2] على عدم العثور على تعريف اصطلاحي لها لدى المتقدمين؛ ومع ذلك فقد حام حوله عدد من كبار علمائهم:

أ- فهذا **إبراهيم النخعي** -التابعي الجليل- يقول في معرض دفاعه عن مدرسة أهل الرأي -التي أسس فيها الإمام أبو حنيفة مذهبه -: «إن أحكام الله لها غايات هي حكم ومصالح راجعة إلينا»[3].

ب- وهذا **حجة الإسلام الغزالي** يقول: «ومقاصد الشارع هي المصالح التي تعود إلى العباد في دنياهم وأخراهم، سواء أكان تحصيلها عن طريق جلب المنافع أو عن طريق دفع المضار»[4].

ج - ولا شك أن **شيخ المقاصد الشاطبي** بذكره لأقسام المقاصد وأنواعها مع التأصيل والتمثيل لها قد قام بما يغني عن التعريف.

٣-٢- عند المحدثين:

---

(١) وذلك أن المضامين الدلالية للخطاب الشرعي (النظرية الأولى) تشكل البنى الأساسية لكتب الفقه وأصوله جميعاً كل من زاوية بحثه لها، ولذا لم يبحث الشاطبي في «مقاصد وضع الشريعة للإفهام» إلا بعض الضوابط لفهم هذه المدلولات [منها ما هو مسلَّم كنزول الشريعة بلسان عربي مبين وبالتالي لا سبيل إلى تطلب فهمها – ابتداءً - من غير جهة هذا اللسان. ومنها ما هو غير مسلَّم كادعاء أميّة الشريعة بحجة أميّة أهلها الأوائل مما لا يتوافق مع خلود الشريعة ذاتها وعموم الخطاب وشموله منها]. وأما المضامين الشعورية أو الإرادية (النظرية الثانية) فهي بدهية من جهة منزل الشريعة، وهو الله الحي القيوم الذي لا تأخذه سنة ولا نوم، والمنزه عن جميع صنوف الخطأ، والسهو، والنسيان، وما إلى ذلك [مما بحثه أقرب إلى علم الكلام والتوحيد]؛ كما أنها كذلك من جهة المكلف لأن الشريعة بحد ذاتها تكليف- فهي تحصيل حاصل- وإن تعلَّق بهذه القضية بعض الأمور المهمة جداً؛ وعلى رأسها:

- طبيعة التكليف ومقتضاها إخراج المكلف عن داعية هواه، ومواطأة قصده في الفعل لقصد الشارع فيه [وغير ذلك من تفريعات هي أقرب إلى علم الأخلاق والتصوف].

- حدود التكليف (لا تكليف بما لا يطاق ولا بالمشاق عموماً).

وهذه أبحاث على نفاستها ليست في صلب موضوع المقاصد.

وأما القسم الثاني من «المقاصد» عند «الشاطبي» وهو الذي بحث فيه «مقاصد المكلف» فهو على أهميته أيضاً مغاير لمقاصد الشارع فتلك مقاصد للإنسان وبيان أحكامها، وهذه مقاصد للشريعة وبيان أهدافها. وعلى كُلٍّ فليست المشكلة في لفظ «المقاصد» حتى نتفنن ونبرع في استخدامه، وإنما في معنى «المقاصد» - مضافاً للشريعة الإسلامية طبعاً- وهذا ما سأبحث وأجهد في تبيانه؛ ورحم الله «الغزالي» إذ يقول: «كل من دار وراء الألفاظ ضاع...» - المستصفى: ١/ ٢١ (بتصرف) -.

(٢) منهم الدكتور «أحمد الريسوني» في كتابه «نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي»: ١٧؛ والدكتور «حمَّادي العبيدي» في كتابه «الشاطبي ومقاصد الشريعة»: ١١٩؛ والدكتور «محمد سعد اليوبي» في كتابه «مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية»: ٣٣.

(٣) الفكر السامي للحجوي: ١/ ٣١٨.

(٤) شفاء الغليل للغزالي: ١٠٣.

أ- **العلامة ابن عاشور**: ذهب إلى تصنيف المقاصد إلى عامة وخاصة؛ وعرَّف العامة بأنها: «المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة» وأضاف: «فيدخل في هذا: أوصاف الشريعة، وغايتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع من ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضاً معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها»[1]. وعرَّف المقاصد الخاصة بقوله: «هي الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة كي لا يعود سعيهم في مصالحهم الخاصة بإبطال ما أسس لهم من تحصيل مصالحهم العامة إبطالاً عن غفلة، أو استزلال هوى، وباطل شهوة...» ثم أضاف: «ويدخل في ذلك كل حكمة روعيت في تشريع أحكام تصرفات الناس»[2]. ويلاحظ في التعريفين نوع من التداخل والإسهاب[3] كما لا يصلح أي منها لتعريف عموم المقاصد فضلاً عما ينبئ التعبير عن «المقاصد الخاصة» بـ «الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس...» من لَبْس ودور.

ب- **العلامة علال الفاسي**: وقد استهلَّ كتابه الشهير بتعريفها فقال: «المراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها»[4]. ولو عبر بالغايات بدل الغاية، وبالحكم بدل الأسرار[5] لكان أولى.

جـ- **الأستاذ الدكتور وهبة الزحيلي**: وقد جمع بين التعريفين السابقين، فقال: «هي المعاني والأهداف الملحوظة للشرع في جميع أحكامه أو معظمها أو هي الغاية من الشريعة والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها»[6].

د- **الأستاذ إسماعيل الحسني**: وقد حاول أن يختزل التعاريف السابقة بقوله: «الغايات المصلحية المقصودة من الأحكام، والمعاني المقصودة من الخطاب»[7]. ولكنه خرج عن المقصود إذ خلط بين المعنى ومعنى المعنى - على حد تعبير الجرجاني[8] -فجعل كليهما من المقاصد بالمعنى الاصطلاحي. وهذا غير مُسَلَّم لأن معاني النصوص وإن كانت مقصودة للشارع فليست هي مقاصده منها.

هـ- **الدكتور محمد سعد اليوبي**: «المقاصد هي المعاني والحكم ونحوها التي راعاها الشارع في التشريع عموماً وخصوصاً، من أجل تحقيق مصالح العباد»[9]. وهذا أصح التعريفات السابقة. وأنسبها للوصول إلى التعريف المختار.

---

(١) مقاصد الشريعة لابن عاشور: ٥١.

(٢) م.س: ١٤٦.

(٣) ولذا قال الدكتور حمادي العبيدي: «والأقرب أن يقتصر في التعريف على القول: (المقاصد هي الحكم المقصودة للشارع في جميع أحوال التشريع)» - الشاطبي ومقاصد الشريعة له: ١١٩ -، وكأنه غفل عن تعريفه للمقاصد الخاصة ظناً منه أن تعريفه الأول يستوعب أقسام المقاصد كلها.

(٤) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها للفاسي: ٣.

(٥) ولذا كان محل استدراك من قبل الدكتور أحمد الريسوني الذي عرفها بقوله: «الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد» -نظرية المقاصد عند الشاطبي: ٧-. ولكنه حذف منه الشطر الأخير الدال على المقاصد الخاصة.

(٦) أصول الفقه الإسلامي للأستاذ الدكتور وهبة الزحيلي: ٢/ ١٠١٧.

(٧) نظرية المقاصد عند ابن عاشور للحسني: ١١٩.

(٨) انظر «دلائل الإعجاز» لعبد القاهر الجرجاني: ٢٠٢. وسيأتي تعريفه لهما. انظر: ٦٣، التعليق رقم (١).

(٩) مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية للدكتور سعد اليوبي: ٣٧.

٣-٣- التعريف المختار:

«المقاصد هي المعاني والحِكَم والغايات التي هدفت إليها الشريعة وراعتها كُلاً أوجُزءاً»[١]؛ وفيما يلي شرح مبسط لهذا التعريف:

- **المعاني**: جمع معنى؛ ويراد به ما يشمل المعنى المناسب لشرع الأحكام أو الباعث على تشريعها أو الملحوظ عند تشريعها. وكثيراً ما يُعبَّر عنه بالعِلَّة في اصطلاحهم.

- **والحِكَم**: جمع حِكْمَة؛ وهي التي لأجلها صار الوصف علة أو هي ما يترتب على التشريع من جلب مصلحة وتكميلها، أو درء مفسدة وتقليلها.

- **والغايات**: جمع غاية؛ وهي مدى الشيء وما يرمي إليه، وبها يستغنى عما يراد فها من الهدف والغرض وما إلى ذلك.

- **التي هدفت إليها وراعتها**: أي أراد الشارع اعتبارها وتحقيقها من وراء خطابه الشرعي؛ وفي ذلك إشارة قوية إلى تعليل أحكام الشريعة، وأن ما يترتب عليها من المصالح مقصود للشارع وليس مجرد نتائج وثمرات لتطبيق الشريعة، فالتيسير والإمكان معنيان راعاهما الشارع في أحكامه، والرحمة والهداية معنيان استهدفهما الشارع من أحكامه، وكلاهما من مقاصد الشريعة.

- **الشريعة**: الشريعة الإسلامية بمعناها الشامل لجميع ما أُنزل على محمد ﷺ وأُمر بتبليغه.

- **كُلاً أوجُزءاً**[٢]: ليشمل التعريف المقاصد العامة وهي ما تتعلق بكل الشريعة، والخاصة وهي المتعلقة ببعض أحكامها، فإرساء القيم الخلقية مقصد لكل الشريعة، والتحلِّي بالصدق مقصد لبعضها.

المطلب الثاني: مصطلحات تستعار للمقاصد:

يتحصل من خلال المطلب السابق أن العلماء لم يتفقوا على ألفاظ محددة في تعريف المقاصد؛ فقد عبر عنها فريق منهم كالغزالي والشاطبي بالمصالح، وفريق ثان كالنخعي من التابعين والفاسي والريسوني من المحدثين بالغاية أو الغايات، وفريق ثالث كابن عاشور واليوبي بالمعاني والحكم، وكان العنوان الأصلي لأول أطروحة «دكتوراه» في عصرنا الحديث في موضوع المقاصد: «الأهداف العامة للشريعة الإسلامية» ثم تمَّ استبدال كلمة الأهداف بالمقاصد[٣] لدى الطبع، وجاء مِنْ بعده[٤] مَنْ عنون لبحثه حول الموضوع بـ «أهداف التشريع الإسلامي». ولو ذهبت لاستقصاء ما كتب من مؤلفات وبحوث ومقالات وغيرها مع عناوينها وموضوعاتها لطال بنا المقام. ولكن يمكن الخلوص إلى أنه لا تناقض ولا تضاد بين جميع هذه الألفاظ إذ كلها تنتمي إلى جنس واحد من المعاني - مع بعض الفوارق البسيطة - وهو العلل والأسباب والحكم والمصالح والغايات والثمرات وما إليها مما سنرى، وإن كان التعبير بالمقاصد هو الذي غلب على الاستعمال قديماً وحديثاً، وعليه

---

(١) ويمكن لمزيد إيضاح وليس على سبيل القيد إضافة «تحقيقاً لمصالح العباد» لكون ما راعاه الشارع واستهدفه لا يكون إلا من أجل تحقيق مصالح العباد في الدنيا والآخرة.

(٢) ولعله أولى من التعبير بـ «عموماً وخصوصاً» -كما في تعريف الدكتور اليوبي السابق الذكر- كي لا يلتبس مع عُموم الشريعة وخصوصها، أو عامِّها وخاصِّها، مما له معان خاصَّة، وليست مُرادة هنا أصلاً.

(٣) أعدها المرحوم الدكتور «يوسف حامد العالم»، وتمت مناقشتها في عام ١٣٨١هـ الموافق لـ ١٩٧١م تحت إشراف الأستاذ الشيخ «عبد الغني عبد الخالق»- من أشهر أساتذة الأزهر الشريف في حينه-.

(٤) وهو الدكتور «محمد حسن أبو يحيى» أحد أساتذة كلية الشريعة في الأردن.

استقر الاتجاه العام لجُلّ الباحثين. ومع هذا فإنه لابد من المرور السريع على هذه المصطلحات للمقارنة بينها، ومعرفة وجه إطلاقها على المقاصد من جهة، وللتنبيه على مظانّ الحديث عن المقاصد من جهة أخرى.

١ - المعاني والمصالح:

المعاني: جمع معنى، وهو إظهار ما تضمنه اللفظ، مِنْ: عنت القِرْبةُ: إذا أظهرت ماءها[١]. ولا شك أن مقصود الألفاظ إظهار مضامينها أي معانيها، ومن هنا العلاقة الجوهرية بينهما، وستتوطد هذه العلاقة بصورة أقوى حين نعرف أن الألفاظ قد لا تساق من أجل ما يتبادر من معانيها لأول وهلة وإنما لمعان أخرى متولدة عنها على سبيل اللزوم أو غيره.

ولما كان مصدر «الشريعة» نصوصاً كانت معاني هذه النصوص وما ينبثق عنها من معان أخرى هي معين «المقاصد». وإذا أردنا أن نستفسر عن ماء هذا المعين لوجدناه المصالح بشتى أنواعها. ومن هنا هذا الجمع بين المعاني والمصالح، فكل ما كان من المعاني من نوع المصالح هو المعني بمقاصد الشريعة. وهذا معنى كلام الأصوليين أن الشريعة تدور حول «جلب المصالح ودرء المفاسد» - كما حقق العز بن عبد السلام[٢] وغيره - وعلى كلٍّ فالتعبير عن المقاصد بالمعاني والمصالح شهير على ألسنة الفقهاء والأصوليين منذ القدم كما في قول الشاطبي: «الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها، وإنما قصد بها أمور أخرى، هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها...»[٣]. ومن قبله الطبري إذ يقول محدداً مقاصد الزكاة: «والصواب من ذلك عندي: أن الله جعل الصدقة في معنيين، أحدهما: سدُّ خلة المسلمين، والآخر: معونة الإسلام وتقويته»[٤].

ويبدو أن استخدام هذا التعبير كان هو السائد قديماً ثم أخذت تحل محله سائر التعابير الأخرى. وهذا ما أشار إليه الغزالي بقوله: «وعلى الجملة: المفهوم من الصحابة اتّباع المعاني، والاقتصار في درك المعاني على الرأي الغالب دون اشتراط درك اليقين»[٥]. ويؤكده ما قاله البزدوي في تعريف أحد أقسام الفقه وهو «معرفة النصوص بمعانيها»[٦]. وقد وضحه شارحه البخاري بقوله: «والمراد من المعاني: المعاني اللغوية، والمعاني الشرعية التي تسمى عللاً. وكان السلف لا يستعملون لفظ العلة، وإنما يستعملون لفظ المعنى، أخذاً من قوله عليه الصلاة والسلام: «لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى معان[٧] ثلاث» أي: علل. بدليل قوله: «إحدى»، بلفظة التأنيث، و«ثلاث» بدون التاء».

---

(١) قاله الراغب الأصفهاني في مفردات القرآن، وأقرّه صاحب القاموس المحيط مادة عني.

(٢) في كتابه «قواعد الأحكام في مصالح الأنام». انظر: ١/ ١١ خصوصاً. والحديث عن المصالح، وعن هذه القاعدة ذو شجون، ولمّا يحن بعدُ وقت تفصيله. راجع: ٤٩١ من هذه الرسالة.

(٣) انظر الموافقات للشاطبي: ٢/ ٢٨٥، وأيضاً ٣/ ١٤٤و١٥٤.

(٤) جامع البيان للطبري: ١٠/ ١١٣.

(٥) شفاء الغليل للغزالي: ١٩٥.

(٦) كشف الأسرار على أصول البزدوي للبخاري: ١/ ٤٧.

(٧) الحديث مشهور قريب من المتواتر: وقد أخرجه البخاري في الدّيات، باب قول الله تعالى: ﴿ أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ...﴾ الآية، حديث:٦٤٨٤، ومسلم في القسامة، باب ما يباح به دم المسلم، حديث:١٦٧٦، وأخرجه سائر الستة- ر: جامع الأصول لابن الأثير:١٠/ ٢١٣-. ومع ذلك لم أجد فيما اطلعت عليه من روايات هذا الحديث هذه اللفظة «معان»، وما استدل به الشارح لا أراه يصلح دليلاً إذ كما يجوز تقديرها بالعلل يجوز بغيرها كالصفات أو الجرائم أو المفاسد وغيرها من الكلمات المؤنثة المناسبة.

٢- العلل والأسباب:

العِلل: جمع عِلَّة، والأسباب جمع سبب، وقد عرف الشاطبي السبب بقوله: «ما وضع مقتضياً لأحكام تشرع لأجله»(١)، وأبان عن المراد بالعلة بقوله: «الحكم والمصالح التي تعلقت بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي، فالمشقة علة في إباحة القصر والفطر. والسفر هو السبب الموضوع سبباً للإباحة [لهذه الرخصة]. فعلى الجملة: العلة هي المصلحة نفسها، أو المفسدة نفسها - لا مظنتها - ظاهرة كانت أو غير ظاهرة، منضبطة أو غير منضبطة. وكذلك نقول في قوله عليه الصلاة والسلام: «لا يقضي القاضي وهو غضبان»(٢) فالغضب سبب، وتشويش الخاطر عن استيفاء الحجج هو العلة. على أنه قد يطلق هنا لفظ السبب على نفس العلة، لارتباط ما بينهما، ولا مشاحة في الاصطلاح»(٣). وقد جاء في «لسان العرب»: «هذا علة لهذا، أي: سبب»(٤).

ويمكن أن نلمح من كلام «البخاري - شارح البزدوي -»، - في الفقرة السابقة- تزايد الاستعمال التدريجي للفظ «العلة» - مروراً باصطلاح الشاطبي الآنف الذكر - إلى أن غلب على: «الوصف الظاهر المنضبط الذي يدور معه الحكم الشرعي وجوداً وعدماً فيكون علامة أو باعثاً على تشريعه باعتباره مظنة للحكمة والمصلحة المقصودة منه»(٥) بينما قصر بعض الأصوليين السبب على: «الوصف الظاهر المنضبط الذي جعل مفضياً إلى الحكم وليس ظاهر المناسبة له [غير مؤثر فيه](٦)» بخلاف العلة حيث تدرك العقول مناسبة ربط الحكم بها وتتعقل تأثيرها فيه.

والحاصل: أن هناك ثلاثة آراء للأصوليين(٧) في الموضوع؛ أوَّلها: يجعل السبب والعلة متمايزين بحيث يكون السبب ما ليس بمؤثر، والعلة ما كان مؤثراً. والثاني: يجعل العلاقة بينهما علاقة عموم وخصوص مطلق فكل علة سبب وليس كل سبب علة، وذلك لشمول السبب للأوصاف المؤثرة وغير المؤثرة واقتصار العلة على المؤثرة. وقد يجعل بعضهم العلة بمعنى السبب وذلك على اعتبار وجود الحكمة في الكل سواء أدركتها العقول أم لا.

---

(١) الموافقات للشاطبي: ١/ ١٨٧.

(٢) أخرجه البخاري في الأحكام، باب: هل يقضي القاضي أو يفتي وهو غضبان، حديث: ٦٧٣٩، ومسلم « في الأقضية باب: كراهة قضاء القاضي وهو غضبان، حديث: ١٧١٧.

(٣) الموافقات للشاطبي: ١/ ٢٦٥.

(٤) لسان العرب لابن منظور وغيره من كتب اللغة مادة: علل. وبيانه أن السبب يطلق على «كل شيء يتوصل به إلى غيره» فهو الوسيلة إلى المقصود، وأما العلة فهي: «اسم لعارض يتغير به وصف المحل بحلوله لا عن اختيار ولهذا سمي المرض علة. وقيل هي مستعملة فيما يؤثر في أمر سواء كان المؤثر صفة أو ذاتاً» وبالمقارنة بين وضعيهما نجد في كليهما معنى الانتقال. ففي السبب: انتقال إلى الأمر المقصود، وفي العلة انتقال من حال إلى حال، ولأجل هذا الوجه جاز استعمال كل منهما بمعنى الآخر عند المناسبة. -كما صرَّح الشاطبي- راجع: كشاف اصطلاحات العلوم والفنون للتهانوي: ٦٢٦، وتخريج الفروع على الأصول للزنجاني: ٣٥١.

(٥) أصول الفقه للخضري: ص٥٦ بتصرف يسير.

(٦) م.س: ص.ن.

(٧) وللفقهاء أربعة آراء ذكرها الغزالي في المستصفى: ١/ ٩٤ وخلاصتها:

١- السبب ما يحصل الشيء عنده والعلة ما يحصل به كحافر البئر والمُردي فيه. وهذا أقربها إلى أصل اللغة.

٢- السبب علة العلة كتسميتهم الرمي سبباً للقتل.

٣- السبب هو العلة مع تخلف وصفها فهو ما يحسن إضافة الحكم إليه ويقابله المحل أو الشرط فملك النصاب سبب للزكاة والحول شرط.

٤- السبب بمعنى العلة وهذا أبعد الوجوه عن وضع اللسان لكنه حسن في العلل الشرعية لأنها لا توجب الحكم بذاتها بل بإيجاب الله تعالى فقد نصب هذه الأسباب علامات لإظهار الحكم فشابهت ما يحصل الحكم عنده.

وهو الرأي الثالث[1].

وأياً ما كانت العلاقة بين السبب والعلة فالذي يهمنا هو إطلاق كثير من الأصوليين لكل منهما على ما يرادف المقصد أو الحكمة من الحُكْم وهو ظاهر في كلام الشاطبي السالف. وقرَّره بالنسبة لمصطلح «العلة» صاحب كتاب «تعليل الأحكام»[2]، وكذلك فعل بالنسبة لمصطلح «السبب» صاحب كتاب «السبب عند الأصوليين»[3].

وكذلك أطلق المتكلمون لفظ «العلة» على معنى المقصد والغاية والحكمة، ولكنهم قيدوها غالباً بلفظ «الغائية» تمييزاً لها عن سائر أقسامها الأخرى عندهم[4].

٣- الغايات والأغراض والأهداف:

لا تحمل هذه الكلمات اصطلاحاً شرعياً مغايراً لمعانيها اللغوية.

وتعني الغاية لغة: مدى الشيء وأقصاه[5] (منتهاه)، ويلاحظ فيها وجود معنى الانتقال(من الأدنى إلى الأقصى)؛ وفي هذا إشارة إلى الارتباط الوثيق بين العلة والسبب والغاية. فالعلة هي الناقل، والسبب هو وسيلة النقل، والغاية هي المقصد المنتقل إليه وهذا ما يسمح بتعاورها واستعمالها في نطاق متقارب، وكذلك بالنسبة للفظين الآخرين؛ فالهدف لغة: كل مرتفع (من بناء أو كثيب رمال أو جبل)، ويطلق على الغرض[6]. وهذا الأخير بمعناه[7] وكلها ترد بمعنى القصد أو المقصد. فقد جاء في لسان العرب: «فهمت غرضك، أي قصدك»[8] وجاء في مقدمة المؤلف لكتاب «النهاية في غريب الحديث»: «إذ كان الغرض والمقصد من هذا التصنيف معرفة الكلمة الغريبة لغة وإعراباً ومعنى...»[9] وكثيراً ما يرد في صلب الكتاب استعمال لفظ «الغرض» بمعنى المقصود، وقد يُعْطَفُ عليه -كما مرَّ على سبيل عطف البيان -. وجاء في «مفردات غريب القرآن»: «الغرض: الهدف المقصود بالرمي، ثم جعل اسماً لكل غاية يُتَحَرَّى إدراكها، وجمعه أغراض»[10]، وجاء في «كشف الظنون»: «الغرض هو الغاية السابقة في الوهم، المتأخرة في الفعل»[11] وكذلك عرفت الغاية

---

(١) علم أصول الفقه لخلاف: ٦٧.

(٢) وهو الأستاذ الدكتور محمد مصطفى الشلبي إذ بعد أن تتبع استعمال مصطلح «العلة» وجده محصوراً في معان ثلاثة:
الأول: ما يترتب على الفعل من نفع أو ضرر...
الثاني: ما يترتب على تشريع الحكم من جلب مصلحة أو دفع مفسدة...
الثالث: وهو الوصف الظاهر المنضبط الذي يترتب على تشريع الحكم عنده مصلحة للعباد... وواضح أن هذه المعاني الثلاثة -ولا سيما الأولان منها- ترادف المقصود من مقاصد الأحكام. راجع كتابه المذكور: ١٣.

(٣) راجع كتاب «السبب عند الأصوليين» للدكتور عبد العزيز الربيعة: ١/ ١٠٠و.

(٤) انظر: المواقف للإيجي مع شرحه للجرجاني: ٤/ ١٠٠، كشاف اصطلاحات العلوم للتهانوي: ٦٢٦ و١٠٣٨.

(٥) لسان العرب: مادة: غيي.

(٦) القاموس المحيط: مادة: هدف.

(٧) مختار الصحاح: مادة: غرض.

(٨) لسان العرب لابن منظور: مادة: غرض.

(٩) النهاية في غريب الحديث لابن الأثير: ١/ ٥.

(١٠) مفردات غريب القرآن للراغب الأصفهاني مادة: غرض. وقد ذهب إلى أن «كمال الشيء حصول ما فيه الغرض منه، فإذا قيل: كمل ذلك، فمعناه: حصل الغرض منه».

(١١) كشف الظنون لحاجي خليفة: ١/ ٣٦، وإذا أطلق الغرض فيراد به عند متأخري المتكلمين العلة الغائية فقد جاء في =

بأنها «علة ذهناً ومعلولة خارجاً»[1].

وبالنتيجة فهذه الكلمات هي من المترادفات القريبة جداً إلى المقاصد ولذا ورد كثير منها في تعريفها[2].

٤- المغازي والحكم والمراد والعِبَر:

وهذه كلمات يُعبَّر بها عن المقاصد أيضاً؛ وأشهرها الحكمة فيقال: هذا مقصوده كذا، أو حكمته كذا، ولا فرق. والحقيقة أن المقاصد بإضافتها إلى الشريعة الإسلامية المنزلة من لدن الحكيم الخبير كانت معين الحكمة بل هي الحكمة ذاتها حتى غدت عَلَماً على «علم أسرار الشريعة» وهذا ما أطلقه الشاطبي على «مقاصد الشريعة». وقد تضافرت آيات عديدة في بيان هذا المعنى منها قوله تعالى:﴿وَاذْكُرُواْ نِعْمَتَ اللهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنزَلَ عَلَيْكُمْ مِّنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُم بِهِ﴾ [البقرة: ٢٣١] وجاء في صفة الرسول ﷺ ووظيفته: ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ [البقرة: ١٢٩]. ولذا درجت على ألسنة الفقهاء والأصوليين كلمة الحكمة ومشتقاتها أو ما بمعناها – من الألفاظ الواردة في ترجمة هذا البند – بمعنى مقصد الشارع أو قصده. منها ما أورده الونشريسي: «... والحكمة في اصطلاح المتشرعين هي المقصود من إثبات الحكم أو نفيه. وذلك كالمشقة التي شرع القصر والإفطار لأجلها»[3]. ومنها قول «ابن فرحون» وهو يحدد مقاصد القضاء: «وأما حكمته: فرفع التهارج، ورد التواثب، وقمع المظالم، ونصر المظلوم، إلخ..»[4].

وقد تتبع أحد الباحثين المعاصرين استعمال لفظ الحكمة عند الأصوليين فلاحظ أنها تطلق عندهم بإطلاقين:

الإطلاق الأول: «هو أن الحكمة هي المعنى المقصود من شرع الحكم، وذلك هو المصلحة التي قصد الشارع بتشريع الحكم جلبها أو تكميلها، أو المفسدة التي قصد الشارع بتشريع الحكم درءها أو تقليلها..».

الإطلاق الثاني: «المعنى المناسب لتشريع الحكم أي المقتضي لتشريعه وذلك كالمشقة...»[5].

وإذا ما دقق الأمر يتحقق أن هذا الإطلاق الثاني يؤول إلى الأول فهو مجاز عنه، وهذا ما نبه عليه قديماً الأصولي الحنفي شمس الدين الفناري بقوله: «أما ما يقال في رخص السفر: إن السبب السفر، والحكمة المشقة وأمثاله، فكلام مجازي. والمراد: أن الحكمة الباعثة دفع مشقة السفر»[6].

أبجد العلوم للقنوجي: « إن المراد بالغرض هو العلة الغائية فإن ما يترتب على فعل يسمى فائدة ومنفعة وغاية، فإن كان باعثاً للفاعل على صدور ذلك الفعل منه يسمى غرضاً وعلة غائية... وذكر المنفعة إنما يجب إن وجدت لهذا العلم منفعة ومصلحة سوى الغرض الباعث وإلا فلا، وبالجملة فالمنفعة قد تكون بعينها الغرض الباعث»:١/ ٨٥.

(١) الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم :للقنوجي:١/ ٤٩.(وهو الجزء الأول من أبجد العلوم).

(٢) را: التعريف المختار للمقاصد: ٣٢.

(٣) المعيار للونشريسي: ١/ ٣٩٤.

(٤) تبصرة الحكام لابن فرحون: ١/ ٨.

(٥) مفهوم الحكمة عند الإمام الشاطبي للدكتور تميم الحلواني: ٥٨و. وقد أكد الشيخ بدران أبو العينين بدران هذا المعنى كما جاء في كتابه «أدلة التشريع المتعارضة ووجوه الترجيح» -٢٤٢- حيث قال: «على أن جمهور الفقهاء كانوا يذهبون في اجتهاداتهم إلى أن ما شرعه الله من أحكام لم يشرعه إلا لمصلحة جلب منفعة لهم، أو دفع مضرة عنهم، فلهذا كانت تلك المصلحة هي الغاية المقصودة من التشريع، وتسمى حكمة». وقال: «أما حكمة الحكم فهي الباعث على تشريعه، والمصلحة التي قصدها الشارع من شرعه الحكم».

(٦) فصول البدائع في أصول الشرائع للفناري: ٢/ ٣٧١.

وأما باقي الكلمات فقد جاء في «لسان العرب»: «ومغزى الكلام مقصده وعرفت ما يُغزى من هذا الكلام أي ما يُراد. والغزو القصد... وما مغزاك؟ أي ما مطلبك؟»[1]. وأما المراد فهو من: الرود وهو الطلب، والإرادة وهي المشيئة. وينقل صاحب "اللسان" عن سيبويه حكايته: «إرادتي بهذا لك أي قصدي بهذا لك»[2].

وقال الدبوسي الحنفي:« الأصل عند علمائنا أن من وجبت عليه الصدقة، إذا تصدق على وجه يستوفي به مراد النص [أي مقصوده] منه أجزأه عما وجب عليه »[3].

وأما العِبَر فهي جمع عِبْرَة وهي كالموعظة مما يتعظ به الإنسان ويعمل به ويعتبر ليستدل به على غيره، والعبرة الاعتبار بما مضى[4]، وجاء في "القاموس": عبَّر عما في نفسه: أعرب، وعبَّر عنه غيرُه أعرب عنه. والاسم العبرة والعبارة... وعبر الكتاب عبراً إذا تدبره ولم يرفع صوته بقراءته»[5]. وأصل العبر: تجاوز من حال إلى حال ومنه التعبير للرؤيا بمعنى العابر من ظاهرها إلى باطنها[6]. فالعبرة إذن من الكلام الانتقال من ظاهر معناه إلى مقصده.

٥- الفائدة والثمرة والنتيجة أو المفاد والحاصل والناتج:

الفائدة: ما أفاد الله تعالى العبد من خير (علم أو مال أو ما شابه) يستفيده ويستحدثه، وجمعها الفوائد[7]. وقد جاء في ((أبجد العلوم)): «الغرض من تدوين العلم أو تحصيله أي: الفائدة المترتبة عليه لئلا يكون تحصيله عبثاً في نظره»[8].

والثمرة: جمع ثمار وهي نتاج الشجر[9] وقد يُكَنَّى به عن أي نتاج فيُسمَّى الولد ثمرة فؤاد أبيه - كما في الحديث[10]-. ولما ذكر صاحب «أبجد العلوم» موانع العلوم وعوائقها عدد منها: «كثرة المصنفات في العلوم، واختلاف الاصطلاحات في التعليم فهي عائقة عن التحصيل» وضرب مثالاً لذلك بكتب العربية وهي من الوسائل، ثم قال: «فكيف تكون في المقصود الذي هو الثمرة»[11] فانظر كيف عبر عن المقصود بالثمرة وأورد

---

(١) انظر مادة: «غزو» في لسان العرب.

(٢) انظر مادة «رود» في لسان العرب.

(٣) تأسيس النظر: ٥٤، وهذا فرع عن بناء الأحكام على مقاصدها -كما سيأتي: را: ٦٥، و١٠٣، وغيرها-.

(٤) انظر مادة «عبر» في لسان العرب.

(٥) انظر مادة «عبر» في القاموس المحيط.

(٦) مفردات القرآن للراغب للأصفهاني: ٣٢٠.

(٧) القاموس المحيط للفيروزابادي. مادة: فود.

(٨) أبجد العلوم للقنوجي: ١/ ٨٥.

(٩) القاموس المحيط للفيروزابادي. مادة: ثمر.

(١٠) النهاية في غريب الحديث لابن الأثير: ١/ ٢٢١. وكذلك ورد فيه في مبايعة الإمام: «فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه» أي خالص عهده - ١/ ٢٢١ -، والحديث المشار إليه أعلاه أخرجه الترمذي في الجنائز، باب: فضل المصيبة إذا احتسب، حديث: ١٠٢١، وقال عنه: حسن غريب. وأخرجه ابن حبان في صحيحه: ٧/ ٢١٠، حديث: ٢٩٤٨ عن أبي موسى الأشعري قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا مات ولد العبد المؤمن قال الله لملائكته: قبضتم ولد عبدي. قالوا: نعم. قال: قبضتم ثمرة فؤاده...» الخبر.

(١١) أبجد العلوم للقنوجي: ١/ ٢٣٨.

في موضع آخر أن «النتيجة» هي: «المقصود الأقصى...»[1].

وأما الحاصل فقد جاء في ((القاموس المحيط)) أن: «الحاصل من كل شيء: ما بقي وثبت وذهب ما سواه»[2]، وزاد في ((لسان العرب)) أنه يكون من الحساب والأعمال ونحوها كما أورد أن «تحصيل الكلام رده إلى محصوله»[3] وجاء في ((مفردات الراغب)): «التحصيل: إخراج اللب من القشور كإخراج الذهب من حجر المعدن، والبر من التبن. قال تعالى:﴿وحُصِّلَ ما في الصُّدُورِ﴾ [العاديات: ١٠] أي أظهر ما فيها»[4]. وبه يتبين سر التعبير بالحاصل عن المقصود.

حصيلة هذا المطلب:

إن هذا التنوع الثَّرَّ في التعبير عن المقاصد يكشف أموراً عدة منها:

١- ولعله أهمها: من المناسب جداً في مباحث المقاصد بوجه عام إيراد المعاني والمصالح، والعلل والأسباب، والحكم والمناسبات، والعبر والثمرات لأي حكم أو مقصد شرعيَّيْن وخاصة إن كانا كُلِّيَّيْن[5].

٢- أهمية المقاصد بحد ذاتها لدرجة أنه قلما يخلو كتاب في الفقه أو الأصول أو التفسير من إيراد شيء منها قَلَّ أو كَثُرَ. وما ذاك في الحقيقة إلا لأنها تعكس فلسفة الشريعة الإسلامية بِرُمَّتها، وتنسج مبادئها الكبرى؛ ومن ثَمَّ فإن جميع مناهجها تنبثق عنها، وتتفرع منها، وتدور حولها[6].

٣- على الرغم من قاعدة:«لا مُشاحَّة في الاصطلاح»؛ فإنَّ الاصطلاح على لفظ معين في تحديد معنى ما سوف يؤدي بالضرورة إلى الحد من الكثرة في التعابير عن هذا المعنى، وقد يقصرها إلى تعبير واحد هو المصطلح الموضوع له فيما إذا اتفق الجميع على استعماله، وهذا ما لمسنا عكسه ونقيضه في لفظ «المقاصد». فهل يدل هذا على عدم الاتفاق قديماً وحديثاً على اعتماد هذا اللفظ مصطلحاً للمقصود منه؟. هذا ما تبين لي. وإن كنت أقترح الاقتصار عليه، واستعماله عَلَماً على موضوعه تسهيلاً لتحصيل هذا العِلْم. وهذا ما سأحاول التزامه في هذه الرسالة. وشفيعي في هذا الموضوع أمور عدة أهمها:

أ- يمكن أن يغني عن جميع الألفاظ السابقة بخلاف غيره من الألفاظ.

ب- قدم هذا الاصطلاح منذ الغزالي وشيخه الجويني بل من قبلهما وإن كان قد شهره الشاطبي.

جـ- استقرار معظم الباحثين المعاصرين عليه.

٤- صعوبة الاستقراء التام والإلمام الشامل بموضوع مقاصد الشريعة الإسلامية وخاصة منها الخاصة.

المطلب الثالث: حقيقة المقاصد وضوابطها:

لقد ثبت لي - بعد البحث - أن «المقاصد» على عمومها لا يشترط فيها بالضرورة ما اشترطه الأصوليون

---

(١) م.س: ١/ ٨٨.

(٢) القاموس المحيط للفيروزأبادي: مادة: حصل.

(٣) لسان العرب لابن منظور: مادة: حصل.

(٤) مفردات القرآن للراغب الأصفهاني: ١٢١.

(٥) ولا يُعدُّ هذا بحالٍ استطراداً لا مسوغ له، بَلْهَ أن يُعَدَّ خروجاً عن الموضوع. ومن هنا ورد في متن الرسالة أو حواشيها الكثير من هذه الإيرادات؛ ر- مثلاً-: التأصيل العقلي للشرع:١٤٦و.

(٦) سنرى في الفصل الثاني مصداق ذلك لأن خير ما يُعبِّر عن مناهج الشريعة وفقهها هو أصولها وفروعها وخصائصها.

في «العلة» من وصف ظاهر منضبط يكون مناط الحكم، لأنها أوسع في الحقيقة من مصطلح «العلة». وهذا ما لمسناه بوضوح من خلال سعة التعابير وكثرتها التي تطلق على المقاصد؛ وذلك على الرغم مما تفرع عن لفظ «العلة» من مصطلح «تعليل الأحكام». وهو بمعناه العام ومقصوده الأصلي: «إناطة أحكام الشريعة بجلب المصالح ودرء المفاسد» لأنه مشتق من العلة بمعنى المصلحة أو الحكمة وهذا هو معناها المشهور والذي أحيا استعماله الشاطبي[1] من قبل أن تستخدم مصطلحاً خاصاً يمثل أحد أركان القياس- وهو: «المعنى الجامع بين الأصل والفرع الذي يشترط فيه الظهور والانضباط حتى تتم التعدية بينهما»[2] -. ولا يتعين مثل هذا في عموم المقاصد[3].

ولا أرى أنه يصلح في التعرف على حقيقة المقاصد وتحديد ضوابطها لعمومها سوى ما اشتركت فيه جميع الألفاظ التي وردت في المطلب السابق حين يُعبَّر بها عن المقاصد بالإضافة إلى لوازم ذلك المنطقية.

وبالعودة إليها يتحصل لنا هذا المعنى المشترك وهو مؤلف من العناصر التالية مرتبة حسب عمومها:

١ - المقاصد: معان وأوصاف فهي ليست ذوات،أو جوامد،أو أسماء،أو ما شابه ذلك. وهذا بدهي بل لا يصلح للمقاصد أي معنى ووصف بل الأصل فيها المعاني الحقيقية،والأوصاف العرفية العامة. وقد يتجاوز هذا الأصل إلى معان قريبة منه[4].

وبالجملة فقد قرر جمهور الأصوليين: «أن التعليل يكون بالوصف الظاهر المنضبط سواء أكان معقولاً كالرضا والسخط الظاهرين أم محسوساً كالقتل والسرقة، أم عرفياً كالحسن والقبح»[5]. ويترتب على هذا أن الأوهام والتخيلات، ومن باب أولى الأساطير والخرافات لا يعد شيء منها بصالح لأن يعَلَّلَ بِهِ أو يُعَدَّ مقصداً شرعياً[6].

---

(١) الموافقات للشاطبي. انظر على سبيل المثال: ١/ ٢٦٥.

(٢) قارن بها في إرشاد الفحول للشوكاني: ٣٥١. وللعلة تعاريف كثيرة سبق ذكر بعضها- ر: ٣٤-. ومنها: «ما شرع الحكم عنده لحصول الحكمة - من- جلب مصلحة أو تكميلها أو دفع مفسدة أو تقليلها»، ر: تيسير التحرير لأمير بادشاه: ٣/ ٣٠٢. وهو قريب من مصطلح الشاطبي.

(٣) وقد نبَّه لذلك أحد الباحثين المعاصرين فقال: «والحقيقة أننا لو أردنا أن نضع لمصطلح التعليل مرادفاً واضحاً، يناسب موضوع المقاصد، ويبعد بنا عن الجدل الذي دار ذات يوم حول مسألة التعليل لكان هذا المرادف هو: مصطلح «التقصيد» لأن تعليل الأحكام - في حقيقته - هو تقصيد لها. أي تعيين لمقاصدها. فالتعليل يساوي التقصيد».- ر: نظرية المقاصد عند الشاطبي للدكتور أحمد الريسوني: ٢٥؛ وقد نبه المؤلف إلى استعمال الشاطبي لمصطلح «التقصيد» مرة واحدة، وإن كان ذلك في سياق مختلف قليلاً عما نحن فيه-.

(٤) ويُقصد بالمعاني الحقيقية الحقائق التي تدرك العقول السليمة ملاءمتها للمصلحة أو منافرتها لها. أي تكون جالبة نفعاً عاماً أو ضرراً عاماً؛ إدراكاً مستقلاً عن التوقف على معرفة عادة أو قانون كإدراك كون العدل نافعاً وكون الاعتداء على النفوس ضاراً. وأما الأوصاف العرفية العامة فهي ناشئة عن تجربة ملاءمتها لصلاح الجمهور كإدراك كون الإحسان معنى ينبغي تعامل الأمة به وكون عقوبة الجاني رادعة له ولغيره عن العود إلى مثل الجناية، وكإدراك أن ضد ذينك يؤثر ضد أثريها. وأما القريب مما سبق فهي المعاني الاعتبارية أو العرفية الخاصة المشتملة على تحصيل صلاح عام أو دفع ضر كذلك -عند أمة من الناس- كاعتبار الرضاع سبباً لتحريم التزوج بالأخت منه، ومعاملته معاملة النسب في ذلك، وكاعتبار القرشية في الخلافة.- باختصار عن: مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور:٥١-٥٣-.

(٥) أصول الفقه الإسلامي للدكتور وهبة الزحيلي: ١/ ٦٤٩.

(٦) ولهذا أبطل الإسلام أحكام التبنِّي، ونسخ اعتباره لكونه شيئاً وهمياً، ونسخ العرف الذي كان قد جرى باعتباره كالبنوة -الحقيقية- في آثاره في الجاهلية وأول الإسلام.- ر: م.ق.س:٥٤-.

٢- **هذه المعاني والأوصاف** التي تعد جنس المقاصد تدور - في نوعها - حول الحكمة والقيم الحميدة والمصالح الحقيقية التي تشهد لها الفطر الصافية والعقول السليمة. ويترتب على هذا أن أي معنى لا ينتمي إلى هذا النوع فالأصل فيه أنه ليس من مقاصد الشريعة؛ فإن جاء في الشريعة ما يدل عليه قطعنا أنه في مرتبة متدنية من المقاصد، وأنه يدور - بدوره - حول مقصد أعلى هو الأصل ومن ذلك كثير من علل القياس عند الأصوليين كالسفر والمرض وغيرها؛ فإنما هي مظان للعلة الحقيقية للأحكام وهي رفع المشقة والحرج جيء بها لضبط تعاملات الناس والتسهيل عليهم في معرفة أحكام الشريعة وتطبيقها[1].

٣- **هذه الحكم والقيم والمصالح**: هي المعبرة عن إرادة الشارع وهدفه من تشريع أحكامه، وهي مقتضى حكمته وعدله ورحمته وفضله - وهذا ما يميزها عن سائر ما قد يتواضع عليه العقل الإنساني من قيم وفضائل-؛ ولذا فهي تمثل علل الأحكام الشرعية. وبالتالي فكل ما يصلح تعليلاً للحكم - بمعناه العام - فهو مقصد وما لا فلا، ومنه تفرع المبدأ العام في اعتبار المصلحة. ويترتب على هذا عدم إناطة الأحكام الشرعية بأسماء الأشياء أو أشكالها الصورية غير المستوفية للمعاني الشرعية التي هي مناط أحكامها[2].

وهكذا نهج الشارع؛ فمن ذلك ما أنذر به النبي ﷺ واستنكره من «مشرب أناس من أمته - في آخر الزمان - الخمر يسمونها بغير اسمها وأكلهم الربا يسمونه بغير اسمه»[3]. وكما كان تغيير الاسم غير مؤثر في تحليل الحرام كذلك لا يكون مؤثراً في تحريم الحلال، ومن هذا الأخير نهي الشارع عن الانتباذ في الحنتم والمقيَّر والمُزفَّت وأمثالها[4]،وهي أنواع من الجرار تتسارع فيها عملية الاختمار وليس ذلك لمجرد الأسماء.

وبذلك نخلص إلى أن الأسماء الشرعية إنما تعتبر باعتبار مطابقتها للمعاني الملحوظة شرعاً في مسمياتها عند وضع المصطلحات الشرعية، فإذا تغير الاسم لم يكن لتغيره اعتبار، وعلى العكس إذا تغير المسمى.

وعلى مثل هذا النهج فَلْيَسِر الفقيه وَلْيُجْرِ قياسه[5].

---

(١) وسيأتي مزيد بسط لهذا الموضوع مع الدليل والبرهان من خلال تعيين المقاصد العامة والكلية للشريعة والاستدلال عليها.

(٢) وفي هذا يقول ابن عاشور: «وإنما حق الفقيه [أي الواجب عليه] أن ينظر إلى الأسماء الموضوعة للمسمى أصالة أيام التشريع وإلى الأشكال المنظور إليها عند التشريع من حيث إنها طريق لتعرف الحالة الملحوظة وقت التشريع لتهدينا إلى الوصف [والمعنى] المرعي للشارع. ومن هنا قد يتسرب الخطأ إلى بعض الفقهاء كمن أفتى بقتل المشعوذ باعتبار أنهم يسمونه سحَّاراً مغمضين أعينهم عن تحقيق معنى السحر الذي ناط الشارع به حكم القتل. وقد كان أول معانيه يومئذ عبادة الجن وتجنب التوحيد أي الكفر مع الفساد، وهذا غير اللهو والإغراب الذي يقوم به بعض المشعوذين وهواة السيرك في أيامنا بغض النظر عما يستحق هؤلاء من تعزير حين يخالفون. وهكذا يتوجب على الفقيه إذا تكلم عن السحر أو سئل عنه أن يبين أو يستبين صفته وحقيقته، وأن لا يفتي بمجرد ذكر اسم السحر؛ فيقول يقتل الساحر ولا تقبل توبته فإن ذلك عظيم».- ر: مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور: ١٠٥-.

(٣) الحديث له روايات متعددة. انظرها في: «إعلام الموقعين» لابن القيم: ٣/ ١٢٨. وقد أخرج بعض رواياته النسائي وأبو داود وابن ماجه. انظر: جامع الأصول لابن الأثير: ٥/ ١١٧. وصححه محققه.

(٤) الحديث في صحيح البخاري أخرجه في غير ما موضع منها في الإيمان، باب أداء الخمس من الإيمان، حديث:٥٣، وفي صحيح مسلم أخرجه في الإيمان أيضاً، باب الأمر بالإيمان، حديث: ٢٣.

(٥) ولم يزل الفقهاء يتوخون التفرقة بين الأوصاف المقصودة للتشريع وبين الأوصاف المقارنة لها التي لا يتعلق بها غرض الشارع ويسمونها الأوصاف الطردية أو الاتفاقية حتى ولو كانت غالبة على الحقيقة الشرعية مثل الكون في البرية في حقيقة الحرابة فإن ذلك أمر غالب وليس هو مقصود الشارع. فلذلك أفتى حذاق الفقهاء باعتبار حكم الحرابة في المدينة إذا كان الجاني حاملاً للسلاح ومخيفاً =

تُعَدُّ العناصر السالفة لب المقاصد الشرعية وجوهرها. وأما ضوابطها فيمكن استنتاجها من خلال اللوازم المنطقية لها. وفيما يلي أستعرضها باختصار :

١ - **الثبوت**: والمراد به أن تكون تلك المعاني مجزوماً بتحققها، أو مظنوناً ظناً قريباً من الجزم. فلا يُشتَرَط القطع كما لا يُؤْبَه بما ليس بثابت. فمقصد التيسير ورفع الحرج معتبر، ولكن رفع المشاق المعتادة غير معتبر.

٢- **الظهور**: والمراد به الوضوح بحيث لا يختلف الفقهاء في تشخيص المعنى، ولا يلتبس على معظمهم بمشابهة. وهو ضابط مُهمّ؛ وأكثر ما يتجلى في المقاصد العامة لأن تضافر الأحكام وإشارتها إلى مقصد معين كاف في ظهوره وتحويله إلى مقصد عام. مثل: حفظ النسب.

٣- **الاطِّراد**: والمراد به ألا يكون المعنى مختلفاً باختلاف ظروف الزمان والمكان وأحوال الأقطار والقبائل والأعصار، مثل: وصف الإسلام.

٤- **الانضباط**: والمراد به أن يكون للمعنى حد معتبر لا يتجاوزه ولا يقصر عنه، بحيث يكون القدر الصالح منه لأن يُعَدَّ مقصداً شرعياً قدراً غير مشكك؛ مثل: حفظ العقل؛ إلى القدر الذي يخرج به العاقل عن تصرفات العقلاء الذي هو المقصد من مشروعية إقامة الحد أو التعزير بالضرب عند تناول المُسْكِر[١].

بقي أن أنوه إلى ملاحظتين مهمتين:

الملاحظة الأولى: ليست هذه الضوابط على وزان واحد من الاعتبار في جميع المقاصد بالنظر إلى أنواعها المختلفة - كما سنرى[٢]-؛ وبالتالي فالضوابط الثلاثة الأولى تتجلى بنحو أوضح وأقوى في المقاصد العامة الكلية حتى يمكن قصر ضوابطها الفعلية عليها. بينما الضابط الرابع أكثر ما يتجلى في المقاصد الخاصة والجزئية. وهذا واضح فالمعاني العامة (ومنها المقاصد العامة أو الكلية) أقل انضباطاً من الخاصة، وكما هو معروف فالخاص يحوي العام وزيادة، كالمقيد بالنسبة للمطلق[٣].

الملاحظة الثانية: هناك خصائص لمقاصد الشريعة قريبة الصلة بما سبق، لكنني آثرت إرجاء الحديث عنها إلى مبحث علاقتها بخصائص الشريعة ككل، لأنها أقرب إليها[٤].

لأهل المدينة. وهذا ما يسمى في اصطلاحهم بـ «تنقيح المناط». ولذلك يقول فقهاء المالكية: «إن صيغ التبرعات قد يستعمل بعضها في بعض فالعمرى المعقبة تصير إلى معنى الحبس، والحبس المجعول فيه شرط البيع يؤول إلى معنى العمرى، والصدقة المشروط فيها حق تؤول إلى الهبة، والعطايا المشروط فيها تصرف المعطي في المعطى على موته [طيلة حياته] تؤول إلى الوصية وإن سموها حبساً أو هبة أو عمرى». وقالوا: «إذا قال ولي المرأة: وهبت فلانة إليك بمهر كذا، كانت تلك صيغة نكاح ولو سماها هبة». وبناء على مثل هذا بنى الفقهاء قاعدتهم: «العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني». - نقلاً عن مقاصد ابن عاشور: ١٠٦-.

(١) را: هذه الضوابط في: م.س: ٥٢.

(٢) ر: المبحث التالي: ٤٢و.

(٣) انظر ما رتب صاحب «الفروق» على هذا المعنى: ١/ ٢٠٩.

(٤) ر: ٢٢٤و.

المبحث الثاني
أقسام المقاصد وبيان مراتبها

تمهيد:

للعلماء اعتبارات عديدة في تصنيف المقاصد، وقد تطرقوا من خلالها إلى الحديث عن أقسامها المتعددة؛ وفي المطالب الآتية أتناول زبدة كلامهم حول أقسام المقاصد مع التركيز في تعريف كل قسم على جهة تميزه.

المطلب الأول: أقسام المقاصد من حيث العموم والخصوص (أو الكلية والجزئية):

١ - **المقاصد العامة:** هي: «المقاصد الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها بحيث لا تختص في حكم واحد من أحكام الشريعة أو باب معين من أبوابها؛ فيدخل فيها أوصاف الشريعة الكلية وغايتها العامة»[١].

وهذه المقاصد عديدة منها ما اشتهر بالمحافظة على الكليات الخمس (الدين والنفس والعقل والنسل والمال)[٢]. وهي تُكوِّن عمدة بحوث هذه الرسالة[٣].

٢- **المقاصد الخاصة:** وتعرف بمقابلة سابقتها فهي: «المقاصد الملحوظة للشارع في حكم واحد من أحكام الشريعة أو باب معين من أبوابها». وقد يقسمها بعض العلماء إلى قسمين بحسب ما سبق في تعريفها فيسمي مقاصد باب من أبواب الشريعة أو مجال معين منها بالمقاصد الخاصة، ويسمي المقاصد المتعلقة بحكم واحد من أحكامها، أو بمسألة معينة منها بالمقاصد الجزئية[٤].

وقد يُطلق على مجموع هذه المقاصد الأخيرة اسم المقاصد الجزئية على اعتبار ما تقدم مقاصد كُلِّية؛ إما باعتبار جميع الشريعة، وإما باعتبار جميع مسائل باب من أبوابها[٥].

واستقصاء هذه المقاصد يطول[٦]؛ فمنها مقاصد العبادات، أو المعاملات، أو العقوبات، أو مقاصد إحداها كالصلاة، أو العقود، أو الحدود، أو مقاصد أحد أبوابها كصلاة الجمعة، أو البيع، أو السرقة، وهكذا... . وكلها مندرج تحت المقاصد الخاصة. وأما ما يندرج تحت المقاصد الجزئية فكحكمة الوضوء، وغاية التسمية على الذبيحة، وهدف المهر في عقد النكاح، وعلة المماثلة في القصاص وأمثالها.

٣- **نتيجة:** نخلص مما سبق إلى أن مقاصد الشريعة بعضها أعم من بعض. وإذا أمكننا القول إن أهمية المقصد تابعة لمدى مراعاة الشارع له في أحكامه، فما روعي في جميع الأحكام مُقدَّم على ما روعي في بعضها،

---

(١) بتصرف يسير عن مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور: ٥١.

(٢) هناك عدة كتب حديثة قد أفردت هذه المقاصد بالبحث، وحملت عنوانها- يرجع إليها في قائمة المصادر- ونظراً لأن رسالتي تتناول الموضوع نفسه ،وتحمل قريباً من العنوان نفسه فأرجو أن تكون معالجتي للموضوع على نحو متميز -إن شاء الله تعالى-.

(٣) انظر الباب الثاني: ١٣٩ وما بعد.

(٤) وهذا منحى «ابن عاشور» في كتابه «مقاصد الشريعة الإسلامية»: ١٤٣ وما بعد. والعودة إليه لازمة لمن أراد مزيد تفصيل وأمثلة.

(٥) وهذا منحى «الشاطبي» في كتابه «الموافقات»: انظر مثلاً: ٢/ ٥١، ٣/ ١٠٤.

(٦) وقد عنيت بها معظم كتب الفقه، والتفسير (خاصة تفسير آيات الأحكام)، والحديث (خاصة شرح أحاديث الأحكام)، مع الإشارة بوجه خاص إلى الكتب التي تحدثت عن محاسن الإسلام وحكمة شريعته وسمو أحكامها ككتب الغزالي وابن عبد السلام وابن تيمية وابن القيم، ومن المتأخرين الشيخ الدهلوي وبالأخص كتابه «حجة الله البالغة»، وغيرهم كثير.

نكون قد حصلنا على نتيجة مهمة، وهي أن المقاصد العامة للشريعة تحتل مقام الصدارة من حيث الأهمية بالنسبة لسواها كما سنبني على هذه النتيجة ذاتها في ترتيب المقاصد العامة بالنسبة لبعضها[1].

المطلب الثاني: أقسام المقاصد من حيث الأصالة:

وقد اشتهر بالتركيز على هذا التقسيم شيخ المقاصد أبو إسحاق الشاطبي، وخلاصة تقسيمه أن هناك مقاصد أساسية للشريعة، غالباً ما يعبر عنها بأوامر ابتدائية صريحة. ومقاصد أخرى ثانوية بالنسبة للأولى ومكملة لها، غالباً ما يعبر عنها بأوامر تبعية ضمنية؛ فقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِي لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [الجمعة: ٩]. فيه الأمر الأول: ﴿فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللهِ﴾ أمر ابتدائي مقصود بالقصد الأول مضمنه قصد الشارع إلى تحقيق المأمور به. بينما الأمر الثاني: ﴿وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ - وهو نهي من حيث المعنى - ليس أمراً ابتدائياً بل هو أمر تبعي قصد به تعضيد الأمر الأول فهو مقصود بالقصد الثاني، فلا يصح أن يستدل به على قصد الشارع إلى منع البيع بخلاف الأمر الأول[2]. وقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ [آل عمران: ٩٧] صريح في الأمر بالحج فهو مقصود بالقصد الأول، وأما الأخذ بمستلزماته والقيام بها فهو أمر ضمني مقصود تبعاً[3].

والخلاصة أن المقاصد نوعان:

١- **المقاصد الأصلية:** وهي: «المقاصد الأولى والأساسية للشريعة سواء في كلياتها أو في جزئياتها»؛ وهي تمثل الهدف الأول والغاية العليا من الأحكام سواء على نطاق مجموعها أو في حدود أفرادها.

٢- **المقاصد التبعية:** وتعرف بمقابلة سابقتها إذ جاء ترتيبها في الرعاية تالياً لها حيث لم يقصد الشارع إليها ابتداء فهي كالمكملة والخادمة للمقاصد الأصلية.

وفيما يلي بعض الأمثلة التوضيحية[4]:

❁ **النكاح:** «فإنه مشروع للتناسل على القصد الأول، ويليه طلب السكنى، والازدواج، والتعاون على المصالح الدنيوية والأخروية من الاستمتاع بالحلال، والنظر إلى ما خلق الله من المحاسن في النساء، والتجمل بمال المرأة، أو قيامها عليه وعلى أولاده منها، أو من غيرها، أو إخوته، والتحفظ من الوقوع في المحظور من شهوة الفرج ونظر العين، والازدياد من الشكر بمزيد النعم من الله على العبد، وما أشبه ذلك؛ فجميع هذا مقصود للشارع من شرع النكاح فمنه منصوص عليه أو مشار إليه، ومنه ما علم بدليل آخر ومسلك استقري من ذلك المنصوص. وذلك أن ما نص عليه من هذه المقاصد التوابع، هو مثبت للمقصد الأصلي، ومقو لحكمته، ومستدع لطلبه وإدامته، ومستجلب لتوالي التراحم والتواصل والتعاطف الذي يحصل به مقصد الشارع الأصلي من التناسل، فاستدللنا بذلك على أن كل ما لم ينص عليه مما شأنه ذلك مقصود للشارع أيضاً»[5].

---

(١) انظر تمهيد الباب الثاني من هذه الرسالة: ١٤٠، وراً: مراتب المقاصد: ٤٨و.

(٢) الموافقات للشاطبي: ٢/ ٣٩٣، وسيأتي مزيد بسط لهذا المقام في المبحث الثالث عن «مسالك المقاصد».

(٣) نظرية المقاصد عند الشاطبي للريسوني: ٢٩٨. وفيه تفصيل لمن أراد المزيد.

(٤) وانظر مزيداً منها: ٦٦و.

(٥) الموافقات للشاطبي: ٢/ ٣٩٦.

۞ **المكروه والمندوب:** «فالمكروه إذا اعتبرته مع الممنوع كان كالمندوب مع الواجب [أي كالتابع]، وبعض الواجبات منه ما يكون مقصوداً وهو أعظمها [مقصود أصلي]، ومنه ما يكون وسيلة وخادماً للمقصود كطهارة الحدث، وستر العورة، واستقبال القبلة، والأذان للتعريف بالأوقات وإظهار شعائر الإسلام؛ مع الصلاة»[(١)].

۞ **العزيمة:** تمثل المقصد الكلي الأصلي للتشريع بينما تأتي الرخصة في مواطن الحرج قصد رفعه فهي مقصد جزئي عارض بالنسبة للأولى، ومن هنا كانت «العزائم مطردة مع العادات الجارية والرخص جارية عند انخراق تلك العوائد [استثنائية]»[(٢)].

٣- ملاحظتان ونتيجة:

٣-١ - الملاحظة الأولى:

ذكر الشاطبي في مواضع كثيرة من "الموافقات"[(٣)] أن هناك مقاصد أصلية وتبعية، وقد حدَّد الأولى -في بعض سياقاته- بأنها «التي لاحظ فيها للمكلف وهي الضروريات المعتبرة في كل ملة»[(٤)] ثم بين انقسامها بدورها إلى: «ضرورية عينية وضرورية كفائية»[(٥)] وعرَّف المقاصد الثانية وهي التبعية بأنها التي «روعي فيها حظ المكلف»[(٦)]؛ وأراد بنفي الحظ إلزام المكلف بها شاء أم أبى، واستدل على ذلك بأنه: «ولو فرض اختيار العبد خلاف هذه الأمور لَحُجِرَ عليه، ولَحِيلَ بينه وبين اختياره، فمن هنا صار فيها مسلوب الحظ»[(٧)].

وهذا غير مُسَلَّم من عدة نواحٍ[(٨)]، ولم أجد من نبَّه عليه ممن درس المقاصد سواء عند الشاطبي أو بصورة عامة.

---

(١) م س: ١/ ١٥٢.

(٢) م.س: ١/ ٣٥٣. وعند الأصوليين؛ العزيمة: "ما شرعه الله لعامة عباده من الأحكام ابتداء"، والرخصة: "ما ثبت على خلاف الدليل لعذر" - ر: الإحكام للآمدي: ١/ ١٢٢، ونهاية السول للإسنوي: ١/ ٨٧-.

(٣) منها ما سبق ذكره، وانظر أيضاً م.س: ٣/ ٢١١ و٢١٦.

(٤) م.س: ٢/ ١٧٦.

(٥) م.س: ص.ن.

(٦) م.س: ٢/ ١٧٨.

(٧) م.س: ص.ن.

(٨) وأهم هذه النواحي:

أ- إن المقاصد الأصلية - وحسب تعريفها السابق - تكون في الضروريات وفي سواها بل قلّما يخلو حكم شرعي أو دليل من مقصد أصلي وآخر تبعي. ومما قرره الشاطبي ذاته أن: «المقاصد الضرورية أصل للحاجية والتحسينية» - الموافقات: ٢/ ١٦- ولعله من هنا أطلق عليها اسم «المقاصد الأصلية» - فهو حق ويضفي بالنتيجة ثوب النسبية على هذا التقسيم ومفهوميه وذلك حسب الاعتبار فحينما يكون الحديث عن رتب المقاصد بالنسبة لبعضها صح هذا الإطلاق، وحينما يكون الحديث عن طبيعة المقاصد من حيث إرادة الشارع لها وقصده إياها فالصواب ما سبق بيانه وتكون المقاصد الضرورية من المقاصد الأصلية بهذا الاعتبار.

ب- يمكن التحفظ على تعريف المقاصد الأصلية أو الضروريات بأنها التي لاحظ فيها للمكلف بمعنى إلزامه بها لأن الحاجات والمندوبات وحتى المباحات لها مقاصد أصلية ولا يشترط فيها إلزام المكلف بها. وبالمقابل فقد ذكر الشاطبي ذاته: «قد تحصل إذن أن الضروريات ضربان: أحدهما: ما كان للمكلف فيه حظ عاجل مقصود،... والثاني: ما ليس فيه حظ عاجل مقصود» -الموافقات: ٢/ ١٨٠-. وبمعنى آخر فالتعريف غير جامع ولا مانع - حسب تعبير المناطقة -، والأَوْلى في تعريف الضروريات ما ذكره الشاطبي ذاته في مفتتح حديثه عن المقاصد مما سيأتي في موضعه - انظر: ٤٧ من هذه الرسالة-.

ج- إن التعبير عن الخِيَرَة بالحظ، وعن الإلزام بنفي الحظ وإن كان مجرد اصطلاح لفظي إلا أنه موقع في اللبس حين يفهم من الحظ ما يتبادر منه وهو النصيب الشخصي العائد للمكلف من كل مصلحة وهو حاصل سواء في الضروريات أو
=

٣-٢- الملاحظة الثانية:

أشار الشاطبي مراراً إلى أن هناك تداخلاً وتكاملاً بين المقاصد الأصلية والتبعية، وانتهى إلى أن: «ما ليس فيه للمكلف حظ بالقصد الأول، يحصل له فيه حظه بالقصد الثاني من الشارع، وما فيه للمكلف حظ بالقصد الأول يحصل فيه العمل المبرأ من الحظ»[١]. ومن أمثلة ذلك أن: «المكلف حين يعمل على حفظ نفسه ونسله [وهما من المقاصد الأصلية التي لم يراع فيها حظُّه - حسب اصطلاح الشاطبي-] يجني في الوقت نفسه متعاً وحظوظاً تعتبر من قبيل المقاصد التبعية. بل حتى العبادات - وهي أبعد التكاليف عن مراعاة الحظوظ - فإنها تحقق - إلى جانب المقصد الأصلي منها - فوائد تبعية من قبيل الحظوظ كراحة النفس وثقة الناس. وفي الجانب الآخر فإن جميع الحظوظ والنعم والمتع التي أذن فيها الشارع داخلة في حفظ الضروريات أي المقاصد الأصلية [أي تتحقق - هذه الأخيرة (وهي التي لا حظ للمكلف فيها)- من خلالها]»[٢].

٣-٣- النتيجة:

سواء أكانت المقاصد الأصلية هي الضروريات ذاتها أو متضمنة لها؛ فهي الأصل لسواها. ومن هنا كانت المقاصد العامة للشريعة الإسلامية التي تُعَبِّر عن هذه الضروريات أصلاً ينضوي تحته جميع المقاصد الخاصة أو الجزئية لجميع أحكام الشريعة وأدلتها حتى إنه ينبغي التوقف عن اعتماد أي مقصد لحكم أو دليل لا تتوفر فيه هذه الخاصية.

المطلب الثالث: أقسام المقاصد من حيث التوقيت والدوام:

من المسلَّم به أن من خصائص هذه الشريعة عمومها وشمولها وخلودها ولذا كان الأصل في أحكامها ومقاصدها الديمومة والثبات. وهذا ينعكس بنحو مباشر وأولوي على المقاصد إذ قد يُتَساهل في الفروع والوسائل - وخاصة من حيث القابلية للتغيير - ما لا تحتمل مثله الأصول والغايات.

ومع ذلك فلا يسع المطَّلع إلا الاعتراف بقابلية بعض أحكامها للتغير والتكيف مع الواقع بكل حيثياته المتبدلة، وتكييفه بآن واحد للوصول إلى مستوى مقاصدها السامية، ولا أَدَلَّ على هذا من النسخ الذي عرفته هذه الشريعة إبَّان تنزلها، مما يعني بداهة أن الأحكام المنسوخة (وكثيراً من مقاصدها بالتبعية) قد خرج عن أصل الثبات والاستمرار إلى طابع المرحلية والتوقيت المحدد. وبِغَضِّ النظر عن تحقيق هذه المسألة — التي تندرج تحت صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان - أضحى من السهل القول بوجود نوعين من المقاصد:

١- **المقاصد الدائمة المستمرة:** وتشمل مقاصد الشريعة العامة أو الكلية، ومقاصد نصوصها المحكمة[٣] غير المنسوخة.

٢- **المقاصد المؤقتة أو المرحلية:** وهي المقاصد التي تراعي الواقع (ظروف الزمان والمكان والعوائد والأصول) حينما لا يكون مطابقاً للمثال. ومن أشهر أمثلتها: تقليل الشر (أو الحرام أو المسكر في الآية الآتية) حينما لا يمكن استئصال شأفته تماماً. وهو فحوى قوله تعالى:﴿لا تَقْرَبُواْ الصَّلاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَى﴾[النساء:٤٣]

الحاجيات أو التحسينيات وللمكلف حصراً لأن الله سبحانه وتعالى غني عن العالمين- بل إن حظ المكلف من الضروريات أقوى من حظه فيما سواها بهذا المعنى وهذا مما لا ينبغي الجدال فيه.

(١) م.س: ٢/ ١٨٣.

(٢) م.س: ٢/ ١٨٤ (باختصار). وهذا يؤكد مضمون الملاحظة السابقة.

(٣) المحكم من النصوص يأتي بمعنيين: أحدهما: ما يقابل المنسوخ. والثاني: النص الخاص المفسر وغير القابل للنسخ. والمراد هنا المعنى الأول.

وذلك قبل نزول آيات تحريم السكر بالخمر مطلقاً[1]، وارتفاع واقع المجتمع إلى مستوى القابلية للتطبيق.

المطلب الرابع: أقسام المقاصد من حيث الثبوت:

إن ما تتميز به هذه الشريعة - مما لا نجد له أي نظير في الشرائع والقوانين - أن أحكامها ليست كلها على درجة واحدة من الاعتبار سواء من حيث الثبوت، أو الدلالة، أو الاستنباط. وهذا بعض مرونتها وصلاحيتها الشاملة، ويمكن إجمالاً تقسيم أحكامها إلى قطعي(ثابت مطلقاً) وظني(ثابت نسبياً) ومصلحي(قابل للتغير)، وبناء عليه نستنتج أن المقاصد بدورها ليست على وزان واحد[2] وذلك تبعاً للأحكام؛ وأنها عموماً قسمان:

١- المقاصد القطعية: وهي المقاصد ذات المعنى القطعي الثابت بدليل قطعي؛ كالتي أفصحت عنها الأحكام القطعية، أو ثبتت بطريق الاستقراء التام، أو شبهه لمجموع النصوص، أو عللها؛ حتى صارت موضع اتفاق الأمة، أو مجتهديها- على نحو أدق-. ومن أمثلتها:

* يُسر التشريع ورفع الحرج في الدين: الذي جاء مُصرَّحاً به في أكثر من نص منها قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]. وقوله تعالى:﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]، ومن فروعه قلة التكاليف الملزمة.

* وحدة الأمة والحرص على عدم تفرقها وتنازعها، وهو من المعلوم من الدين بالضرورة.

* الترغيب في الصدقة الجارية والأوقاف (الحبس)؛ وهو مما تلقته الأمة بالقبول، وورثته أجيالها جيلاً إثر جيل.

* رواج الطعام وتسهيل تناوله المستفاد من استقراء أدلة أحكام كثيرة منها: النهي عن بيع الطعام قبل قبضه، والنهي عن بيع الطعام بالطعام نسيئة، والنهي عن الاحتكار وخاصة في الطعام؛ إذ كُلُّها مُعَلَّلة بالمقصد المذكور[3].

٢- المقاصد الظنية: وهي المقاصد التي لم ترتق إلى معنى محدد قطعي، أو تقاصر طريق ثبوتها عما سبق كالتي أنيطت بمصالح غير متفق عليها، أو ثبتت من خلال نصوص ظنية، أو استفيدت من إحدى مسالك العلة غير القطعية.ومن أمثلتها:

* عدم استعجال الشيء قبل أوانه كي لا يفضي إلى حرمانه؛ بناء على منع القاتل من إرث قتيله.

* التعجيل بإعطاء العامل عوضه عن عمله. استدلالاً من قوله عليه الصلاة والسلام: «أعطوا الأجير

---

(١) في الآيات: ٩٠-٩٢ من سورة المائدة.

(٢) وقد ذكر الشيخ ابن عاشور- في مقاصده: ٤٠و- «أن قوة الجزم بكون الشيء مقصداً شرعياً تتفاوت بمقدار فيض ينابيع الأدلة ونضوبها، وبمقدار وفرة العثور عليها واختفائها. وليس هذا التوفر وضده بعالة على مقدار استفراغ جهد الفقيه الناظر واستكمال نشاطه، بل إن الأدلة على ذلك متفاوتة الكثرة والقلة في أنواع التشريعات بحسب سعة وضيق الزمان الذي عرض في وقت التشريع.وبحسب كثرة وقلة الأحوال التي عرضت للأمة في وقت التشريع... وعلى هذا فالحاصل للباحث عن المقاصد الشرعية قد يكون علماً قطعياً أو قريباً من القطعي. وقد يكون ظناً ولا يعتبر ما حصل للناظرين من ظن ضعيف أو دونه فإن لم يحصل له من عمله سوى هذا الضعيف فليفرضه فرضاً مجرداً ليكون تهيئة لناظر يأتي بعده كما أوصى رسول الله ﷺ إذ قال: «فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه»».- الحديث أخرجه أبو داود في العلم، باب: فضل نشر العلم، حديث:٣٦٥٩، والترمذي- وحسّنه- في العلم، باب: ما جاء في الحث على تبليغ السماع، حديث:٢٦٥٦، وابن ماجه في المقدمة، باب: من بلغ علماً، حديث٢٣٠عن زيد بن ثابت رضي الله عنه-. ومحصِّل كلام الشيخ ما ذكرنا من تقسيم؛ لأن القريب من القطعي كالقطعي، والافتراضي إما أنه كالظني، أو أنه غير معتَدٍّ به. لأنه إذا لم يستند إلى ظن أحد المجتهدين لما ساغ افتراضه أصلاً.

(٣) را: مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور: ٢٠.

أجره قبل أن يجف عرقه»[1].

المطلب الخامس: أقسام المقاصد من حيث اللزوم:

تتفاوت المقاصد من هذه الناحية تبعاً لرتب المصالح التي جاءت حفظاً لموجودها وطلباً لمفقودها، وبعبارة أخرى:إن هذا التقسيم يعود في حقيقته إلى الوسائل المفضية إلى المقاصد أو الخارمة لها؛ بحيث يمكن اعتباره بالنسبة للمقاصد تبعاً لتلك الوسائل[2]. وبعبارة أدق: يمكن تصور هذا التقسيم للمقاصد على ضوء مستوى تلبيتها أو درجة انتهاكها. وتكاد كلمة الباحثين تتفق على تقسيمها بهذا الاعتبار إلى ثلاثة أقسام، أو ثلاث كليات؛ عدَّها الشاطبي أصل أصول الشريعة، وكلية كلياتها، التي وضعها الشارع على وجه أبدي، وكلي، وعام[3]؛ وهي:

١ - **المقاصد الضرورية**: وتتعلق بالضروريات التي عرَّفها الشاطبي بأنها: «ما لابد منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين»[4].

وقد ذكر جمهور الأصوليين أنها خمسة:«الدين والنفس والعقل والنسل والمال»[5]. وسأضيف إليها معاني أخرى هي: الرحمة، والهداية، ووحدة الأمة؛ مُثْبِتاً-كما سيأتي- أنها -- بمفهومها الكلي وبمستواها الضروري- تأتي في مقدمة المقاصد العامة للشريعة الإسلامية.

٢- **المقاصد الحاجية**: وتتعلق بالحاجيات وهي: «ما كان مفتقراً إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب»[6]. ولكنه لا يبلغ الفساد العادي المتوقع من فوت المصالح الضرورية. وربما أدى ذلك إلى الإخلال بها بوجه ما[7]. ويرى ابن عاشور وغيره أن معظم المعاملات كالبيوع والإيجارات والشركات وكذلك النكاح والطلاق راجع إلى هذا القسم[8].

٣- **المقاصد التحسينية**: وتتعلق بالتحسينيات وهي على حد تعبير الشاطبي: «الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات. ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق»[9].

---

(١) أخرجه ابن ماجه في الرهون، باب: أجر الأجراء، حديث: ٢٤٤٣ عن ابن عمر رضي الله عنهما. وجوَّد العجلوني إسناده في «كشف الخفاء» ١/ ١٦٠. ويشهد لمعناه نصوص أخرى.

(٢) را: نحو تفعيل مقاصد الشريعة للأستاذ جمال الدين عطية: ٥١و. وقد سبق توصيف هذه المقاصد العامة بأنها ضرورية: إما من حيث مفهومها الكلي، وإما لتضمنها حداً ضرورياً لا بد من مراعاته من جانب الوجود والعدم بالإضافة إلى مستويات أخرى حاجية أوتحسينية. والأقرب هو هذا الثاني؛ فما يوفر أصل الدين كالإيمان أو ينفيه كالكفر – مما يمثل الحد الضروري فيه- ليس كالقيام ببعض المندوبات أو المكروهات التي تتعلق بالمستوى التحسيني، وجميعها متعلقة بكلية« الدين»، وهكذا في سائر الكليات.

(٣) را: الموافقات للشاطبي: ٢/ ٣٧و٤٩.

(٤) م.س: ٢/ ٨.

(٥) المستصفى للغزالي: ١/ ٢٥١، المحصول للرازي: ٢/ ٢٢٠، نهاية السول للأسنوي: ٤/ ٨٢. وأرى- بناء على ما ذكرته في مطلع هذا المطلب- أن الأصح أن تسمى بالكليات بدلاً من الضروريات.

(٦) الموافقات للشاطبي: ٢/ ١١.

(٧) م.س: ٢/ ١١.

(٨) بتصرف يسير عن مقاصد الشريعة لابن عاشور: ٨٢.

(٩) الموافقات للشاطبي: ٢/ ١١.

وعلى حد تعبير ابن عاشور: «ما كان بها كمال حال الأمة في نظامها حتى تعيش آمنة مطمئنة، ولها بهجة منظر المجتمع في مرأى بقية الأمم. حتى تكون الأمة الإسلامية مرغوباً في الاندماج فيها أو في التقرب منها»[1]. ومن أشهر أمثلة التحسينيات ستر العورات وهي من العادات العامة، والأخذ بخصال الفطرة وهي من العادات شبه الخاصة بأمة الإسلام.

٤ – تنبيهات: وهي مما أبدع الشاطبي في توصيفها، وقلده من أتى بعده[2]:

٤-١- الأول: لكل مرتبة من المراتب الثلاث مُكمِّلات بحيث لو فقدت لم يُخِلّ ذلك بحكمة المرتبة الأصلية. فالقصاص ضروري، ولكن التماثل فيه لا تدعو إليه ضرورة، ولا تظهر فيه شدة حاجة، ولكنه مُكمِّل لحكمة القصاص من الزجر والحياة التي قصدها الشارع منه. والبيع من باب الحاجيات، وتوثيقه – بكتابة أو إشهاد أو رهن أو كفالة – من باب التكملة، والطهارة من التحسينيات، وآدابها من التتمات.

٤-٢- الثاني: لكل تكملة – من حيث هي تكملة- شرط وهو ألا يعود اعتبارها على أصلها بالإبطال، فاشتراط حضور العوضين في المعاوضات تكميلي ولو طرَّدناه في الإجارات لانسد باب التعامل بها فأسقطنا اشتراطه وأجزنا الأصل وهو الإجارة بدون حضور العوض لمتعذر (المنافع). لأن الأصل أولى من فرعه بالحفظ.

٤-٣- الثالث: الضروري أصل لما سواه من الحاجي والتحسيني، ومن ثَمَّ فإن اختلاله يلزم منه اختلال الباقيين بإطلاق، بينما العكس غير صحيح فلا يلزم من اختلالهما اختلال الضروري، ولكن قد يلزم من اختلال التحسيني بإطلاق اختلال الحاجي بوجه ما، ومن اختلال الحاجي بإطلاق اختلال الضروري بوجه ما، ولذا فينبغي المحافظة على الحاجي وعلى التحسيني من أجل الضروري.

المطلب السادس: مراتب المقاصد (الأسس العامة في ترتيب المقاصد):

١ – الترتيب الخارجي للمقاصد العامة (مراتبها):

يتجلى مما سبق أن أقسام المقاصد تفيدنا في عملية ترتيبها؛ فالمقاصد العامة مقدَّمة على الخاصة والجزئية- بل يفترض أن تشملهما-، والمقاصد الأصلية أصل للتبعية-وهذا ما يومئ إليه اسمهما بوضوح- ولئن كان الأصل في مقاصد الشريعة – عموماً – ديمومتها وثباتها فإن هذا لم يمنع بعضها من الخروج عن هذا الأصل لحكمة تقتضيه، ولكن هذا اقتصر على مقاصد جزئية محدودة دون أن تطال بأي حالٍ المقاصد العامة الكلية.

كما أن عدم ارتقاء كثير من المقاصد إلى الدرجة القطعية لم يخُلْ دون ثبوت كثير منها أيضاً على نحو قاطع. وخاصة على نطاق المقاصد العامة.

وأخيراً أؤكد – من باب التنبيه – على أنه يمكن تصنيف جميع مقاصد الشريعة إلى ثلاث فئات: ضرورية وحاجية وتحسينية تبعاً للوسيلة المفضية إليها، أو الخارمة لها. والأشد أهمية من هذا كله التنبيه – من باب التأكيد- إلى أن: المقاصد العامة الكلية للشريعة الإسلامية – والتي هي موضوع هذه الرسالة- قد حازت قصب السبق في مجمل هذه الأقسام، فاحتلت المرتبة الأولى في جميع هذه التصنيفات؛ فجاءت: مقاصد عامة كلية أصلية دائمة قطعية وضرورية (بصورة عامة)[3].

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور: ٨٢. مع التحفظ على إيراده العيشة الآمنة لأنها لا تنزل عن مستوى الحاجة وقد ترتفع إلى مستوى الضرورة حسب الذي يهدد هذه العيشة.

(٢) باختصار عن موافقات الشاطبي: ٢/ ١٢-١٦و.

(٣) «وسمِّيت ضرورية لأن فقدها – وخاصة في حدِّها الضروري- يوقع الضرر والمشقة والعذاب، وبوجودها يندفع ذلك فهي =

٢- الترتيب الداخلي للمقاصد العامة (رُتَبُها):

لا يخفى على الدارس للمقاصد العامة للشريعة الإسلامية ذاك الترابط المحكم بينها، وقد فرض عليها قدراً كبيراً من التداخل والتأثير المتبادل. وعكس كثيراً من التعقيد على تصنيفها وفق ترتيب معين مناسب. وقد أشار الشاطبي إلى قريب من هذا بقوله: «فلو عدم الدين لعدم ترتب الجزاء المرتجى، ولو عدم المكلف لعدم من يتدين، ولو عدم العقل لارتفع التدين، ولو عدم النسل لم يكن في العادة بقاء، ولو عدم المال لم يبق عيش»[١]. ولئن ساهم هذا الترابط في ترشيح المقاصد العامة جملة لتحتل تلك المرتبة المتقدمة بالنسبة لغيرها من المقاصد، -كما رأينا-، فإنه لم يَخْلُ أيضاً دون تفاوتها بالنسبة لبعضها بعضاً؛ وهو أمر حَظِيَ باتفاق الباحثين فيها عموماً - تبعاً للتفاوت بين المصالح التي تحميها- إلا أنهم اختلفوا في تفصيله ونتيجته المنطقية فلم يتفقوا على ترتيب معين لها[٢]، وأيُّها الذي له حق التقدم على غيره - وخاصة في حالة التعارض التي تعُجُّ بها التطبيقات الواقعية[٣]-.

ولئن كان الحديث عن هذا الترتيب الداخلي للمقاصد العامة سابقاً لأوانه لأنه لَمَّا يحِنْ بعدُ الحديث التفصيلي عن هذه المقاصد ذاتها- والحكم على الشيء فرع عن تصوره-. ولكنَّ هذا لا يمنع من الإشارة إلى الأسس التي يمكن اعتمادها في هذا الترتيب - على نحو عام وكُلِّي-:

٢-١- ينطلق الأساس الأول من أهميتها بحسب أصالتها وسعتها وعمومها بحيث يبدو المتقدم منها كالأصل للتالي، واللاحق كالفرع بالنسبة للسابق. وقد سبق ذكر هذا الأساس الأهم الذي تم بموجبه تحديد التصور الأوَّلي لهذه المقاصد[٤]، وبه تبيَّن تدرجها على النحو المرتبة فيه في -الباب الثاني من- هذه الرسالة ولا شك أنَّ الدين هو الأصل لجميع المقاصد، وهي فرع عنه، ولا يمكن لفرع أن يتقدم على أصله، وإلى هذا أشرت في إطلاقي عليه «الإطار العام»[٥]. ولهذا تم تقديمه على سائر المقاصد الأخرى عند جمهور الفقهاء والباحثين. بل هو محل إجماع لهم على مستوى أصله الضروري. ولذا لم يُرَخِّص أحد منهم بحقيقة الكفر لمسلم مهما كانت الأسباب ولو أدى ذلك إلى القتل[٦]. ومن هنا أوجب الإسلام الجهاد في سبيل الله، ومن مقتضياته - كما هو معلوم - إزهاق

منسوبة إلى ضدها، وهي كلية لاندراج جميع أحكام الشريعة فيها، ورجوعها إليها؛ إذ ما من حكم من الأحكام إلا وهو راجع إلى حفظ هذه الكليات مباشرة أو بطريق التكميل والتتميم، وهي مقاصد لأن جميع أحكام الشريعة وسيلة إلى تحقيقها وقيامها»- ر: رأي الأصوليين في المصالح المرسلة للدكتور زين العابدين العبد محمد النور: ١/ ٧٣-. وسيأتي مزيد بيان وبرهان على هذه القضية في ثنايا المباحث القادمة- للباب الرئيسي خاصة-.

(١) الموافقات للشاطبي: ٢/ ١٧.

(٢) فضلاً عن ان يجمعوا على ترتيب معين فيما بينها؛ كما حكى ذلك بعض الأفاضل من المعاصرين - ر: ضوابط المصلحة للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي: ٢٤٩و- ورا: ١١.

(٣) حتى ذهب الأستاذ جمال الدين عطية إلى أنه: « يكاد يمتنع إيجاد ترتيب ثابت ودائم وتفصيلي لجميع المقاصد ومقتضياتها على طول الخط، وهي محاولة لم ينفصل عنها بكبير طائل كثير ممن بحث في المقاصد»- را: نحو تفعيل مقاصد الشريعة له: ٢٨-٤٨-.

(٤) راجع: مقدمة الرسالة: ٥.

(٥) را: ١٩.

(٦) وإنما رخص بالتلفظ بالكفر حين الإكراه الملجئ، وما شرع من جزئيات قد يوهم ظاهرها خلاف ذلك فهي لا تعدو- بحد ذاتها - تطبيقات لأحكام شرعية جزئية- أي هي جزء من الدين - فلا يمكن أن يستدل بها على تقديم شيء على كلية «الدين». كمن تعين عليه إنقاذ نفس ففاتته صلاة، أو مرض فأفطر في رمضان، أو قُتِل دون عرضه أو ماله، فتقديم المصلحة
=

الأرواح، وقتل النفوس التي ذهب بعضهم إلى تقديمها بحجة أنها محل الدين، فإذا ذهبت لم يبق للدين محل، وأرى أن أصل الدين حقيقة خارجية يمكن تصورها من قبل إيجاد النفوس ومن بعد إفنائها، وهو مختلف عن التدين الذي يحمله الإنسان في نفسه، ولعله لولا قابلية الهداية في النفوس لما وجدت هذه النفوس. وهذه الهداية بدورها فرع عن الرحمة التي هي فيض من ذات الله تعالى الذي هو أصل أو خالق كل شيء، وهذا تمثيل لما ذكرته في الأساس الأول.

٢-٢- يرتكز الأساس الثاني على مفهوم الأهمية أيضاً ولكن من حيث الآثار والنتائج والعواقب المترتبة على الأخذ بكل مقصد أو عدمه، وبناء على هذا الأساس نجد الدين الحق يحتل المرتبة الأولى لإناطة سعادة الدارين به[1]، ثم تليه سائر المقاصد وفق الترتيب المختار في هذه الرسالة .

٢-٣- يستند الأساس الثالث في عملية الترتيب على المحلّ الذي يتعلق به المقصد، وهنا يأتي مقصد الدين في الطليعة أيضاً، إذ لما كان الدين متعلقاً بالخالق، قُدِّم على غيره من المقاصد المتعلقة بالمخلوق، ولما كان الإنسان - كُلِّياً أو جُزئياً- أعلى شأناً من الأشياء قُدِّمت المقاصد المتعلقة به على المقصد المتعلق بالأشياء وهو المال[2].

٢-٤- يتوجب أخذ ضابط مهم أيضاً بعين الاعتبار لدى تنزيل تلك الأسس السابقة وتحكيمها، وهو النظر إلى المقاصد العامة من خلال مفهومها الكلي الشامل لحدِّها الضروري. ولأبيِّن ذلك من خلال مقصدي الرحمة والهداية حيث تم إيلاؤهما أولوية بالنسبة لسائر المقاصد -باستثناء الدين- مما قد يكون محل اعتراض من بعضهم سرعان ما يزول -في نظري- بمُجرَّد افتراض انعدام الرحمة كلياً من الوجود، وانقلاب أي جزء من معناها إلى أضداده في جميع عناصر هذا الكون كبيرها وصغيرها، وحينذاك لا يمكن تصور هذا الكون إلا عدماً محضاً لأن من مقتضيات الرحمة العامة- كما سيأتي بيانه[3]- توفير مصلحة كل مخلوق ودرء المفسدة عنه، ولا شك أن بعض ذلك ضروري لوجوده ولاستمراره.

ومن هذا المنظور الكلي تنبع ضرورة الرحمة وأولويتها التي تشهد لها الكثير الكثير من النصوص[4]؛ سواء

المتعلقة بالنفس أو بالعقل أو بالنسل أو بالمال هنا إما لأن تأخيرها يُفوِّتها بالكلية فوتاً لا يمكن تداركه بينما يمكن تدارك المصلحة الدينية الجزئية ببدلها وقضائها. كالمكره على ترك فرض صلاة. وإما لأن تحقيق المصلحة الدنيوية يلزم منه تحقيق الدينية دون العكس. وما فيه تحقيق مصلحتين أولى بالاعتبار مما فيه تحقيق إحداهما.

(١) راجع تفصيل ذلك، والرد على الشبهات التي يمكن أن تثار في وجهه، في: الإحكام للآمدي: ٤/ ٢٤٣، والإبهاج للسبكي: ٣/ ١٦٤، مناهج العقول على منهاج الوصول للبدخشي: ٣/ ٢٢٣، البحر المحيط للزركشي: ٦/ ١٨٨.

(٢) في الميزان الإسلامي لا يُقبل تقديم المال على الإنسان كما لا يُتصور تقديم الخادم على السيد، ولذا أجمع جمهور الفقهاء على تأخير مقصده عن سائر المقاصد العامة . وإن جاز في الشرع أن يقاتل المرء دون ماله. إذ الواضح من هذا التشريع تشوف الشارع إلى إقرار الأمن العام وحفظ المال. وهذا جزء من مقصد الدين الكلي، ولذا جاز في سبيله التضحية ببعض النفوس- على المستوى الجزئي - .هذا وللفقهاء تفصيلات كثيرة بشأن قتال الصائل دفاعاً عن النفس أو العرض أو المال تدور بين المنع والجواز والوجوب مع تدرج في استعمال القوة- را: موسوعة الفقه الإسلامي وأدلته لأستاذنا الدكتور وهبه الزحيلي: ٥/ ٧٥٥- ورا: ٢٤١.

وهذا في محصِّلته على الضد تماماً مما تفرضه شريعة «الشركات الكبرى المتعددة الجنسيات» والتي تتحكم بالعالم انطلاقاً من نظرتها المادية، فلا تبالي أن تهدر من أجل المال والربح كل مقومات الإنسانية فلا ترحم صغيراً ولا كبيراً، ولا ترأف بشيخ ولا امرأة. ولا تأبه حتى بأبسط حقوق الشعوب من أجل مصالحها الأنانية؛ وهذا من أظهر الفوارق الجوهرية بين الشريعتين. ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة:٥٠].

(٣) را: مقصد الرحمة العامة: ٢٧٤و.

(٤) ر: ٢٧٨و.

في هذه الدنيا – كما يومئ حديث المائة رحمة[1]– أوفي العُقبى؛ إذ لولا الرحمة لما استحق أحد دخول دار النعيم المقيم– كما هو مفاد قوله ﷺ: «لن يُدْخِلَ الجَنَّةَ أحداً عَمَلُه، قالوا ولا أنت يا رسول الله؟! قال ولا أنا إلّا أن يتغمَّدَنِيَ الله منه برحمة»[2]–.

ومن مقتضى الرحمة العامة بالخلق تنبع الهداية الشاملة للبشرية، ومن أجل هذه الهداية كانت أمة الإسلام ودولته، لتقوم في الواقع بالعناية بالإنسان من جميع جوانبه فتحفظ عليه نفسه ونسله وعقله وماله، ولترتقي به في معارج التزكية وصولاً إلى مقام الإحسان (في العمل وكل شيء). ولتسهر على تحقيق الأمن وتطبيق العدل ونشر الخير والسلام وسائر مقاصد الإسلام.

٢–٥– ونتيجة لما تقدم بالإضافة إلى اعتبارات أخرى ومُسوِّغات خاصة بكل مقصد– أوردتها في التمهيد له أو عند ذكر خلاصته[3]– تم الوصول إلى ترتيب منطقي مقبول للمقاصد العامة للشريعة الإسلامية– في مستواها الكُلِّي– وفق سُلَّم أعلى درجاته الدين الحق، يليه الرحمة العامة بالخلق، ثم الهداية الشاملة للإنسانية، ثم الأمة المسلمة وحدة ورشاداً، وصولاً إلى الرقي بالإنسان – ذكراً كان أو أنثى– من حيث تزكية نفسه، وتطييب نسله، وترشيد عقله، وانتهاء بالمال وتنميته[4].

وأخيراً من الجدير ذكره أن الترتيب الصحيح للمقاصد ذو أهمية بالغة في تميز رسالة الحق والصواب عن دعوة الباطل والخطأ لا تقل في أهميتها عن جدوى تعيين المقاصد وتحديدها[5]، فضلاً عن فائدتها الكبرى في ترجيح أحكام الشريعة ووسائلها حين التعارض؛ فما انتمى إلى المقصد الأعلى له حق التقديم على ذي المقصد الأدنى– كما سيأتي تفصيله[6]–.

---

(١) الحديث مشهور، وله روايات متعددة– اتفق على بعضها الشيخان– منها: «إن الله خلق الرحمة يوم خلقها مائة رحمة، فأمسك عنده تسعة وتسعين رحمة، وأرسل في خلقه كلهم رحمة واحدة، فلو يعلم الكافر بكل الذي عند الله من الرحمة لم ييأس من الجنة، ولو يعلم المؤمن بكل الذي عند الله من العذاب لم يأمن من النار» أخرجها البخاري في الرقاق،باب الرجاء مع الخوف، حديث: ٦١٠٤، ومنها: «إن الله خلق يوم خلق السموات والأرض مائة رحمة، فجعل منها في الأرض رحمة، فبها تعطف الوالدة على ولدها، والوحش والطير بعضه على بعض،فإذا كان يوم القيامة أكملها بهذه الرحمة» أخرجها مسلم في التوبة، باب في سعة رحمة الله تعالى وأنها سبقت غضبه، حديث: ٢٧٥٢. وراجع بعض روايات أخرى له في جامع الأصول لابن الأثير: ٤/٥١٩. ومن الجدير ذكره أن هذه المائة رحمة من فعل الله وخلقه– فهي غير صفته قطعاً– ؛ فمنها المبثوث في الكون لمساعدة كل شيء في تحصيل ما به قوامه، والوصول إلى بُلغته وما يحتاجه، ومنها ما هو مُدَّخر لرحمة الله في يوم تقشعر من هوله الأبدان– نسأل الله تعالى الرحمة والسلامة والرضوان–.

(٢) ونصُّه كما في مختصر مسلم للمنذري: «سدِّدوا وقاربوا وأبشروا، فإنه لن يُدخِل أحداً الجَنَّةَ عملُه، قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟! قال ولا أنا إلا أن يتغمَّدَنِيَ اللهُ منه برحمة، واعلموا أن أحبَّ العمل إلى الله أدومُه وإن قلّ» أخرجه في التوبة، باب: لن ينجيَ أحداً عملُه، حديث: ١٩٢٧، والحديث متفق عليه أخرجه البخاري في الرقاق، باب القصد والمداومة على العمل، حديث: ٦٠٩٩، ومسلم في صفات المنافقين وأحكامهم، باب: لن يدخل أحد الجنة بعمله، حديث: ٢٨١٨. وله عدة روايات متقاربة.

(٣) مما يجعل الرجوع إلى هذه المواضع وغيرها– كما يدل عليه الفهرس التفصيلي– مُتَعَيَّناً لمن يريد الإحاطة بهذه المسألة.

(٤) وقد استخدمت هذا السّلَّم عينه في ترتيب المقاصد العامة لدى بحثها مفصلاً في الباب الثاني من هذه الرسالة.

(٥) عاب ماركس بفلسفته المادية الجدلية على هيغل أنه عكس الأمر بفلسفته الجدلية المثالية، وتصور أنه قد أتى بإصلاح التاريخ حينما ادَّعى أنه جعل الإنسان الذي كان يمشي على رأسه– عند هيغل– يمشي على قدميه– . وما درى أنه أمشاه– في الحقيقة– على بطنه!، وأن الذي جعله في أحسن تقويم ربه الذي أنزل له الإسلام ليعلي رأسه ، ويشبع بطنه، ويمشي بقدميه.– را: ١٣٠–.

(٦) را:١١٧و.

المبحث الثالث

إثبات المقاصد وتعيين مسالكها

تمهيد:

يحسن قبل السير في طرق التعرف على المقاصد أن نحدد الأساس الذي قامت عليه المقاصد، ومن ثم الاستدلال على إثباتها بوجه عام، ولننتهي إلى تعيين أوضح المسالك التي يتم بموجبها التعرف على المقاصد أو ثبوتها. وهذا ما تشتمل عليه المطالب الآتية:

المطلب الأول: أساس المقاصد:

تقوم المقاصد الشرعية على أساس مكين يستمد متانته من أصول الدين بدءاً من أصل الأصول وهو الإقرار بالخالق العظيم الذي لا يمكن للعقل أن يتصور شيئاً أو يعقل كوناً - على نحو صحيح - إلا مع الإيمان به. ولذا سأكتفي بالإشارة إلى أبرز معالم هذا الأساس نظراً لاختصاص هذه الرسالة في الفقه وأصوله وليس في الدين وأصوله.

الأول: الإيمان بالله ﷻ وصفاته: من بدهيات العقيدة الإسلامية المعلومة من هذا الدين بالضرورة أن مصدر هذه الشريعة هو الله رب العالمين المتصف بالكمال والغنى المطلق؛ بما يقتضيه من علم محيط، وقدرة شاملة، وإرادة مطلقة، وحكمة بالغة، ورحمة واسعة، والمنزه عن أي نقص، مما يشمل العبث والسهو واللهو واللغو. ومُؤدَّى ذلك أن تكون أحكامه (في شرعه) وأفعاله (في خلقه) سبحانه لا تقبل نقصاً ولا تخلو عن حكمة ولا تنبو عن رحمة. ويتفرع القول بالمقاصد عن هذا الأصل الكبير من حيث إنها مقتضى لعدد من صفات الله عز وجل كالحق والغنى والحكمة والرحمة[1].

الثاني: إرسال الرسل الكرام: وهو بحد ذاته- وبغض النظر عن مضمون رسالتهم- مقصود مُحَقَّق للخالق الذي أرسلهم، ومصلحة عظمى للخلق الذين أرسلوا إليهم، لما تنطوي عليه كل رسالة من قيمة وهداية وبشارة ونذارة فضلاً عن مضمون هو الحق والخير والجمال لا غير. ولذا كان من أعظم نعم الله ومننه على

---

(١) وبيانُه من خلال العديد من الوجوه أهمها:

١- كونه الحق ومن مقتضاه نفي العبث واللعب والسهو واللهو واللغو، والمعنى المشترك المضاد لهذه المعاني هو القصد الذي اشتقت منه المقاصد. وإذا كان من قواعد الفقه أن أفعال العاقل (ومنها أحكامه) تصان عن العبث؛ فكيف بواهب جميع العقول؟!.

٢- من مقتضى صفة الغنى أن تكون هذه المقاصد تدور حول مصالح الخلق ومنافعهم وفيما يعود عليهم بالفائدة في دنياهم وأخراهم. إذ ﴿إِنَّ اللهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: ٩٧] لا تنفعه طاعتهم ولو اجتمعوا عليها، ولا تضره معصيتهم ولو تمالؤوا عليها.

٣- وإذا أمكن تعريف الحكمة «بإرادة وقصد ما يترتب على كل فعل مما يحفظ نظاماً أو يدفع فساداً خاصاً أو عاماً» - را: رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده: ٥٥-، ومنتوجها - بالنسبة لأحكم الحاكمين - ما تشاهده الفطر والعقول، وتشهد به من حِكَم تستعصي على العدِّ والإحصاء وتتمثل في وضع كل شيء في موضعه، وإيتاء كل محتاج ما له إليه حاجة؛ مما هو معلوم، ومراد لله قطعاً. إذ من المحال أن تكون هذه الحكم والمصالح غير مُرادة بالفعل مع العلم بارتباطها به وبناء الوجود كله عليها وإلا كان قولاً بقصور العلم أو بالغفلة عما في الوجود بل في صميمه وكلاهما مستحيل في حق من لا شيء إلا بإذنه وقد وسع علمه كل شيء.

٤- ومن مقتضى صفة الرحمة إرادة الإحسان إلى خلقه، ومراعاة مصالحهم؛ وذلك سواء من جهة الإرادة الكونية القدرية المتجلية في الإيجاد والإمداد، أو من جهة الإرادة الدينية الشرعية المتمثلة في الحُكْم والتشريع. ولو فرضنا أن الله عز وجل - لا يُبالي في أحكامه وأفعاله بمصالح خلقه وعباده - وحاشا له ذلك - فأين صفة أرحم الراحمين؟!.

عباده إرسال الرسل لاسيما خاتمهم ﷺ: قال تعالى ﴿لَقَدْ مَنَّ اللهُ عَلَى الْمُؤمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبْلُ لَفِي ضَلالٍ مُّبِينٍ﴾: [آل عمران: ١٦٤]. وما ذاك إلا لما يتحقق في بعثتهم من مقاصد، وما يترتب عليها من مصالح. ذكرت بعضها الآية السابقة وجمعت بعضاً آخر الآية التي جاءت في وصف خاتم الرسل كما هو مُبَشَّر به في الكتب الأصلية للرسالات السابقة: وهي قوله تعالى:﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَآئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلاَلَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُواْ بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُواْ النُّورَ الَّذِيَ أُنزِلَ مَعَهُ أُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

الثالث: إنزال الكتب المقدسة: وهذا أمر مقصود بداهة للرب، ومحض فضل عظيم للبشر. كون هذه الكتب ذات دلالة بينة على إرادة الهداية لهم لما فيه خيرهم وسعادتهم فكيف بالكتاب الذي جاء مصدقاً لها كلها ومهيمناً عليها والذي من شأنه الهداية للتي هي أقوم، فهو النور الذي من اتبعه اهتدى وغدا من المفلحين -كما ذكرت الآية السابقة- ومن تنكب عنه كان أعمى وعاش في الظلمات، وهو الروح الذي مَنْ قَبِلَه غدا حياً عاقلاً وإلا كان ميتاً في ثياب الأحياء، ومعتوهاً في زي العقلاء كما يومئ إليه قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَنْ نَّشَاء مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الشورى: ٥٢]. ولذا كانت فيه الحياة لمن استجاب له كما أفاده هذا النداء الموحي والموحى به: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اسْتَجِيبُواْ للهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُم لِمَا يُحْيِيكُمْ...﴾ [الأنفال: ٢٤] وهل هناك أعظم مصلحة في الحياة من الحياة. ولما آثر قسم كبير من الناس ترك هذه الحياة الطيبة كما أرادها الله لهم اتِّباعاً للهوى والشيطان كم تخبطوا في التيه والظلمات، وتكبدوا من خسائر ومشاق، وهذا تاريخ البشر أكبر شاهد وبرهان.

المطلب الثاني: المقاصد ومبدأ التعليل:

لا نحتاج إلى عميق نظر في الأساس المذكور في المطلب السابق والذي بنيت عليه المقاصد للحكم بقطعيتها حيث من الواضح اقتضاؤه لها. وبالتالي لا لزوم لتأسيس المقاصد على مبدأ التعليل إلا من حيث الإشارة إلى الضرورة العملية في البحث عن الحكم الشرعي لجديد الوقائع والحياة من خلال اعتماد المناهج الأصولية كالقياس خاصة والاستحسان والاستصلاح مما دفع العقل المسلم الغائي النظرة بحكم التكوين الفطري والديني بقوة نحو كشف مناطات الأحكام تخريجاً وتحقيقاً وتنقيحاً وبيان عللها ومقاصدها. وذلك خلافاً لما توحي به دراسات عدد من العلماء من كون مبدأ التعليل الأساس الفعلي للقول بالمقاصد، لأن التطابق بينهما يكاد يكون تاماً – كما سيأتي – والشيء لا يتأسس على نفسه، بل لعل العكس هو الأقرب للصواب إذ لولا الإقرار بالعلل والمقاصد ابتداءً – ولو على سبيل الفَرَض – لما ساغ التفكير في التعليل أصلاً. ثم إنه على الرغم من التلازم الظاهر بينهما[1]؛ فإن القول بالمقاصد يفضي إلى مبدأ التعليل، ولكنَّ العكس ليس صحيحاً دوماً[2] لدرجة أن أحد الباحثين فضَّل أن يُسمَّى

---

(١) ومغزى هذه العلاقة التلازمية هو أن كل ما أورده الباحثون في مبدأ التعليل سواء من حيث الإثبات أو البيان أو الاستدلال أو غير ذلك يمكن عكسه مباشرة على المقاصد والقول بمثله فيها.

(٢) التعليل كلمة عامة قد تطلق ويراد منها التعليل الإجمالي المستند إلى المقاصد العامة – وهو الحجة في الاستصلاح – وقد تطلق ويراد منها التعليل التفصيلي وهذا الأخير منه مالا يجوز اعتماده في القياس (كالعلل الخفية – المصادفة في بعض الأحكام التعبدية – أو العلل القاصرة) ومنه ما هو أساس القياس وركنه (العلل المتعدية بما تتصف من ظهور وانضباط).
=

مبدأ التعليل بالتقصيد لأنه أقوى في الدلالة على المراد[1]. وما ذاك إلا لأن المدلول الرئيسي لمبدأ التعليل يتلخص في أن تكاليف الشارع (الأوامر والنواهي) لم ترد منه سبحانه إلا لإقامة مصالح العباد وحفظها، ودفع الأضرار والمفاسد عنهم في الدنيا والآخرة، فهو يرجع في جوهره إلى معدن الحكمة التي تجلت في أبواب التشريع كله بمقصد جلب المصالح ودرء المفاسد[2]- ومن ثمّ فهو على صعيد الأحكام الشرعية - استمرار لحكمة الرسالات السماوية نفسها من جهة، وامتاز بأنه مبدأ عام وكلي وأبدي[3] من جهة أخرى.

وهو يفيد بإيجاز ودقة أن النصوص الشرعية ليست مجرد ألفاظ لغوية تفهم على أساس قواعد النحو وأساليب البلاغة فحسب، وأن الأحكام التي تعد مضامين هذه النصوص لم تفرض على العباد كيفما اتفق أو لمجرد إخضاعهم لسلطة دينية آمرة فقط، وإنما هي قبل كل شيء تعبير عن إرادة مشرع حكيم ورحيم جعل من هذه النصوص وما فيها من أحكام وسيلة إلى غاية معينة تتمثل في رعاية مصالح الخلق عموماً والناس خصوصاً على أتم وجه ممكن، وهذا ما يلزم عنه تفسير نصوصها وبيان أحكامها على ضوء مقاصدها أو ما أطلق عليه بعضهم بالتفسير المصلحي للنصوص.

المطلب الثالث: إثبات المقاصد:

مع الأهمية المنهجية لهذا الموضوع؛ فلن أتوسع في بحثه لعدة أسباب أهمها:

١- سيكون إثبات المقاصد من باب تحصيل الحاصل من خلال استعراض مسالك المقاصد وطرق معرفتها تفصيلاً - كما في المطلب الآتي -.

٢- تنطبق الملاحظة السابقة نفسها من خلال إثبات المقاصد العامة للشريعة وهي محور بحوث هذه الرسالة - كما سيأتي في الباب الثاني -.

٣- يكفي لإثبات مقاصد الشريعة أن يكون أساسها من مقتضيات العقيدة الإسلامية والنظرة الصحيحة للوجود - كما مر معنا -.

ومع ذلك فلْنتابع البناء على ذاك الأساس، ولْنُشَيِّد عدداً من اللبنات في إثبات المقاصد وثبوتها بوجه عام وذلك من خلال استعراض الأدلة التالية- وسواء أكانت دالة على مطلق المقاصد أم مبينة لمضامينها؛ فالمآل واحد والمطلوب محقق-:

أولاً: النصوص:

كثرت في النصوص صور إناطة المشروعات بالحكم والعلل الممثلة لمقاصد التشريع تصريحاً أو تلميحاً حتى ذهب ابن القيم إلى أنها تزيد على ألف موضع[4]. وهي قسمان:

وهذا هو المعني من مبدأ التعليل في كثير من كتابات الأصوليين بخلاف مقصودي - وهو ما يشمل سائر هذه المعاني- فيه مما يرشح من جهة أخرى اعتماد المقاصد أساساً للتعليل وليس العكس- ومن هنا أقرّ الظاهرية بالمقاصد ونَفَوْا التعليل-.

(١) را: ٣٨.

(٢) نظرية الحكمة عند الإمام الشاطبي للدكتور تميم الحلواني: ٢٩٦.

(٣) الموافقات للشاطبي: ٢/ ٣٧، أي: عام (في جميع الأحكام)، كلي (شامل لجميع المكلفين وأحوالهم)، وأبدي (يأخذ بعين الاعتبار المصالح الثابتة والمتغيرة للدنيا ولا يتوقف عندها وإنما يتعداها إلى مصالح الآخرة) - بتصرف عن المرجع المذكور -.

(٤) مفتاح دار السعادة لابن القيم: ٢/ ٤٠٨.

١ – **أدلة إجمالية:** ذات طيف واسع في الدلالة باعتبار عموم معانيها منها:

١-١- **في القرآن الكريم:** مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]. وقوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الملك: ٢]. وقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: ٨٩].

١-٢- **في السنة الشريفة:** مثل قوله ﷺ: «إنما أنا رحمة مهداة»[١]. و: «إنما بعثت معلماً إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»[٢]. و: «إنه لم يكن نبي قبلي إلا كان حقاً عليه أن يدُلّ أمته على خير ما يعلمه لهم، وينذرهم شر ما يعلمه لهم...»[٣].

٢ – **أدلة تفصيلية:** تتعلق بأحكام خاصة أو جزئية معينة، أو بباب معين من أبواب التشريع. منها:

٢-١- **في القرآن الكريم:** مثل قوله تعالى:﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ﴾ [العنكبوت: ٤٥]. وقوله تعالى: ﴿وَلاَ تُؤْتُواْ السُّفَهَاء أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللّهُ لَكُمْ قِيَاماً﴾ [النساء: ٥]. وقوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدْوَّ اللّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِن دُونِهِمْ﴾ [الأنفال: ٦٠].

٢-٢- **في السُنَّة الشريفة:** مثل قوله ﷺ: «انظُر إليها فإنه أحرى أن يُؤدم بينكما»[٤]، و:«إنما جُعِل الاستئذان من أجل البصر»[٥]. وانظر كيف أمر بالنظر في الأول، وأفاد النهي عنه في الثاني تبعاً للقصد.

ثانياً: الإجماع:

استدل عدد من الفقهاء والأصوليين على عدم خلو أي حكم من مقصد وعلة بالإجماع كما نقل ذلك بعضهم عن سواهم على سبيل التقرير. فهذا الرازي بعد تفنيده لكل الاعتراضات الممكنة على التعليل يعتمد: «انعقد الإجماع على أن الشرائع مصالح...»[٦]، وكذلك الآمدي: «إن أئمة الفقه مجمعة على أن أحكام الله لا تخلو عن حكمة ومقصود...»[٧]، ويستدل ابن الحاجب على العمل ببعض مسالك العلة «بإجماع الفقهاء على أنه لابد من علة»، ويقرره العضد في شرحه[٨]، وينقل الزركشي في موسوعته الأصولية عن ابن رحال قوله: «قال أصحابنا: الدليل على أن الأحكام كلها مشروعة لمصالح العباد إجماع الأمة على ذلك إما على جهة اللطف

---

(١) أخرجه الطبراني في الأوسط: ٣/ ٢٢٣، وفي الصغير: ١/ ١٦٨، والحاكم في المستدرك: ١/ ٩١، عن أبي هريرة مرفوعاً. قال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرطهما. وأخرجه ابن أبي شيبة: ٦/ ٢٣٥، والبيهقي في شعب الإيمان: ٢/ ١٤٤ عن أبي صالح مرسلاً، وقال الترمذي في العلل- ١/ ٣٦٩-: سألت محمداً [يعني البخاري] عن هذا الحديث فقال: يروون هذا عن أبي صالح عن النبي ﷺ مرسلاً. وأورده الهيثمي في مجمع الزوائد: ٨/ ٢٥٧، وقال: رواه البزار والطبراني في الصغير والأوسط، ورجال البزار رجال الصحيح.

(٢) أخرجه أحمد: ٢/ ٣٨١.

(٣) أخرجه مسلم في الإمارة، باب: وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء الأول فالأول، حديث: ١٨٤٤ و٤٢٤٨. ورواه أبو داود في الفتن والنسائي في البيعة، كما في جامع الأصول للجزري: ١٠/ ٥٠.

(٤) أخرجه أحمد: ٤/ ٢٤٦، والترمذي وحسّنه في النكاح، باب: ما جاء في النظر إلى المخطوبة، حديث: ١٠٨٧.

(٥) أخرجه البخاري في الاستئذان، باب: الاستئذان من أجل البصر، حديث: ٥٨٨٧، ومسلم في الآداب، باب تحريم النظر في بيت غيره، حديث: ٢١٥٦.

(٦) المحصول للرازي: ٢/ ٢/ ٢٩١.

(٧) الأحكام في أصول الأحكام للآمدي: ٣/ ٤١١.

(٨) مختصر ابن الحاجب مع شرحه للعضد: ٢/ ٢٣٨.

والفضل على أصلنا، أو على جهة الوجوب على أصل المعتزلة»[1]. ويقرره بوصفه أنه الحق فيقول: «والحق أن رعاية الحكمة لأفعال الله وأحكامه جائز واقع لم ينكره أحد»[2]، وكذلك فعل الشاطبي فيقول: «والإجماع على أن الشارع يقصد بالتكليف المصالح على الجملة»[3].ولا يشاغب على هذا الإجماع وجود بعض المخالفين من منكري التعليل الذين أنكر عليهم محققو العلماء كالدهلوي حيث قال عن رأيهم: «وهذا ظن فاسد تكذبه السنة وإجماع القرون المشهود لها بالخير»[4]. ويرجع عدم الاعتداد بالخلاف:

۞ إما لأن الإجماع متقدم كما أشار الدهلوي، وأكده الدكتور «محمد مصطفى شلبي» بعد استقرائه لكثير من اجتهادات السلف حيث قال: «وما كنت بحاجة إلى هذا البحث بعد ما تقدم من عرض نصوص التعليل في القرآن والسنة، ومسلك الصحابة والتابعين وتابعيهم فيه، غير متخالفين ولا متنازعين، وفيه الحجة القاطعة على أن أحكام الله معللة بمصالح العباد. وقد وجد إجماع أو شبه إجماع[5] على هذه الدعوى قبل أن يولد المتخاصمون فيه»[6].

۞ وإما لشذوذ رأيهم حتى لا يؤثر على الإجماع، كمن سماهم الطوفي بـ«جامدي الظاهرية»[7].

۞ وإما لعدم اتحاد المحل في خلافهم كجمهور متكلمي الأشاعرة الذين قصدوا بالعلل المنفية تلك العلل الباعثة للشارع على تشريع الأحكام بما يوهم نقصاً أو حاجة أو ارتداد نفع له، وأما ما كان بمعنى الباعث ولا يوهم شيئاً من ذلك بل هو حسب إرادة الشارع ووفق مقتضى حكمته أعني به ما يترتب على أحكامه من المصالح والفوائد للخلق مما لا تحيط به عقولهم فهذا موضع اتفاق عندهم وإن وقع تردد في عبارات بعضهم أو في النقل عنهم[8] حول جواز قصد ذلك كُلِّه أو بعضه من الخالق أو وجوبه. وقد تصدى للرد على شُبَه هؤلاء كثير من العلماء بما لا أرى داعياً لتجديد الخوض فيه دون جديد. وذلك بعد استقرار القطع بأصل المقاصد وتعليل الأحكام[9].

والخلاصة المفيدة: إن تعليل كافة أحكام الشارع واستهدافها لمقاصد هو محل اتفاق العلماء في الواقع وقليل من هذه الأحكام ما هو من قبيل التعبدي - الذي هو بذاته حكمة بالغة ومصلحة مؤكدة بما يمثله من عبادة للرب، وتحرر من الهوى - وهذا القسم لا يمكن الوقوف على جميع علله التفصيلية (الجزئية) لخفائها وإن عُلمت منها الحكمة إجمالاً ومن بعضها تفصيلاً - كما ذكرت - وقريب من هذا القسم ما علمت العلة الجزئية

---

(١) البحر المحيط للزركشي: ٥/ ١٢٤.

(٢) م.س: ص، ن، وانظر أيضاً: ٥/ ١٢٨.

(٣) الموافقات: ٢/ ١٢٦، ويقول في موضع آخر: «إن الشارع وضع الشريعة على اعتبار المصالح باتفاق» -١/ ١٣٩-.

(٤) حجة الله البالغة للدهلوي: ١/ ٩، كما لم يرتضِ القول بالتحسين والتقبيح العقلي المطلق بمعنى أن يصير استحقاق العامل للثواب أو العقاب وفق مقتضى العقل من كل وجه، وأن وظيفة الشرع هي الإخبار عن خواص الأعمال على ما هي عليه دون إنشاء الإيجاب والتحريم وقال عنه: «إنه ظن فاسد تَـمُجُّه السنة بادي الرأي». م.س: ١/ ١٣.

(٥) ما تردد به الدكتور (شلبي) هنا جزم به غيره ممن سبق إيراد بعض أقوالهم. وممن لم أذكر أقوالهم هنا كابن عبد السلام وابن تيمية والقرافي وسواهم.

(٦) تعليل الأحكام للشلبي: ٩٦، وإليه الإشارة في موافقات الشاطبي: ٣/ ١١٦: «وقد نقل عياض عن بعض العلماء: أن مذهب داود [الظاهري] بدعة ظهرت بعد المئتين».

(٧) نقلاً عن: «مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه» للأستاذ خلاف: ١١٦.

(٨) بتصرف واختصار عن ضوابط المصلحة لأستاذنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي: ٨٩ وما بعد.

(٩) سيّما وأن المسألة أقرب إلى علم الكلام - الذي يخرج الخوض فيه هنا عن المرام - وفيما أحَلْت إليه من مراجع غُنْية لِمَنْ مزيداً رام.

ولكن عُدِلَ بها عن سَنَنِ القياس لبقاء غلبة معنى التعبد فيها ولذا وجب الوقوف عندها كالمقدرات. فأحكامها توقيفية ثابتة حتى وإن لم يَبْدُ من حكمتها سوى ضبط التشريع وأمور الناس فبها ونعمت.

ورجَّح جماهير العلماء أن القسم الأعظم من الأحكام والأغلب وروداً منها هو المعقول المعنى. وعليه استصحبوا استنباط العلل للأحكام دون الحاجة للاستدلال بداية على تعليلها بعينها.

وعلى أية حال فلابد من التثبت في نسبة مقصد وعلة معينة لحكم ما حتى نتحرى التوافق مع الشريعة ومقاصدها دون تجاوز ولا تقصير، وحتى لا نجني على أنفسنا باقتفاء غير سبيل العلم.

ثالثاً: الاستقراء:

استند العديد من العلماء قديماً وحديثاً على الاستقراء في إثبات مقاصد الشريعة وخاصة العامة منها، ودوران أحكامها عموماً حول جلب المصالح ودرء المفاسد. ومن أشهر هؤلاء الشاطبي[1] الذي استفتح كتابه بمقدمة ذهب فيها إلى رأي وجيه - وإن ظل مثار جدل - مفاده أن أصول الفقه (أسسه وقواعده الكبرى) لابد أن تكون قطعية قال: «والدليل على ذلك: الاستقراء المفيد للقطع»[2]. وبه - أي باستقراء الشريعة ونصوصها- استدل على «كون الشارع قاصداً للمحافظة على القواعد الثلاث: الضرورية، والحاجية، والتحسينية»[3] وهي من أهم المسائل التي ثبتت بالاستقراء. كما كان معتمده في تحديد القصد العام للشريعة فقال: «والمعتمد أنا استقرينا أنها وضعت لمصالح العباد استقراءً لا ينازع فيه الرازي ولا غيره»[4].

وإلى مثله ذهب القرافي حيث قال: «إنا استقرأنا عادة الله في شرعه، فوجدناه جالباً للمصالح ودارئاً للمفاسد»[5]. وقرَّره البيضاوي في منهاجه: «إن الاستقراء دل على أن الله سبحانه شرع أحكامه لمصالح العباد»[6]. وكذلك قرَّر الآمدي: «إذ الأحكام إنما شرعت لمصالح العبيد وليس ذلك بطريق الوجوب، بل بالنظر إلى جري العادة المألوفة من شرع الأحكام»[7]. وهكذا شأن الكثير من العلماء حيث كان الاستقراء[8] عمدتهم في إثبات المقاصد العامة للشريعة الإسلامية وذلك من خلال تصفحهم لنصوص الكتاب والسنة وتتبعهم لمقاماتها ثم توسعت دائرته لتشمل تقصِّي كافة ما جرى عليه الصحابة ومن تبعهم في ميادين الفهم

---

(١) يعد الاستقراء عمدة استدلال الشاطبي في إثبات المقاصد ونهجه المعتمد في دراستها، وهذه ميزة كتابه «الموافقات» كما قرَّر ذلك كلٌّ من محقق كتابه «الشيخ عبد الله دراز» الموافقات: هامش ٤/ ٣٠٣-٣٢٨، ودارس «نظرية المقاصد عنده» «الدكتور أحمد الريسوني» - الكتاب المنوه عنه: ٣٠٨ - إلا أن الأخير تعجب من عدم إيراد الشاطبي للاستقراء في الطرق التي ذكرها لمعرفة المقاصد - المصدر السابق: ٣٠٧ -. وفي رأيي أن ذلك قد يعود لكون الاستقراء ليس طريقاً مباشراً لمعرفة المقاصد لأن طريق معرفتها الرئيس هو النصوص بمختلف دلالاتها ومقاماتها وإنما وظيفة الاستقراء تتبع هذه المقاصد للارتقاء بها إلى مستوى التعميم والقطع.

(٢) الموافقات: ١/ ٩.

(٣) الموافقات: ٢/ ٥١.

(٤) الموافقات: ٢/ ٦. ولذا قال: «فالتكليف كله إما لدرء مفسدة وإما لجلب مصلحة، أو لهما معاً» م.س: ١/ ١٩٩.

(٥) الذخيرة للقرافي: ١/ ٣٣٤.

(٦) الإبهاج في شرح المنهاج للسبكيين: ٣/ ٦٢.

(٧) الإحكام للآمدي: ٣/ ٢٨٦.

(٨) وقد يعبِّرون عنه بما هو في معناه كالعادة المألوفة للشارع في تقريره للأحكام كما رأينا في عبارة القرافي والآمدي الواردتين أعلاه.

والاستنباط، أو في حقول العمل والتطبيق. فكانت النتيجة القطعية:

«ثبوت مقاصد للشريعة ودوران نظامها حول تحقيق المصالح»

وفي ذلك يقول الشاطبي أيضاً: «وإذا دلَّ الاستقراء على هذا وكان في مثل هذه القضية مفيداً للعلم، فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة، ومن هذه الجملة ثبت القياس والاجتهاد»[1]. وكما بدأنا هذه الفقرة مع الشاطبي أنهيناها معه وخاصة بعد أن ناولنا بيده تلك الثمرة اليانعة لتلك النتيجة القاطعة.

رابعاً: العقل:

خلق الله الإنسان مُكَرَّماً - كما أخبر، وكما هو مُشاهد - ومن لوازم تكريمه تأمين مصالحه التي بها قوامه، ولو لم يكن هذا مُراعىً ومقصوداً في شرع الله لتعارض مع تكريمه، ولذا كانت الأحكام الشرعية داخلة تحت قدرة البشر فهماً وتطبيقاً، ومن هنا كان ترتيبها على أسباب معقولة وإناطتها بعلل معلومة. ثم إن مما يأنف منه العقلاء مع قصورهم ويأبونه أشد الإباء اتهام شرائعهم وقوانينهم بأنها لا تبغي خيراً ولا تحقق نفعاً وينسبون واضعي مثل هذه الشرائع إلى السفه والجهل والشر. بل لا يجدون تسويغاً لأحكامهم وقراراتهم إلا بناء على المصلحة - ولو في حد زعمهم - ولا شك أن شريعة أحكم الحاكمين بذلك أولى وتنزيهها عن ضده أحرى. وإلى هذا ألمح الغزالي بقوله: «وكأن العقول مشيرة إلى إحالة كل حكم على معنى [مصلحة]، والاعتراف بالتحكم[2] ضرورة العجز. فإذا وُجِدَ وجه- سوى الوجوه الخفية الضعيفة- وجب التعليل به»[3]. وهذا يذكرنا بأساس المقاصد. والحقيقة أن مجرد بناء المقاصد على النظرة العقلية الصحيحة للوجود كما هي في مقتضى العقيدة الإسلامية ما يكفي في هذا المقام، وفيما أسلفت من أدلة لإثبات المقاصد ما يغني أيضاً. إلا أنه وتصفية للحساب - كما يقولون - وتنويهاً إلى موافقة العقل الصحيح للنقل الصريح على طول الخط - سأورد بعض الأدلة العقلية التي ذكرها العلماء؛ فمن ذلك:

١- ما ذكره الرازي في أثناء حديثه عن إفادة المناسبة لظن العِلِّية وبنائه ذلك على أن الله تعالى شرع الأحكام لمصلحة العباد. حيث استدل على هذه المقدمة بستة وجوه أكتفي بأولها وهو: «أن الله تعالى خصص الواقعة المعينة بالحكم المعين لمرجح أو لا لمرجح. والقسم الثاني باطل، وإلَّا لزم ترجيح أحد الطرفين على الآخر لا لمرجح، وهذا مُحال، فثبت القسم الأول. وذلك المرجح إما أن يكون عائداً إلى الله تعالى، أو إلى العبد والأول باطل بإجماع المسلمين [بل والعقلاء]، فتعين الثاني. والعائد إلى العبد إما أن يكون مصلحة العبد أو مفسدته، أو ما لا يكون مصلحته ولا مفسدته. والقسم الثاني والثالث باطلان باتفاق العقلاء. فتعين الأول. فثبت أنه تعالى إنما شرع الأحكام لمصالح العباد»[4].

---

(١) الموافقات للشاطبي: ٢/ ٧.

(٢) يعني بالتحكم ما ذكره في موضع آخر بقوله: «ما خفي علينا وجه اللطف فيه، لأنا نعتقد أن لتقدير الصبح بركعتين، والمغرب بثلاث، والعصر بأربع سراً، وفيه نوع لطف وصلاح للخلق، استأثر الله سبحانه وتعالى بعلمه، ولم نطَّلع عليه. فلم نستعمله، واتَّبَعنا فيه الوارد» - شفاء الغليل للغزالي: ٢٠٤.

(٣) شفاء الغليل للغزالي: ٢٠٥.

(٤) المحصول للرازي: ٢/ ٢٣٧. مع الإشارة إلى أن الرُجْحان بلا مُرجِّح هو المحال، وأما الترجيح من الفاعل المختار وإن كان بلا مُرجِّح فليس محالاً، وهذا مما تساهل فيه بعض المتكلمين.

٢- ما ذكره ابن القيِّم في كتابه القيِّم «شفاء العليل»: «إن تعطيل الحكمة والغاية المطلوبة من الأحكام، إما أن يكون لعدم علم الفاعل بها، وهذا محال في حق من هو بكل شيء عليم، وإما لعجزه عن تحصيلها وهذا ممتنع في حق من هو على كل شيء قدير، وإما لعدم إرادته ومشيئته الإحسان إلى غيره وإيصال النفع إليه وهذا مستحيل في حق أرحم الراحمين، ومَنْ إحسانه من لوازم ذاته فلا يكون إلا محسناً منعماً منَّاناً، وإما لمانع يمنع من إرادتها ومقصدها وهذا مستحيل في حق من لا يمنعه مانع عن فعل ما يريد بل هو فعال لما يريد، وإما لاستلزامها نقصاً ومنافاتها كمالاً وهذا باطل بل هو قلب للحقائق وعكس للفطر، ومناقضة لقضايا العقول فإن من يفعل لحكمة وغاية مطلوبة - يُحمد عليها - أكمل ممن يفعل لا لشيء ألبتة، كما أن من يخلق أكمل ممن لا يخلق، ومن يعلم أكمل ممن لا يعلم، ومن يتكلم أكمل ممن لا يتكلم، ومن يقدر ويريد أكمل ممن لا يتصف بذلك، وهذا مركوز في الفطر مستقر في العقول. فنفي حكمته وأن يكون له مقصد في الأحكام، بمنزلة نفي هذه الأوصاف عنه، وذلك يستلزم وصفه بأضدادها وهي أنقص النقائص»[1].

٣- وردَّ القاضي «عبيد الله بن مسعود» المعروف بـ «صدر الشريعة» الحنفيُّ على نفاة التعليل للشريعة وأحكامها فقال: «وما أبعد عن الحق قول من قال: إنها غير معللة، فإن بعثة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لاهتداء الخلق، وإظهار المعجزات لتصديقهم. فمن أنكر التعليل فقد أنكر النبوة». وقوله تعالى:﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦] وقوله تعالى:﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاء﴾ [البينة: ٥] وأمثال ذلك كثيرة في القرآن ودالة على ما قلنا. وأيضاً لو لم يفعل لغرض أصلاً، يلزم العبث»[2].

وأورد عليهم المحقق «ابن الهمام»: «إن ما يقال فيما أنعم الله به على عباده، يقال فيما شرح لهم من أحكامه، فإذا كان سبحانه قد أسبغ علينا نعمه -من خلق وتقويم وصحة ورزق...- لمصلحتنا، فكذلك شرع أحكامه لمصلحتنا فما يقال هناك يقال هنا ولا فرق»[3]. ويمكن أن أضيف: إن هذه النعم والمسخرات التي لا تعد ولا تحصى - كما هي في الحقيقة والواقع - يستحيل عقلاً أن تكون جميعها اتفاقية غير مقصودة. وعلى فرض هذا المستحيل أي إذا كانت غير مقصودة للمنعم فلِمَ امتنَّ الله علينا بها في جميع كتبه المنزلة وعلى ألسنة جميع رسله؟! ولِمَ يتوجب الشكر عليها عقلاً وشرعاً؟!. وإذا راعى الله مصلحة خلقه في مبدئهم ومعاشهم ومعادهم، أليس من المحال أن يهمل مصلحتهم فيما شرعه لهم من أحكام؟! فكيف إذا كانت هذه الأحكام أعم فهي بالمراعاة أولى - على حد تعبير الطوفي[4]- أو بعبارة أقرب ألا نكون قد وقعنا في تناقض صريح إذا فرضنا عدم مراعاة الشريعة للمصالح، والحال أن صيانة جميع الضروريات وكذلك الحاجيات والتحسينيات منوطة بالشريعة في الدنيا والآخرة وأن التزامها هو الضمان الوحيد لذلك.

خامساً: أدلة أخرى:

يمكن استنتاج تعليل الشريعة بالمصالح مباشرة من خلال فقه الشريعة نفسها وفهم أحكامها

---

(١) المرجع المذكور أعلاه: ٤٢٩.

(٢) التوضيح في حل غوامض التنقيح للقاضي عبيد الله بن مسعود: ٢/ ٦٣.

(٣) نقلاً عن: «نظرية المقاصد عند الشاطبي للريسوني: ٢٨٨، وقارن بها في تيسير التحرير لأمير بادشاه: ٣/ ٣٠٤».

(٤) نقلاً عن: «مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه» للأستاذ خلاف: ١١٨.

وخصائصها، وفيما يلي إشارة إلى نماذج من هذه الأدلة:

١- يقتضي عموم الشريعة وخلودها بناءها على أساس غايات وعلل من مدركات العقول لا تتفاوت كلياتها باختلاف المجتمعات والعوائد، وبعض جزئياتها المتغيرة تدور الأحكام الشرعية معها وجوداً وعدماً.

٢- لم يُلْغِ التشريع الإسلامي إلا ما كان فاسداً أو إلى الفساد أقرب فقد أدرج في نظامه كثيراً من الأعراف والأخلاق الصالحة، وفي مثل هذا يقول حجة الإسلام الغزالي: «وكذلك ضرب الدِّية على العاقلة، معقول المعنى، والمصلحة فيه ظاهرة، وهو أيضاً من أمور الجاهلية التي ورد الشرع بتقريرها»[1].

٣- إدخال الاستثناءات والرخص على الأحكام الأصلية العامة تبعاً للمصلحة والحاجة وحسب مقدارها مثل: إخراج أحكام اللعان من عموم حد القذف، وإسقاط الاستئذان في حالة البيوت غير المسكونة، واستثناء الإذخر من القطع المحرم لأحراج الحرم. وغير ذلك كثير مما يقطع بإيلاء الشريعة كل عنايتها لمصالح الناس وقصدها رفع الحرج عنهم.

٤- مفاد عدد من القواعد المتفق عليها[2] مثل:

- قاعدة انقسام المعاصي أو المنهيات إلى صغائر وكبائر وسواها تبعاً للدرجة المفسدة مع اتحاد صيغة النهي عن كثير منها.

- قاعدة الجوابر التي تقضي بغرامة المتلفات ودية القتل ومهر المثل في الأنكحة الفاسدة والوطء بشبهة، وفدية ارتكاب المحرمات في حالة الإحرام أو في الحرم فتثبت هذه الأحكام وأشباهها بموجب خطاب الوضع سواء توفرت في المحكوم عليه شروط التكليف أم لا. وواضح أن الحكمة من ثبوت هذه الأحكام هو استدراك المصلحة المفوتة أو جبرها بمثلها قدر الإمكان.

- قاعدة مراعاة الشريعة لأعراف الناس القولية والعملية حتى اشتهر عند الفقهاء عدد من القواعد منها: «العادة مُحكَّمة» و«المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً» وذلك حسبما تقتضيه مصالحهم وما يستدعيه السبيل إلى سعادتهم.

- قاعدة اختلاف شروط صحة المعاملات وصفاتها وآثارها حسب اختلاف طرقها إلى تحقيق مصالح الناس فالتوقيت شرط في مثل الإجارة، مفسد في مثل النكاح. واللزوم معتبر في مثل البيع، والجواز في مثل الوكالة، وهكذا.

٥- وقوع النسخ في بعض الأحكام الشرعية الجزئية التي جاءت تقديراً لظروف مؤقتة وتتجلى حكمتها في مراعاة مصلحة الناس في التطبيق التدريجي للأحكام تبعاً لمجمل أحوالهم.

المطلب الرابع: مسالك المقاصد:

وهذا مطلب نفيس يترتب على ما سبق ويترتب عليه كل ما سيأتي، إذ يفيد في معرفة الطرق التي تُعرف بها مقاصد الشريعة عامة أو خاصة. وقد نبَّه الشاطبي إلى أهميته، ثم تساءل «فبماذا يعرف ما هو مقصود للشارع مما ليس مقصوداً له»؟. واستهلَّ جوابه بقوله:

«إن النظر بحسب التقسيم العقلي ثلاثة أقسام:

أحدها: أن يقال: إن مقصود الشارع غائب عنا حتى يأتينا النص الذي يعرفنا به. وحاصل هذا الوجه الحمل على الظاهر مطلقاً، وهو رأي الظاهرية الذين يحصرون مظان العلم بمقاصد الشارع في الظواهر والنصوص.

---

(١) شفاء الغليل للغزالي: ٦٥٧.

(٢) انظر مزيداً من التفصيل لهذه القواعد في «ضوابط المصلحة» لأستاذنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي: ٧٤-٧٨.

الثاني: دعوى أن مقصد الشارع ليس في هذه الظواهر، ولا ما يفهم منها، وإنما المقصود أمر آخر وراءه. ويُطرد ذلك في جميع الشريعة حتى لا يبقى في ظاهرها متمسَّك تعرف منه مقاصد الشارع. وهذا رأي كل قاصد لإبطال الشريعة وهم الباطنية.

الثالث: أن يقال باعتبار الأمرين جميعاً على وجه لا يخل المعنى بالنص ولا العكس لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض. وهذا الذي أمَّه أكثر العلماء»[1].

وإذا جرينا مع هذا الذي أَمَّه أكثر العلماء -وهو الصواب- فإننا نجد أن أول ما يحتاج إليه الباحث في مقاصد الشريعة هو التضلع في اللغة العربية ومعهود لسانها بصفة خاصة لأنه - كما قال الشاطبي: - «هو المترجم عن مقاصد الشارع»[2]. ومن هنا كان لابد من الالتفات إلى هذه الصياغة الفذة للشريعة التي استثمرت قدرة اللغة العربية في التعبير إلى أقصى حد ممكن بل وغير ممكن[3]؛ حيث قصدت أحياناً إلى معنى معين فعرضته في صُوَر متعددة من أرقى أساليب البيان. وبالعكس أيضاً وذلك حين اختصرت العديد من المعاني من خلال تركيب محدد من الكلام. وكل ذلك حسب المقام الذي تقتضيه البلاغة في أسمى معانيها[4]. وقلّما تكون هذه المعاني المتعددة على وزان واحد في البيان. ومن ثَمَّ تطرق الاحتمال إلى بعض الوجوه الدلالية لنصوص الشريعة ومراميها. وهذا من أهم مزايا اللغة الجمالية[5] التي صيغت بها هذه الشريعة الخالدة. وليس هذا هو السبب الوحيد وراء حمل معظم نصوص الشريعة لأكثر من معنى وبالتالي لأكثر من مقصد - أعني عامل اللغة باعتبارها وعاء لهذه النصوص - وإنما هناك سبب آخر قد يفوق الأول ألا وهو تحقيق هدف الشريعة المتمثل في دوامها واستمرارها والقاضي بعمومها وشمولها - وهذا من خصائص الشريعة كما سأُبين[6]- مما يقتضي فتح نصوصها لجميع الإمكانات المتاحة في فهمها استناداً إلى ما هو ثابت من مقاصد الشارع وعلى ضوء جميع المعارف القطعية المتحصلة للإنسان في جميع الأماكن والأزمان وذلك بواسطة «استثمار طاقات النص في دلالته على كافة ما يحتمله من معان بشتى طرق الدلالات المشتقة من اللغة العربية وخصائصها في البيان، ومن تلك الطرق ما ينهض بحجية «اللوازم العقلية» لما يفيده النص بعبارته وفي ذلك مجال واسع للاجتهاد بالرأي في نطاق النص تحرياً لإرادة الشارع»[7].

---

(١) هكذا لخَّصه ابن عاشور في كتابه «مقاصد الشريعة الإسلامية»: ٢٢. وانظر تفصيله في الموافقات: ٢/ ٣٩١.

(٢) الموافقات: ٤/ ٣٢٤.

(٣) كما أثبته غير واحد من كبار العلماء كالخطابي، والرماني، والزملكاني، والرازي، والباقلاني، ثم الرافعي، وسواهم ممن بحثوا في إعجاز القرآن الكريم ووجوهه التي من أهمها الناحية البلاغية والبيانية؛ وهي سر هذه الصياغة الفذّة للشريعة.

(٤) راجع تعريف البلاغة في «البلاغة الواضحة» للجارم ورفاقه: ٨.

(٥) يقول الجرجاني - وهو أحد أساطين علماء البلاغة العربية - «واعلم أنه إذا كان بيناً في الشيء أنه لا يحتمل إلا الوجه الذي هو عليه حتى لا يشكل وحتى لا يحتاج في العلم بأن ذلك حقه وأنه الصواب إلى فكر وروية فلا مزية، وإنما المزية ويجب الفضل إذا احتمل في ظاهر الحال غير الوجه الذي جاء عليه وجهاً آخر» - دلائل الإعجاز: ٢٢١ -. وقد أشار العلماء إلى كثير من الأسباب التي تفضي إلى هذه الظاهرة وأشهرها: «نقل اللغات - وجوه الإعراب أو آراء أهل النحو والصرف - الاشتراك - الحقيقة والمجاز - النقل الشرعي أو العرفي (الاصطلاح) - الإضمار والحذف - العموم والتخصيص - الإطلاق والتقييد - التقديم والتأخير - الإجمال والبيان -» بالإضافة إلى عدم الناسخ أو المعارض. انظر الموافقات للشاطبي: ١/ ٣٥، وراجع تفصيلاً آخر في «تنقيح الفصول» للقرافي: ١١٢.

(٦) انظر مبحث «العلاقة بين مقاصد الشريعة وخصائصها»: ١٢٠ و.

(٧) «المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي» لأستاذنا الدكتور محمد فتحي الدريني: ٢٩، وراجع بوجه خاص البحث المعنون بـ«المناهج الأصولية مشتقة من خصائص اللغة ومقاصد التشريع» ص٢٧ وما بعد.

وقد أوكل الشارع هذه المهمة[1] أي تحري إرادة الشارع- أو تحديد مقاصده بعبارة أخرى - للمجتهد كما هو مشار إليه، وليس هذا بطبيعة الحال لأي إنسان. ولئن كنت لا أملك أهلية الاجتهاد الكافية لتتبع جميع المقاصد وخاصة الخاصة (أو الجزئية) منها إلا أن هذا ولحسن الحظ قلما يتعلق بالمقاصد العامة أو الكلية التي هي مجال هذا البحث. ومع ذلك فلابد من الإشارة إلى معالم الطرق التي من شأنها الكشف عن هذين النوعين من المقاصد، أو ما يسمى مسالكها؛ وهذا موضوع البندين الآتيين:

البند الأول: مسالك المقاصد الجزئية:

من أهم أدوات المجتهد في تحديد مقاصد النصوص فضلاً عن معانيها معرفة مقام خطابها. وليس المقام - في استعماله اللغوي- إلا: «موضعاً لما يصدر عن الناس من أقوال أو تصرفات في أحوال مخصوصة»[2]، ولكن قد يحُفُّها - وخاصة بعد روايتها - غموض وخفاء في تعيين المراد منها مما يوجب على الباحث في تعيينه، ألا يكتفي بدراسة النص بل لابد من الإحاطة بجميع ما يتصل به من ظروف وقرائن وإشارات لأنها تُسهِم إسهاماً كبيراً في اكتشاف دلالة الكلام وضبط معناه أولاً وقصد المتكلم وتحديد مرماه ثانياً وهذا هو المقصود بمقام الخطاب[3] الذي لا يكتفي بمعنى المقال كما يبدو من ألفاظه وإنما يفترض الغوص وراء تجلية المراد الحقيقي

---

(١) بالإضافة إلى تبيان وتمييز الراجح من الوجوه الاحتمالية أو الظنية لنصوص الشريعة - أو معظمها على وجه الدقة - تمهيداً للعمل بموجبها.

(٢) لسان العرب لابن منظور: مادة: قوم.

(٣) وهو أمر ينطبق على النصوص الشرعية باعتبارها خطاباً لغوياً منقولاً عن الرسول ﷺ وإليه مرجعه. - كما ذكر الغزالي في المستصفى: ١/ ٣١٦ - وبالتالي يتحتم على المستدل به استيعاب مقامه من أجل تبين معانيه ومقاصده ومن ثَمَّ اتباعه والعمل به. ونشداناً لذلك ينظر إلى مبنى النص متنبهاً إلى قرائنه اللفظية التي تؤخذ من صيغته لأن لكل كلمة أو جملة مع صاحبتها مقام - كما قال السكاكي: «ثم إذا شرعت في الكلام فلكل كلمة مع صاحبتها مقام ولكل حد ينتهي إليه الكلام مقام - مفتاح العلوم: ٨٠. (نقلاً عن نظرية المقاصد عند ابن عاشور للحسني: ٣٣٦)- وهذا المقام متحقق على أكثر من صعيد أهمها: الدلالة الصوتية أو الصرفية أو النحوية أو المعجمية هذا من جهة، ومن جهة أخرى ترتبط كل منها (الكلمة والجملة) بارتباطات بيانية مع مثيلاتها من مقامات نصوص أخرى. ويُعرف هذا كلُّه بمقام المقال الذي يشكل الوسيلة الأولية الرئيسة في تعيين معناه وقصده الظاهر. فإذا تمَّ بعد ذلك استحضار جميع الظروف التي أُدِّيَ فيها النص من متكلمين ومخاطبين وملابسات الزمان والمكان. وهذا ما يُعرف بمقام الحال الذي عبَّر عنه الغزالي «بجملة من القرائن الحالية التي تأبى على الحصر والتخمين يختص بدركها المشاهد لها فينقلها المشاهدون من الصحابة إلى التابعين بألفاظ صريحة أو مع قرائن من ذلك الجنس أو من جنس آخر حتى توجب علماً ضرورياً بفهم المراد أو توجب ظناً» -المستصفى: ١/ ٣٤- وعدَّه الشاطبي عصب علمَي المعاني والبيان لأن مدارهما على: «معرفة مقتضيات الأحوال: حال الخطاب من جهة نفس الخطاب أو المخاطِب أو المخاطَب أو الجميع وبحسب غير ذلك... كالأمر يدخله معنى الإباحة والتهديد والتعجيز وأشباهها ولا يدل على معناه المراد إلا الأمور الخارجية وعمدتها مقتضيات الأحوال» -الموافقات: ٣/ ٣٤٧ - وأكد في موضع آخر أنه: «لابد من معرفة عادات العرب في أقوالها ومجاري عاداتها حالة التنزيل من عند الله والبيان من رسوله ﷺ لأن الجهل بها موقع في الإشكالات التي يتعذر الخروج منها إلا بهذه المعرفة»- الموافقات: ٣/ ٢٥١ -. وخلاصته أنه: «حصيلة الظروف الواردة... في الوقت الذي تم فيه أداء المقال» - اللغة العربية معناها ومبناها لتَمَّام حسان: ٤٠، (نقلاً عن نظرية المقاصد عند ابن عاشور للحسني: ٢٣٩)- وتعليل ذلك أن الإرادة الشرعية هي الموجهة لمعاني الخطاب ومقاصده وليس العكس وإنما هو أي الخطاب كاشف عنها ولذا وجب النظر إلى مقامه وفي هذا يقول ابن القيم: «إن اللفظ الخاص قد ينتقل إلى عموم العموم بالإرادة، وبالعكس» - إعلام الموقعين: ١/ ٢١٨ - والأمثلة على ذلك كثيرة لا تخفى على طلبة العلم. وقد لاحظ ابن القيم في موضع آخر الخطأ المنهجي الذي يرتكبه بعض من يتمسك بالأثر غافلاً عن مقامه حين قال عنهم: «فكم من حكمٍ دل عليه النص ولم يفهموا دلالته عليه وسبب هذا حصرهم =

للمتكلم وهي المصلحة المقصودة شرعاً من خطاب الشارع التي لا يلزم أن تستفاد من المعنى الأول للنص، بل قد تستفاد من معنى معناه – على حد تعبير الجرجاني[1] – الذي ينطوي على روح النص بالتعبير المعاصر[2].

وهذا يقودنا إلى مشكلة عويصة[3] اضطرب فيها رأي الشاطبي، وهي مسألة المقاصد التبعية[4] التي صرَّح في مواضع من كتابه بأنها مقصودة للشارع[5] كما أن المقاصد الأصلية مقصودة له وقد نبَّه على ذلك من خلال تسميتها. ولكنه في مواطن أخرى مال إلى عدم اعتبارها وقد أشار إلى ذلك – في مبحثه عن مسالك المقاصد – حينما قيد الأمر أو النهي الذي يدل على مقصد الشارع ويستفاد منه بأن يكون تصريحياً وابتدائياً[6].

وأرى أنه يمكن إزالة هذا الاضطراب بأنه إذا قَصَرْنا المقاصد التبعية على المعاني الثانوية المفيدة لتأكيد المعنى الأصلي ذاته فحينذاك يمكن حمل قول الشاطبي على عدم القصد إليه لأنه سبق القصد إليه عن طريق المعنى الأصلي، وأما ما كان من المعاني التبعية واقعاً ليفيد سوى التأكيد فلابد من القول بالقصد إليه من قبل الشارع الذي هو بكل شيء عليم ما لم يتناف مع أصله، أو يَعُدْ عليه بالإلغاء والإبطال وهذا شرط قبوله.

المسلك الأول: توظيف المقام في الدلالة على مقاصد الأحكام[7]:

مما سبق يمكن أن نميز للمقام مهمتين رئيستين في تبيان مقاصد الأحكام الشرعية:

المهمة الأولى: مباشرة تتمثل في تجلية علل الأحكام وحِكَمِها التي هي مناط مراد الشارع، وتتحقق على مستويين أيضاً:

الدلالة في مجرد ظاهر اللفظ دون إيمائه وتنبيهه وإشارته وعرفه عند المخاطبين» – إعلام الموقعين: ١/ ٣٣٨ -. وعلى أية حال فلا شك أن تفاوت نظر العلماء إلى هذا العنصر – مقام الخطاب – يشكل أحد أهم أسباب الاختلاف بين الفقهاء.

(١) لعل الجرجاني هو أول من استخدم هذا المصطلح إذ عرف المعنى: «بالمفهوم من ظاهر اللفظ والذي تصل إليه بغير واسطة» وعرف معنى المعنى: «أن تعقل من اللفظ معنى ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر» أي باعتباره مقصود المتكلم. – ر: دلائل الإعجاز: ٢٠٢ -.

(٢) والواسطة الأقوى في ذلك الانتقال أي من المعنى إلى معنى المعنى (روح النص) إنما هو مقام الخطاب.

(٣) سبق التعرض لها في مبحث أقسام المقاصد عند ذكر تقسيمها إلى مقاصد أصلية وتبعية- انظر: ٤٣. وقد تم اعتماد قصد الشارع لكل منهما لكن قصده للأولى أقوى وآكد. وتقع مهمة التمييز بينهما بالدرجة الأولى على مقام الخطاب وخاصة في المقاصد الجزئية. وهذا وجه إيراد هذه المسألة هنا.

(٤) وهي الأمور المقصودة بالقصد الثاني بالنسبة للمقاصد الأصلية المقصودة بالقصد الأول - كما عبَّر الشاطبي أحياناً (انظر الموافقات: ٢/ ٣٩٣) – ومنها مُكمِّلات ووسائل المقاصد الأصلية والتي قد لا يأتي الدليل عليها صريحاً أو متجهاً إليها ابتداءً فلا يفيدها النص بعبارته مباشرة وإنما تفهم بنحو من إشارته أو دلالته أو مقتضاه.

(٥) فحينما بحث في مسألة: «هل تستفاد الأحكام من المعاني الثانوية» وجَّه القول بالإيجاب فقال: «كما نقول في المقاصد الشرعية إنها مقاصد أصلية ومقاصد تابعة، والجميع مقصود للشارع، ويصح من المكلف القصد إلى المقاصد التابعة مع الغفلة من الأصلية» – الموافقات: ٢/ ١٠٠-. وكثيراً ما كرر أن مكمِّلات ووسائل المقاصد الأصلية مقصودة أيضاً ولكن بالقصد الثاني – انظر مثلاً: الموافقات: ٢/ ٣٩٧ – وهو- أي الشاطبي- على الرغم من استصوابه لعدم دلالة المعاني التبعية على حكم شرعي زائد ألبتة- الموافقات: ٢/ ١٠٣- [أي عن الحكم المفهوم بالمعنى الأصلي] إلا أنه عاد فاستشكل القول بمنع دلالتها واستدرك بعدم خلوها عن الدلالة على آداب شرعية وتخلقات حسنة- انظر المرجع نفسه: ٢/ ١٠٣- ولاشك أن هذه الأخيرة تنتمي في معظمها إلى دائرة «المندوب» الذي هو بدوره حكم شرعي.

(٦) بالإضافة إلى ما ذُكِر، ر: الموافقات: ٢/ ٣٩٣، ١/ ١٥٦.

(٧) ممن عُني به الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور: انظر: نظرية المقاصد عند ابن عاشور لإسماعيل الحسني: ٣٤٦.

المستوى الأول: عام. وأعني به ما قام به كثير من مدققي الأصوليين في تحكيم المقام من أجل تمييز أحوال الرسول ﷺ - مبلِّغ الشريعة ومرجع التشريع - ودراسة ما يصدر عنه من قول أو فعل أو تقرير. هل حصل هذا بصفته إنساناً كسائر البشر- ومن ثَمَّ لا يتعبد بما صدر بهذه الحالة - أو بصفته إماماً للمسلمين أو قاضياً بينهم - كما كانت حاله تمثل للمسلمين في الواقع - ومن ثَمَّ يكون الصادر منه بهذه الحالة مما يختص بحكام المسلمين أو قضاتهم لا يخرجون عن مقصوده، أو أن ما صدر عنه كان بصفته رسولاً مبلِّغاً لشريعة ربه عز وجل وهذا هو الأصل في شأنه ﷺ كما قال ربه سبحانه: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلاَّ رَسُولٌ﴾ [آل عمران: ١٤٤]. ولئن اقتصر الأقدمون على هذه الحالات الأربع[1] فقد فصَّل فيها بعض المتأخرين حيث عَدَّ الدهلويُّ منها ما ذكره متأثراً بمعارف عصره وأكثر ما وردنا من ذلك في مجال الطب[2] ولا يتعدى الأمور الدنيوية وخاصة القابل منها للملاحظة والتجريب والتي لم يبعث الرسل لتفاصيلها أصلاً وإليها الإشارة بالحديث الصحيح: «أنتم أعلم بأمور دنياكم»[3]. وقد فصَّل فيها ابن عاشور فأوصلها إلى اثني عشر حالاً وهي: «التشريع، والفتوى، والقضاء، والإمارة، والهدي، والصلح، والإشارة على المستشير، والنصيحة، وتكميل النفوس، وتعليم الحقائق العالية، والتأديب، والتجرد عن الإرشاد»[4].

كما يتدخل المقام أيضاً- وضمن هذا المستوى العام- في السنة التي تمحَّضت للتشريع؛ أيها يحمل على الوجوب، وأيها على الندب، وخاصة في نطاق الأفعال حتى إذا خلا الفعل عن توكيدٍ قوليٍ أو قرينةِ التكرار وما شابهها لم يلزم منه الوجوب. وهي نقطة مهمة تفسر مفهوم «اتِّباع الرسول الواجب» بأنه الاتِّباع على الجهة التي كان يفعلها الرسول ﷺ من وجوب أو ندب أو إباحة وباستثناء ما اختص به.

ونخلص إلى أن مقام أفعاله يعد ضابطاً مُهِمّاً من ضوابط معرفة قصد الشارع[5].

المستوى الثاني: خاص وهو يلتصق بالخطابات الشرعية الجزئية ليستنبط مقصود الشارع منها من خلال بيان عللها واستجلاء حكمها سواء من حيث استخراج مناط الأحكام أو تنقيحه أو تحقيقه في النوازل حسب مقاماتها، وذلك كما فعل الغزالي حينما علَّل النهي عن البيع عند النداء يوم الجمعة - في الآية[6] - بكونه مانعاً

---

(١) انظر أمثلة لها في كتاب القرافي: «الإحكام في تمييز الفتاوى وتصرفات القاضي والإمام»، وقارن بما ذكره في كتابه الآخر: «الفروق»: ١/ ٢٠٥.

(٢) حجة الله البالغة للدهلوي: ١/ ٢٧٢. وانظر ما حدَّده د. يوسف القرضاوي من ضوابط في قبول السنة وفهمها في كتابه «كيف نتعامل مع السنة النبوية»: ٩١و.

(٣) أخرجه مسلم في الفضائل، باب: وجوب امتثال ما قاله شرعاً دون ما ذكره ﷺ من معايش الدنيا على سبيل الرأي، حديث ٢٣٦٣.

(٤) مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور: ٣٠ وما يليها وقد ذكر بعض العلامات التي تنتصب قرائن على كل حال مع أمثلة توضيحية ولولا خشية الإطالة لسردتها وإن كانت وجهة نظري أنها تعود إلى تلك الحالات الرئيسة من الرسالة أو الإمامة أو القضاء أو الإنسانية- كما ذكر القرافي وغيره- فالفتوى من التشريع، والصلح من الإمارة، والتعليم من الرسالة أيضاً وهكذا الباقي حسبما يَحُفُّها من القرائن، حتى إذا خلت كانت من باب التشريع لأنه الأصل في الرسول ﷺ.

(٥) راجع في تنقيح الفصول للقرافي: «دلالة فعل الرسول»: ٢٨٨، ومعنى اتباعه ﷺ وحكمه: ٢٩٠. ويمكن تعميم هذا الأمر إلى خطاب القرآن الكريم ذاته إذ هو يرد في مقامات كثيرة من ترغيب أو ترهيب أو موعظة أو تعليم أو إخبار أو تشريع مما يوجب «أن يرد كل وارد من نصوص الشريعة إلى مورده اللائق ولا تتجاذبه المتعارضات مجاذبة المماذق...»؛ وهذا إنما يكون ممن «ينظر إلى موارد الشريعة نظرة محيطة حتى لا يكون ممن حضره شيء وغابت عنه أشياء».- را: التحرير والتنوير لابن عاشور: ١/ ٢٣٧-. والمماذَق هو المخالَط غير المخلَص. وأصله من : مذق، أي خلط اللبن بالماء.- را: هذه المادة في القاموس المحيط وغيره.

(٦) هي قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ =

من السعي الواجب يومها ولذا فلا يفيد هذا فساداً - كما يقتضيه النهي - وعدّاه إلى كل شاغل من قول أو فعل عن السعي لفهم العلة[1]. وفي حديث الهَمِّ بتحريق بيوت المتخلفين عن صلاة الجماعة[2] لما كان مقامه التهويل والمبالغة في تأديب المسلمين- وليس التشريع بدلالة عدم التنفيذ- عُلِم أن قصد صاحب الشرع منه هو توبيخ هؤلاء المتقاعسين وتهديدهم فقط[3].

المهمة الثانية: وهي غير مباشرة باعتبار المقام من أهم الوسائل في المعرفة الصحيحة لأحكام الشريعة بحد ذاتها- ثم ينبثق عنها معرفة مقاصد الشريعة- ومن هنا شغل المقام- عند علماء الأصول- عصب مباحث دلالات النصوص بجميع أنواعها[4].

ومن كل هذا - وغيره - تتبين ضرورة معرفة المقام في تفسير نصوص الشارع والاستدلال منها على الأحكام ومقاصدها؛حتى جعله الرازي شرطاً لإفادة اليقين في هذا الاستدلال إذ يقول: «واعلم أن الإنصاف أنه لا سبيل إلى استفادة اليقين من هذه الدلائل اللفظية إلا إذا اقترنت بها قرائن تفيد اليقين»[5].

كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [الجمعة: ٩].

(١) را: «شفاء الغليل» للغزالي: ١/ ٥٢.

(٢) أخرجه البخاري في الجماعة والإمامة، باب: وجوب صلاة الجماعة عن أبي هريرة رضي الله عنه ونصه: أن رسول الله ﷺ قال: «والذي نفسي بيده، لقد هممت أن آمُرَ بحطب فيُحْطَب، ثم آمُرَ بالصلاة فيُؤَذَّن لها، ثم آمُرَ رجلاً فيؤُمَّ الناس، ثم أُخالِف إلى رجال فأُحرِّق عليهم بيوتهم...» الحديث: ٦١٨.

(٣) نظرية المقاصد عند ابن عاشور لإسماعيل الحسني: ٣٥٢. وقارن بما ذكره ابن عاشور في مقاصده: ٥١ وما بعدها.

(٤) سواء من حيث:

١- دلالتها بصورة صريحة على معانيها المطابقة لمنطوقها كلياً أو جزئياً (وهذا يشمل دلالتي المطابقة والتضمن) أو بصورة غير صريحة أي اللازمة لمنطوقها [وهذا يشمل دلالات المقتضى والإيماء (أو التنبيه) والإشارة] والمفهومة منه على سبيل الموافقة بقسميها المساوي للمنطوق (لحن الخطاب) والأولوي منه (فحوى الخطاب) أو على سبيل المخالفة وهذه اصطلاحات متكلمي الأصوليين ويقابلها عند أصوليي الحنفية ما يفيده النص بعبارته أو دلالته أو إشارته أو مقتضاه بالإضافة إلى بيان الضرورة الناشئ عن السكوت في مقام الحاجة إلى البيان وقد عَدَّه الجمهور مما ينطوي تحت مفهوم دلالة الالتزام.

٢- درجة دلالة النصوص على مجمل معانيها السابقة من حيث الوضوح والخفاء، وقد تألق الحنفية في هذا المضمار فقسموا النصوص (بمعناها اللغوي) إلى ثمانية أقسام (بمعناها الاصطلاحي عندهم) وهي بحسب أقواها:

المُحكم - المُفسَّر - النص - الظاهر - الخفي - المُجْمَل - المُشْكِل - المتشابِه، وكان عمدتهم في تحديدها المقام.

٣- اعتماد مفاد دلالة النصوص من حيث كونها إخبارية أو إنشائية: حيث يمكن أن يُعَبَّر بأحدهما عن الآخر أحياناً. كما أشير بوجه خاص إلى دلالة مفهومي الأمر والنهي- وهما أشهر أقسام الكلام الإنشائي- حيث قد تخرج هذه الدلالة عن مقتضاها الأصلي (وجوب الطلب أو لزوم الكف) تبعاً للمقام.

٤- مضمون ما تشمله دلالة النصوص من أفراد، ونوعية هذا الشمول هل هو: استغراقي - كما في العام - أو بدلي - كما في المطلق - أولا هذا ولا ذاك - كما في المعدود -. ثم درجة الدلالة على هذا الشمول هل هي قطعية أو ظنية فمن المعروف أن الحنفية قد ذهبوا إلى قطعية اقتضاء العام للعموم عملاً بالأصل اللغوي، بينما ذهب الجمهور إلى إفادته الظنية في العموم عملاً باستقراء حالات استعماله حيث وجدوا تبعاً للمقام أنه ما من عامٍّ إلا وقد خُصَّ.- انظر مثلاً: «تنقيح الفصول» للقرافي: ٢٧٧، بل هناك من شكَّك في إفادة الصيغة للعموم لغة؛ وإنما تفيده حسب القرائن؛ راجع: «قواطع الأدلة في الأصول» للسمعاني وتعليقات محقِّقه الفاضل الدكتور محمد حسن هيتو: ٢٤٦ وما بعدها-.

(٥) المحصول للرازي: ١/ ٣٩٤. ولا شك أن تجلية ما تفيده النصوص سواء بلغت درجة اليقين أو تقاصرت عنها إنما يُعَدُّ خطوة لازمة للاستشراف على مقاصدها.

والخلاصة: يتوجب الأخذ بعين الاعتبار لمقام الخطاب في جميع مستويات التعامل مع الخطاب بدءاً من فهم النصوص وتفسيرها، وانتهاء بإدراك عللها واستجلاء مقاصدها، مروراً بتحديد الأحكام المدلولة لها. وهو - أي المقام - في كل هذا خير مسلك على معرفة المقاصد بأنواعها سواء بطريق مباشر أو غير مباشر[1].

المسلك الثاني: مجرد الأمر أو النهي الابتدائي التصريحي[2]:

فإن الأمر ما كان أمراً إلا لاقتضائه المأمور فحصول المأمورات مقصود للشارع وكذلك النهي في اقتضائه الكفَّ يستلزم قصد الشارع إلى رفع المنهيات.

وينتج هذا المسلك المقاصد الأولية الأصلية للشارع التي استهدفها في مجمل خطاباته التكليفية كإيجاد الركوع، والسجود للرب المعبود، وفعل الخير المأخوذ من قوله تعالى:﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [الحج: ٧٧]. وكذلك انعدام التجسس والغيبة في مجتمع المسلمين لقوله تعالى:﴿وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضاً﴾ [الحجرات: ١٢]. وهذا لا يكاد يختلف فيه أحد من المسلمين[3] ويكوِّن البنية الأساسية للشريعة الإسلامية ومقاصدها.

المسلك الثالث: المقاصد التابعة:

وهذا تأكيد[4] على عدم اقتصار مقاصد الشارع على المقاصد الأولية الأصلية التي هي مقتضى الأوامر والنواهي الابتدائية التصريحية - كما مر في المسلك السابق - وإنما تتعداها إلى جميع المقاصد التابعة والمستنبطة من النصوص بشتى طرق الاستنباط[5] وخاصة ما تقتضيه الأوامر والنواهي اللزومية والضمنية.

وهذه قضية تشترك فيها جميع اللغات على تفاوت في مدى قدرة تعبيرها عن المعاني الثانوية[6]، وقد حازت اللغة العربية قصب السبق في هذا المضمار[7]، ومن هنا كان لابد من الأخذ بعين الاعتبار لهذه المعاني ومقاصدها.

ومن أهم ضوابط هذه المقاصد ألا تعود بالإبطال على أي من المقاصد الأصلية وإنما تنسجم معها في اتجاه التقوية والتعزيز[8]، وإلا كانت ملغاة وباطلة إن تحقق فيها عين المخالفة أو المناقضة، وأما إن لم تكن موافقة ولا

---

(١) كما قد يسهم المقام بحصة الأسد في التمييز بين الوسائل والمقاصد بهدف تعيين هذه الأخيرة. را: ١١٠ لتفصيل هذا المسلك.

(٢) هكذا عبَّر عنه الشاطبي في الموافقات: ٢/ ٣٩٣ وعنى بالابتدائي ألا يقصد بالأمر أو النهي سوى المتبادر من لفظه وبالتصريحي نفي الضمني أو اللازم. وراجع: ٤٣.

(٣) بما في ذلك الظاهرية. ولذا لا يعد إيراد شيء منه خروجاً من باب المقاصد بحال. وهو لا يحتاج لمزيد استشهاد أو تعزيز. ومن ثمَّ فالمماحكة حوله وعدم العمل بمقتضاه سواء على نطاق الأفراد أو المجتمعات إنما تخفي محاولة الهروب من الخضوع لشرعة الحق مهما اتخذت هذه المحاولة من أثواب مزركشة لتغطية نفسها في التنصل من أعباء التكليف تغليباً للشهوة واتباعاً للهوى.

(٤) انظر الموافقات: ٢/ ٣٩٦، ورا: ٦٣و.

(٥) أو على حد تعبير الشاطبي في تعريف المقصود التبعي «منه منصوص عليه أو مشار إليه، ومنه ما علم بدليل آخر ومسلك استقرئ من ذلك المنصوص» الموافقات: ٢/ ٣٩٧.

(٦) وهي المعاني التي تعد خادمة أو لازمة للمعنى الأصلي الذي سيق الكلام للدلالة عليه مباشرة. راجع المسألة الخامسة من مقاصد وضع الشريعة للإفهام في الموافقات للشاطبي: ٢/ ٩٥.

(٧) استئناساً بمثل قوله تعالى: ﴿اللهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ [الأنعام:١٢٤]- وقد جعل اللغة العربية من دون سائر اللغات الأخرى وعاء لنصوصه المقدسة الخالدة. وقد سمي «العرب» بذلك لقوة إعرابهم. والاستدلال عليه خارج عن اختصاصي. ويخرج بالبحث عن موضوعه. وقد كتب حوله كثيرون. ومن آخر ما طالعت بشأنه مقالاً بعنوان: «كشف أثري طمسته المؤامرة قروناً: العربية هي أم اللغات» للأستاذ رفيق المعلوف. انظر مجلة «العربي»- عدد ٥٣٣ أيلول عام ٢٠٠٣-.

(٨) وبعبارة الشاطبي: «مثبت للمقصد الأصلي، ومقو لحكمته، ومستدع لطلبه وإدامته»- ر: الموافقات: ٢/ ٣٩٧-.

مخالفة فهي محل خلاف، منهم من رجح جانب عدم الموافقة فمنع، ومنهم من رجح جانب تعين المخالفة فلم يمنع[1] - أي من اعتبارها-.

فمثلاً: مقصود الصلاة الأصلي «الخضوع لله سبحانه واستحضار ذكره (روح العبادة)»[2]. ولها مقاصد تابعة متوافقة مع المقصد الأصلي منها: «الانتهاء عن الفحشاء والمنكر والاسترواح إليها من أنكاد الدنيا، وطلب الرزق بها، وإنجاح الحاجات بها عموماً وعلى رأسها طلب الفوز بالجنة والنجاة من النار، ونيل أشرف المنازل، وكون المصلي في خفارة الله (حفظه) إلى غير ذلك»[3]. وقد تُؤدَّى الصلاة نفسها - وهي قمة العبادات - حسب مقاصد تتنافى مع نية التقرب بها إلى الله تعالى كأن تؤدى رياء أو بغية نيل حُظوة عند الناس (مادية - كتحصيل مال ومنع أذى أو قتل - أو معنوية - كدفع مذمة أو جلب تعظيم أو حمد -)[4]. وقد تُؤدَّى رياضة (لتقوية الجسد) فهذا الأخير غير موافق ولا مناقض وهو محل خلاف. والظاهر أنه في العبادات إذا لم يترافق هذا القصد بشيء من قصد التقرب إلى الله تعالى فلا عبرة بمثله لأن الأصل في العبادات معنى التعبد والتقرب لله تعالى، وأما في العادات فلا مانع منه لأن الأصل فيها اتباع المعاني[5] التي يكفي فيها عدم مناقضة قصد الشارع جهاراً أو مطلقاً[6].

والخلاصة: أن أفعال الإنسان ومحالها، لها عند الشارع مقاصد أعلاها ما كان سبباً أولياً للتشريع «مقصداً أصلياً» ومقاصد أخرى تبعية متفاوتة في القبول هذا من جهة، ومن جهة أخرى تحمل حركة الإنسان الواقعية كذلك في كل فعل ومحل مقصداً أو أكثر على تفاوت في قوتها أيضاً في تكوين الدافع لحركة الإنسان، فإن انتمت هذه المقاصد الإنسانية إلى تلك المقاصد الشرعية كانت حركة الإنسان في الاتجاه الصحيح شرعاً، وإلا فإن الشارع يسد الطريق أمام الإنسان لمنعه من السير في الاتجاه غير الصحيح حتى وإن استخدم وسائل مباحة أو مشروعة من حيث الأصل في حركته، ومن هنا كان مبدأ الذرائع[7].

المسلك الرابع: علل الأحكام الشرعية:

وذلك باعتبار العلل وخاصة ما كان منها عائداً للأوامر والنواهي متطابقة مع الحكمة أو ضابطة لها، وهي التي قصدتها الأحكام حيث لا يخلو حكم عن حكمة[8]. فإذا «عمل العامل على مقتضى المفهوم من علة الأمر والنهي فهو جار على السنن القويم، موافق لقصد الشارع في ورده وصدره»[9] لأنه حيث تعينت العلة في النظر «ووجدت - في الواقع - وجد مقتضى الأمر والنهي من القصد أو عدمه. وعلم أن مقصود الشارع ما اقتضته

---

(١) الموافقات للشاطبي: ٢/ ٣٩٩.

(٢) بتصرف يسير عن المرجع السابق والموضع نفسه.

(٣) م.س: ٢/ ٤٠٠.

(٤) م.س: ٢/ ٣٩٨ (باختصار).

(٥) م.س: ٢/ ٣٩٦.

(٦) إشارة إلى خلاف مذهبي حول شرط تحقق المقصد غير الشرعي الذي يفضي إلى إبطال العمل فتوى وتقوى (قضاءً وديانة).

(٧) وهذا أي (صحة الباعث) أحد أصلَيْ هذه القاعدة وثانيهما تمثله قاعدة: «العبرة بالمآل» وكلاهما يتحكم بالذرائع فتحاً أو سداً حسب المناسبة وسيأتي مزيد بيان لهذا، راجع: ١١٢و.

(٨) را: نظرية الحكمة عند الإمام الشاطبي لتميم الحلواني: ٢٣٨.

(٩) الموافقات للشاطبي: ٣/ ١٥٤ وقد دان تفريط الظاهرية وإفراط غيرهم.

تلك العلل من الفعل أو عدمه، ومن التسبب أو عدمه»[1]. فالبيع مثلاً لمصلحة الانتفاع بالمعقود عليه فإن لم يمكن الانتفاع به - شرعاً أو عقلاً - فلا معنى لمشروعية البيع. وقد تكفل علماء أصول الفقه ببيان الطرق التي تعرف بها علل نصوص الشارع[2]، وأكتفي بما تيسر في تعريف أشهرها[3]:

١- **الإجماع**: سواء على تعليل الحكم دون اتفاق على تحديد لعلته، أو مع تعيين العلة - وهو المقصود هنا - كإجماعهم على أن علة تقديم الأخ الشقيق على الأخ لأب في الإرث هي امتزاج النسبين؛ فيقاس عليه تقديمه في ولاية النكاح، والصلاة عليه وغيرها[4].

٢- **النص**: سواء كان صريحاً في التعليل، أو ظاهراً فيه؛ فمن الأول استخدام الشارع في نصوصه لألفاظ «من أجل» أو «لأجل» أو «كي» أو المفعول لأجله، ومن الثاني: «باء السببية» و «لام التعليل» - ظاهرة أو مقدرة - و «لعلَّ» و «إنَّ» و «إذن» و «إذ» و «حتى» التي بمعنى «كي»[5]. كقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٣].

٣- **الإيماء**: وهو اقتران الحكم بوصف لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان الكلام بعيداً عن فصاحة كلام الشارع[6]. كقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨].

٤- **المناسبة أو الإخالة أو استخراج المناط**: وهي «تعيين علة الأصل بمجرد إبداء المناسبة من الوصف ذاته لا بنص ولا غيره»[7] بحيث يكون الوصف «ظاهراً منضبطاً يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً من حصول مصلحة أو دفع مفسدة»[8]. كالحدود لمصلحة الانزجار، أو القتل العمد العدوان في شرعة القصاص. وللمناسب أقسام كثيرة باعتبارات مختلفة تراجع في مظانها[9].

٥- **السبر والتقسيم**: ويتم بحصر الأوصاف المتصور صلاحيتها للعلية ثم إبطال ما لا يصلح منها فيتعين

---

(١) بتصرف يسير عن الشاطبي - راجع الموافقات: ٢/ ٣٩٤ - وهو إشارة منه إلى دخول العلل في نوعي الحكم الشرعي التكليفي والوضعي كليهما.

(٢) قلّما يخلو كتاب جامع في «أصول الفقه» من ذكرها؛ وسأشير إلى بعض منها في الهوامش اللاحقة، وقد أفردها بالبحث عدد من العلماء فمن القدامى: الغزالي في«شفاء الغليل»، وابن القيم في«شفاء العليل»، وابن بابويه (الشيعي) في«تعليل الشرائع»، ومن المحدثين: العلامة عيسى منون في كتابه «نبراس العقول» فجُلُّ مباحثه في العلة، والدكتور محمد مصطفى الشلبي في «تعليل الأحكام»، والدكتور عبد الحكيم الهيتي في «مباحث العلة في القياس عند الأصوليين»، والدكتور رمضان اللخمي في «الأنوار الساطعة في طرق إثبات العلة الجامعة» وسواهم.

(٣) وإلا فهناك طرق أخرى لم يتفق عليها أو على استقلالها، كإلغاء الفارق مثلاً ، را: «جمع الجوامع» للسبكي: ٢/ ٣٣٨.

(٤) ر: المستصفى للغزالي: ٢/ ٢٩٣، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي: ٣/ ٢٥١، تيسير التحرير لأمير باد شاه: ٤/ ٣٩، مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد للإيجي: ٢/ ٢٣٣، روضة الناظر لابن قدامة المقدسي: ٢/ ٢٦٥.

(٥) انظر المراجع السابقة وأيضاً: البحر المحيط للزركشي: ٥/ ١٨٦، والمحصول للرازي: ٢/ ١٩٣، وشفاء العليل لابن القيم: ٤٠٠، ونبراس العقول لمنون: ٢٧٧، ومباحث العلة في القياس للهيتي: ٣٤٥.

(٦) انظر المراجع السابقة وفواتح الرحموت لنظام الدين الأنصاري: ٢/ ٢٩٣، وشفاء الغليل للغزالي: ٢٧، وشرح تنقيح الفصول للقرافي: ٣٩٠، ونهاية السول للإسنوي: ٤/ ٦٥.

(٧) مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد وحاشية التفتازاني: ٢/ ٢٣٩، وجمع الجوامع مع شرح المحلي: ٢/ ٣١٧.

(٨) المرجعان السابقان والموضع نفسه فيهما.

(٩) المراجع السابقة وحسب الإحالات السالفة في هذا المسلك.

الباقي للعلية[1]. كقول الفقيه في تعليل ولاية الإجبار على النكاح بـ «البكارة» إما ألا يعلل هذا الحكم «الولاية» بعلة أصلاً -القسم الأول- أو يعلل وعلى هذا التقدير الأخير إما أن تكون العلة هي «البكارة» - القسم الثاني - أو «الصغر» - القسم الثالث - أو غيرهما - القسم الرابع - والقسمان الأول والرابع باطلان بالإجماع، والثالث باطل أيضاً لأنه لو صح التعليل به لثبتت الولاية على الثيب الصغيرة وهو خلاف قوله عليه الصلاة والسلام «الثيب أحق بنفسها»[2] فلم يبق إلا القسم الثاني وهو التعليل بالبكارة[3].

٦- **الشبه**: ترجيح أحد وصفين مناسبين في فرع علمت علتيهما في أصلين مختلفين باعتبار الوصف الراجح أكثر شبهاً، أو اعتبار معنى في حكم لأنه قد أُلِف من الشارع الالتفات إليه في بعض الأحكام دون أن تظهر مناسبته في هذا الحكم[4].

٧- **الدوران**: وجود الحكم عند وجود الوصف وارتفاعه عند ارتفاعه[5]، فالإسكار في شراب مناط لتحريمه فإذا ارتفع -كأن استحال الخمر خلاً- انتفى التحريم.

٨- **الطرد**: إثبات الحكم مع الوصف الذي لم يعلم كونه مناسباً ولا مستلزماً للمناسب لكونه مقارناً للحكم في الصور المغايرة لمحل النزاع[6]. وأكثر العلماء على عدم اعتباره[7].

قاعدة مُهِمَّة(في المسلك عند عدم العلة)[8] :

إذا لم يتوصل المجتهد إلى علة حكم - بعد استفراغ جهده في مسالك العلة المختلفة- فلابد من التوقف عن القطع على الشارع أنه قصد كذا وكذا (تحديداً) في هذا الحكم وبالتالي يتوقف عن تعدية الحكم (القياس) أيضاً لأنه تحكم من غير دليل، وقد يلجأ إلى الجزم بعدم صحة التعدي في هذه الحالة معتبراً أن عدم نصب الشارع عليه دليلاً دليل منه على عدمه. ومسلك جزم النفي متمكن في العبادات ومسلك التوقف متمكن في العادات، ومن الفقهاء من يراعي المعاني حتى في باب العبادات وقد ظهر له من ذلك شيء فيها فأجرى الباقي عليه- وهي طريقة الحنفية- ومنهم من راعى التعبدات حتى في باب العادات وقد ظهر له من ذلك شيء فيها فأجرى الباقي عليه -وهي طريقة الظاهرية - ولكن العمدة ما تقدم. ويرجع إلى هذه القاعدة كل من القول بالبراءة الأصلية، ومبدأ الاستصحاب.

---

(١) مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد للإيجي: ٢/ ٢٣٦، وجمع الجوامع مع شرح المحلي للسبكي: ٢/ ٣١٣، تيسير التحرير لأمير بادشاه: ٤/ ٦٤، الإحكام للآمدي: ٣/ ٣٦٧.

(٢) أخرجه مسلم في النكاح، باب استئذان الثيب في النكاح بالنطق والبكر بالسكوت، حديث: ٢٥٤٦.

(٣) المحصول للرازي: ٢/ ٣٠٠، ونهاية السول للإسنوي: ١/ ١٣١.

(٤) إحكام الفصول للباجي: ٢٢٩، الإحكام للآمدي: ٣/ ٣٩٧، المحصول للرازي: ٢/ ٢٨٠.

(٥) ويسمى الجريان أو الطرد والعكس. راجع المراجع السابقة.

(٦) المحصول للرازي ٢/ ٣٠٥، ونهاية السول للإسنوي: ٤/ ١٣٥.

(٧) إحكام الفصول للباجي: ٦٤٩، أصول السرخسي: ٢/ ١٧٦، والمستصفى للغزالي: ٣٩٨، المحصول للرازي: ٢/ ٣٢٥، نهاية السول للإسنوي: ٤/ ١٣٥، جمع الجوامع مع شرح المحلي وحاشية العطار: ٢/ ٣٣٦، وتيسير التحرير: ٤/ ٥٢.

(٨) مقتبسة باختصار عن الشاطبي. راجع الموافقات: ٢/ ٣٩٤-٣٩٦.

المسلك الخامس: الوقوف عند «ما سكت عنه الشارع» (مع قيام مقتضيه):

وقد أكد على ذكر هذا المسلك الشاطبي حرصاً منه على تحديد البدع ومحاربتها، وأهمله ابن عاشور لصعوبة ضبطه أو استقلالاً منه لصوره وأفراده. ويتجلَّى في هذا المسلك أن قصد الشارع فيما سكت عنه على الرغم من توفر دواعيه، وتحقق شروطه، وانتفاء موانعه، الوقوف عنده وعدم تَعَدِّيه[1].

وخلاصة ما يمكن الاستدلال عليه - في هذا المسلك - أنه مقتضى كثير من المسلَّمات الإسلامية والتنسيق بينها منها: كمال الدين واكتمال قواعده، ووجوب تبليغه على الرسول ﷺ - وعلى الأمة من بعده- وعصمته ﷺ عن كتمان شيء منه، بل حرصه الشديد ﷺ - مع وفور رحمته وكمال رأفته- على بيان كل ما يقرب الإنسان إلى الله وجنته ويباعده عن سخطه والنار، ولكون الزمان زمان بيان للتشريع، والسكوت عند الحاجة إلى البيان بيان، ثم إن الشيء إذا توفرت دواعيه وشروطه وانتفت موانعه وأضداده صار أشبه بالسنة التقريرية ولا شك أن مخالفتها - زيادة أو نقصاناً - بدعة كمخالفة السنة الفعلية أو القولية.

وهنا لابد من التركيز على نقطتين:

الأولى: ضابط هذا المقصد: وهو قيام المقتضي على تمامه؛ بما يشمل توفر الأسباب، وتحقق الشروط، وانتفاء الموانع؛ فلا علاقة لهذا المسلك بالحوادث التي لم تتوفر أسبابها كالنوازل التي حدثت فيما بعد عصر التشريع، ولا بالأمور التي لم تكتمل كافة شروطها كجمع المصحف في حياته ﷺ لاحتمال تنزل الوحي، ولا بالقضايا التي لم تنتف جميع موانعها كالتزام الجماعة في صلاة التراويح في شهر رمضان (خشية افتراضها في زمن الوحي)[2].

الثانية: مجال هذا المقصد: لعل أصح تحديد لهذا المجال هو الأمور التوقيفية سواء أدرك العقل حكمتها ومناسبتها أو لا؟ وعلى رأسها العبادات والأخلاق والعادات الإسلامية المميزة للفرد المسلم والأمة المسلمة والقضايا الغيبية في العقائد وخاصة ما يتعلق بالثواب والعقاب الأخروي مما ينضوي تحت مفهوم الدين بالمعنى الخاص وتقع مخالفته تحت مصطلح البدعة[3] كفكرة الاكتفاء بالقرآن عن السنة أو اختراع لون- لم يُعْهَد مثله في السلف- من العبادات - وليس الإكثار منها بشروطه[4]- كقراءة القرآن على

---

(١) لأنه كما قال الشاطبي عن هذا الضرب من السكوت إنه: «كالنص على أن قصد الشارع أن لا يزاد فيه ولا ينقص» - الموافقات: ٢/ ٤١٠-. وقد قرر الشوكاني قاعدة أصولية - قريبة مما نحن فيه- هي: «تركه ﷺ للشيء كفعله له في التأسي به فيه»- إرشاد الفحول: ١/ ٨٣ - إلا أنه فرّع عليها أنه إذا حدثت حادثة بحضرة النبي ﷺ ولم يحكم فيها بشيء؛ هل يجوز لنا أن نحكم في نظائرها؟ وأجاب بأن: «الصحيح أنه يجوز خلافاً لبعض المتكلمين»- م.س:ص.ن- ولابد من تقييد هذا الجواب بأنه لا يجوز القول بتحريم نظائر هذه الحادثة انطلاقاً من استحالة تقرير النبي ﷺ للحرام. ومن المعلوم بأن تقرير النبي ﷺ جزء من السنة؛ وأن للنظير حكم نظيره. ومن أقوال الغزالي: «السكوت عما تكلم عنه السلف جفاء والتكلم فيما سكتوا عنه شقاء»- نقلاً عن المبين المعين في فهم الأربعين لعلي بن سلطان القاري: / ٦٦/ -. فكيف التكلم في مخالفتهم - في أمور الدين- جهاراً؟.

(٢) ومن خلال هذه الأمثلة وسواها يلاحظ المدى الكبير لدور المجتهد في الحكم على تحقُّق الشروط وانتفاء الموانع وتوفُّر الدواعي مما يقضي بالنسبة على هذا الضابط كما تم الإلماح إليه.

(٣) را: تعريف البدعة وضوابطها: ٢١٦و.

(٤) را: ١٥٩.

الأموات وهو المعني بقوله عليه الصلاة والسلام: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد»[1]. ومع الاختلاف حول مفهوم البدعة[2] فإن الكثير من تفاصيل تحقيق خلافة الإنسان في الأرض وشؤونه الدنيوية لا يدخل تحت مفهومها بحال وذلك بما يشمل اكتشاف القوانين والعلوم الطبيعية وتسخيرها لسعادة الإنسان والسنن النفسية والاجتماعية والاستفادة منها لخير الإنسان والعلاقات الاقتصادية الصرفة مروراً بقضايا الصناعة والزراعة والتجارة والعمران وتطويرها ووصولاً إلى مفاهيم الحفاظ على البيئة وتجديدها والتنمية الحديثة والسير بها قدماً نحو تقدم الإنسان فرداً ومجتمعاً فلا يدخل شيء منها في مفهوم البدعة بل على العكس قد ورد التنبيه على أن يكون شأن الأمة معرفتها «أنتم أعلم بشؤون دنياكم»[3] والحرص على أن تكون الأرقى والأسبق فيها ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ [البقرة: ١٤٨] والغالب في معظم هذه الأمور أن تكون من المصالح العامة المأمور بها على سبيل «فروض الكفاية» وأدنى ما ينطبق عليها أنها من المصالح المرسلة المطلوب تحصيلها تحقيقاً للمقاصد العامة للشريعة الغراء.

البند الثاني: مسالك المقاصد الكلية:

لما كانت هذه المقاصد تُعَدُّ الأهداف الكبرى للشريعة وغاياتها العليا وعللها الكلية التي ينبغي أن تتمثل أو تتجلى في جميع فروعها وأحكامها كان الاستقراء من أهم المسالك التي اعتمدها العلماء في معرفة هذه المقاصد الكلية وغيرها من الأمور التي يفترض فيها القطع والعموم والتي لا ينهض لإثباتها عدد قليل من الأدلة التي قد لا تخلو عن معارض، بل لابد من توافق مجمل أدلة الشارع وتضافرتعليلاته حتى يتبين لنا من خلالها أنها تتمحور حول تلك المقاصد وهذه مهمة الاستقراء وطبيعته[4] -باعتباره منهجاً استدلالياً يسير من الخاص إلى العام- وبالتالي ترتقي درجة معرفة هذه المقاصد عن الظن وتكتسي لباساً من القطعية واليقين ما كانت دلالات النصوص الظنية كافية في توفيرها وإنما بفضل «الاستقراء المفيد للقطع»[5] - فضلاً عن الدلالة المباشرة للنصوص القطعية على معظمها - استفدنا هذه المقاصد. وما تتسم به من قطع وعموم[6]. وبالتالي لا يحل لمسلم أن يعرى عنها في قاله وحاله وحلّه وترحاله. ونظراً لأهمية الاستقراء هذه فإننا سنفرد مسلكه بمبحث خاص على الرغم من دخوله بصورة أو بأخرى في جميع مسالك هذه المقاصد.

---

(١) انظر تخريجه في المطلب الخاص بحكم البدع: ٢٢١.

(٢) را: ٢١٦و.

(٣) تقدم تخريجه: ٦٤.

(٤) يستند الاستقراء إلى قبول العقل بفطرته لمبدأ التعميم واعتماد النتيجة على الرغم من أنها أكبر من مقدماتها - خلافاً للمنهج القياسي - بشرط ألا يثير الواقع أي شك في صحة النتيجة فهو يرتقي في الغالب إلى درجة من التصديق تقترب من القطع اليقيني - بالمفهوم المنطقي (المستلزم استحالة نقيضه) - ولا تنتهي إليه وتتناسب تماماً مع المبررات الموضوعية لهذه الدرجة. إلا حينما يكتشف العلاقة السببية أو اللزومية بين طرفي القضية، - فيرتقي حينئذ إلى اليقين - وغالباً ما تستنتج هذه العلاقة من المبدأ الذي ينفي تكرر الصدفة النسبية باستمرار في عدد معين وهذا ما تتكفل بإثباته نظرية الاحتمال. وذهب المنطق الأرسطي إلى أنه مبدأ عقلي قبلي لا حاجة للبرهان عليه - راجع للتفصيل الكتاب النفيس «الأسس المنطقية للاستقراء» للعلامة الشهيد محمد باقر الصدر: ١٤و٢٤و٤٣و٢٢٧-.

(٥) الموافقات: ١/ ٢٩.

(٦) ممن نص على إفادة الاستقراء للعموم الشاطبي فقال: «استقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه في الذهن أمر كلي عام، فيجري في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ»- الموافقات: ٣/ ٢٩٨.

المسلك الأول: الاستقراء:

يتضمن المعنى اللغوي للاستقراء معنى الجمع والتتبع[1]، فهو: تصفح الشيء وتتبع أحواله وجمع أخباره وضم آثاره، ومنه معناه في العلوم.

ولا يخرج معناه الاصطلاحي عند الفقهاء عن هذا فهو: «تصفح الجزئيات لإثبات حكم كلي»[2] أو: «الاستدلال بإثبات الحكم للجزئيات – الحاصل بتتبع حالها ما عدا صورة النزاع على ثبوت الحكم الكلي لتلك الجزئيات»[3].

وينقسم الاستقراء إلى قسمين تام ويحصل بتتبع جميع الجزئيات ويفيد القطع؛ وناقص ويحصل بتتبع أكثر الجزئيات[4] فإن وجد الشاذ منها قليلاً جداً أو لم يوجد في احتماله فهذا يلحق بالأول لأن «النادر لا حكم له»[5] وإن كان المخالف قليلاً وليس نادراً كان ظنياً؛ ويسمى عند الفقهاء «إلحاق الفرد بالأغلب»[6] وقد اعتبره الشاطبي كالأول[7].

وحاصله أن الاستقراء هو الحكم على جزئي لثبوته في أغلب أفراد الكلي أو كلها- والأول ناقص والثاني تام-. وقد عني الفقهاء به كثيراً في إثبات مقاصد الشريعة -كما تقدم[8] - وكان من أشهرهم الشاطبي الذي استدل به على ما عدَّه «أصل أصول الشريعة القطعية»[9] وهي: «الضروريات والحاجيات والتحسينيات» فقال: «ودليل ذلك: استقراء الشريعة»[10]؛ وأردف ذلك مفسراً: «والنظر في أدلتها الكلية والجزئية وما انطوت عليه من هذه الأمور العامة، على حد الاستقراء [التواتر] المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة مضاف بعضها إلى بعض، مختلفة الأغراض، بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة، على حد ما ثبت عند العامة من جود حاتم، وشجاعة علي رضي الله عنه، وما أشبه ذلك، فلم يعتمد الناس في إثبات قصد الشارع في هذه القواعد [الثلاثة] على دليل مخصوص، ولا على وجه خصوص، بل حصل لهم ذلك من الظواهر والعموميات، والمطلقات والمقيدات، والجزئيات الخاصة في أعيان مختلفة ووقائع مختلفة، في كل باب من أبواب الفقه، وكل نوع من أنواعه، حتى أَلْفَوا أدلة الشريعة كلها دائرة على الحفظ على تلك القواعد، هذا مع ما يُضاف إلى ذلك من قرائن أحوال منقولة وغير منقولة»[11] كما «اتفقت الأمة بل سائر الملل على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات [الكليات] الخمسة؛ وهي: الدين والنفس والنسل والمال والعقل

---

(١) قال صاحب "المصباح المنير": «استقرأت الأشياء: تتبعت أفرادها لمعرفة أحوالها وخواصها»، وجاء في "مختار الصحاح": «واستقرى البلاد: تتبعها يخرج من أرض إلى أرض»؛ وفي "القاموس": «قرأ الشيء: جمعه وضمه» و«قرى الماء في الحوض يقريه قرياً وقرىً: جمعه... والبلاد تتبعها يخرج من أرض إلى أرض كاقتراها واستقراها.. و«القرو»: القصد والتتبع، كالاقتراء والاستقراء».

(٢) التعريفات للجرجاني: ٣٧.

(٣) «أثر الأدلة المختلف فيها» لأستاذنا الدكتور مصطفى البغا: ٦٤٩.

(٤) شرح السلَّم للأخضري: ١٦.

(٥) من القواعد الفقهية: انظر: المنثور في القواعد للزركشي: ٣/ ٢٤٦.

(٦) شرح المحلي على جمع الجوامع: ٢/ ٣٤٦.

(٧) قال الشاطبي: «وتخلف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلي لا يخرجه عن كونه كلياً. وأيضاً فإن الغالب الأكثري معتبر في الشريعة اعتبار العام القطعي...» -الموافقات: ١/ ٣٦-٣٧-.

(٨) انظر مبحث إثبات المقاصد: ٥٢ من هذه الرسالة.

(٩) الموافقات للشاطبي: ٢/ ٤٩.

(١٠) م.س: ٢/ ٥١.

(١١) م.س: ٢/ ٥١.

وعلمها عند الأمة كالضروري»[1] وهذا «مأخوذ من استقراء مقتضيات الأدلة بإطلاق»[2]. ومثلها سائر المقاصد العامة الكبرى كما سيتبين في مطلع فصل كُلٍّ منها في الباب الثاني من هذه الرسالة.

المسلك الثاني: النصوص القطعية[3]:

وهي النصوص المحكمة من الكتاب والسنة المتواترة[4] المعبِّرة عن قصد الشارع وإرادته - بشكل جليّ -، أو المعاني الكلية المستهدفة من الشريعة والتي من أجلها أرسل الرسل وسعوا في تحقيقها. وقد تفننت النصوص في التعبير عن ذلك. ومن ذلك:

١ - التعبير بالإرادة الشرعية[5] وما إليها[6]: مثل قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ * وَاللهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَن تَمِيلُواْ مَيْلاً عَظِيماً * يُرِيدُ اللهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ الإِنسَانُ ضَعِيفاً﴾ [النساء:٢٦-٢٨]. فمن مقصود الشارع ومراده - حسب الآيات - تبيين الحق من الشرائع وغيرها والهداية إلى السنن التي تقوم عليها الخلائق ومراعاة الضعف في جبلة الإنسان من حيث التخفيف عنه عند التكليف والتوبة عليه بعد أي حيف[7].

وكقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاء ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٩٠] وهذه أجمع آية في القرآن لخير يُمتثل وشر يجتنب - كما قال ابن مسعود رضي الله عنه[8]- ويُنَبِّه على ذلك تعريف كلماتها بالألف واللام المفيد للعموم والاستغراق فلا يبقى مِن دُقِّ العدل والإحسان وجُلِّه شيء إلا اندرج في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ...﴾ وهكذا سائر

---

(١) م.س: ١/ ٣٨.

(٢) م.س: ١/ ٣٩.

(٣) التقييد بالقطع لاشتراطه في المقاصد الكلية. ويمكن أن تؤازرَ النصوصَ القطعيةَ النصوصُ الظنّيةُ كما يمكن أن تستقل هذه الأخيرة في تعيين المقاصد الجزئية والخاصة التي لا يشترط فيها القطع.

(٤) أو ما في حكمها من مشهور السنة أو الذي لم يختلف في ثبوته علماء الحديث.

(٥) التقييد بالشرعية لإخراج الإرادة الكونية القدرية المعبِّرة عن مشيئة الخالق في الإيجاد والإعدام، ولا تدل بالضرورة على مقصوده في تشريعه وذلك مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢]. والمعني هنا الإرادة الشرعية المعبِّرة عن أمر الشارع ونهيه والمستلزمة لمحبته ورضاه في التزام الأول واجتناب الثاني كقوله تعالى: ﴿ يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾ [البقرة: ١٨٥] أي في أحكام شريعته.

(٦) إشارة إلى الكثير من الكلمات والألفاظ التي وردت على لسان الشارع دالة آناً على الأمر التكويني القدري المتعلق بفعل الخالق وآناً آخر على الأمر الديني الشرعي المتعلق بفعل الخلق والأصل في إفادتها مقصوداً للشارع أن ترد وفق هذا المعنى الأخير ومن هذه الكلمات: القضاء والحكم، والأمر والإذن، والكتابة والكلمات، والجعل والتصريف والبعث والإرسال، والتحريم والإباء، والإيتاء حيث يرد بمعنى الإيتاء الكوني كقوله تعالى: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ﴾ [آل عمران: ٢٦]- ولا ينافي هذا أن يكون ضمن السنن الاجتماعية - والإيتاء الديني كقوله تعالى ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [الحشر: ٧] بقرينة ما بعدها ﴿وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾. وقد يرد لفظ الإيتاء بما يتناول النوعين كقوله تعالى: ﴿يُؤْتِي الحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً﴾ [البقرة: ٢٦٩] وهكذا سائر الألفاظ الأخرى - انظر تفاصيلها في الكتاب الجليل: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر، والحكمة والتعليل لابن قيم الجوزية: ٢٨٠-٢٨٣.

(٧) أو تحريف أو تجديف أو تجنيف أو تطفيف أو تعقيف. وكلها متقاربة في المعنى. والحيف: الجور والظلم والميل عن الحق والصواب. راجع القاموس المحيط للفيروزآبادي. أصل المواد المذكورة.

(٨) أحكام القرآن لابن العربي: ٣/ ١١٧٣ وصحَّح إسناده ابن حجر في الفتح: ١٠/ ٤٧٩.

المعاني الكلية الواردة في الآية[1] وأمثالها[2].

٢- **الأمر بعموم الصلاح والإصلاح والمصالح والنهي عن مطلق الفساد والإفساد والمفاسد وما يرادف ذلك:** وقد استعمل الشارع كثيراً من الكلمات للتعبير عن المصالح والمفاسد وهي من الأهمية بمكان لمعرفة مقاصد الشريعة. قال العز بن عبد السلام: «ويعبَّر عن المصالح والمفاسد: بالمحبوب والمكروه، والحسنات والسيئات، والعرف والنكر، والخير والشر، والنفع والضر، والحسن والقبيح»[3]. كقوله تعالى: ﴿وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [الحج: ٧٧] والخير هو الأحسن والأفضل والأصلح للإنسان في عاجل أمره وآجله[4]. وقوله تعالى: ﴿وَاللهُ لاَ يُحِبُّ الفَسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥]. وقوله عليه الصلاة والسلام: «يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا...»[5].

٣- **الإخبار عن أهمية كتابه وعظيم فائدته ومقاصد إنزاله:** مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاء لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ * قُلْ بِفَضْلِ اللهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُواْ هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾ [يونس ٥٧-٥٨] وغيرها من الآيات المبينة لمقاصد هذا الكتاب - وهو أس الشريعة وأصلها- من مثل وعظ القلوب وشفاء الصدور والهداية للتي هي أقوم[6] (في كل شيء) والرحمة العامة بالخلق والخاصة بالمؤمنين مما ينبغي أن ينعكس فرحاً وسعادة على الإنسان بهذا الفضل الإلهي الغامر الذي لا يعادله شيء[7].

٤- **بيان المهام العظام للرسول الكريم ﷺ والتحذير من خطورة مخالفته:** كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ جَاءكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة: ١٢٨] وقوله تعالى: ﴿ كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولاً مِّنكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُواْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٥١].

فهو ﷺ رحمة مهداة للعالمين حريص - بوجه خاص - على أمة الإسلام من أن تقع في شيء من العنت والمشاق، ولذا كان في قائمة أهدافه تزكية النفوس وتنمية العقول التي ينبغي أن تُعلَّم الحكمة والكتاب وتطلب الاستزادة من كل علم: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه: ١١٤]. وأن تُروى من معين الآيات التي تتلى عليهم ليتدبروا ما فيها من حكمة أحكم الحاكمين ورحمة أرحم الراحمين، وليحذر الذين يتنكبون عن هذا السبيل بعد كل هذا البيان فيخالفون أمر النبي ونهجه، فليحاذروا الفتنة أن تصيبهم والعذاب الأليم أن يحل بهم[8].

---

(١) راجع قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام: ٢/ ١٦١.

(٢) تعريف القرآن بالأحكام أكثره كلي لا جزئي حيث تكفلت السنة ببيان معظمها. را: أصول الفقه للخضري: ٢٣٥.

(٣) الفوائد في اختصار المقاصد للعز: ٣٧.

(٤) را: مفهوم الخير مفصلاً في: ١٧٩و.

(٥) حديث مشهور أخرجه مسلم في البر والصلة والآداب، باب: تحريم الظلم، حديث: ٢٥٧٧، وختم به النووي كتاب «الأذكار» بإسناد كله دمشقيون.

(٦) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ...﴾ [الإسراء: ٩] وعبارة «التي هي أقوم» تفيد العموم كما أشير إليه.

(٧) أخرج الطبري في تفسيره: ٥/ ٤٥ عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال: خمس آيات من سورة النساء، لهنَّ أحب إليَّ من الدنيا جميعاً هي: ﴿إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ...﴾ [٣١] وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ لاَ يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِن تَكُ حَسَنَةً يُضَاعِفْهَا﴾ [٤٠] وقوله: ﴿ إِنَّ اللهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاء ﴾ [٤٨، ١١٦]... الخبر فانظر إلى هذا الغلام المُعلَّم الذي أضحى مُعلِّماً كيف أن الدنيا بحذافيرها لا تعدل عنده غفران الذنوب وتكفير السيئات والتوبة من الله على العبد، وتَعَرَّف من خلال ذلك على مقاصد التربية النبوية كما يترجمها هذا التلميذ النجيب.

(٨) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿ فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣].

خلاصة الفصل

حَفَلَ هذا الفصل بمسائل بالغة الأهمية في التأسيس لبحوث هذه الرسالة برمتها، فبدأ بتعريف دقيق للمقاصد، واختار أنها «المعاني والحكم والغايات التي راعتها واستهدفتها الشريعة الإسلامية ككل أو كأجزاء». وعرَّج إلى ما يمكن أن يعبر به عنها من مصطلحات هامة كالمصالح والعلل والمغازي والحكم والأسباب والعبر فبيَّن المقصود منها، وخلص إلى تحديد ضوابط للمقاصد أهمها: الثبوت والظهور والاطراد.

ثم عُني بذكر أقسامها من جميع النواحي المعتبرة. حيث نجم عن ذلك نوع من التحديد لمراتبها تجلت به أولوية المقاصد العامة في مجمل هذه التصنيفات فكانت **مقاصد عامة أصلية ثابتة قطعية**، وتمثل أمَّات الكليات الضرورية لأحكام الشريعة كما أكد على الأساس العقدي الذي قامت عليه المقاصد وتطرق إلى جوانبه الكبرى ونبَّه إلى اعتبارها - بدورها - الأساس المعتمد لمبدأ التعليل- الذي قام عليه دليل القياس- وهو أنسب من اعتبار العكس على الرغم من التلازم بينهما.

كما عُني - بنحو خاص- ببراهين إثبات المقاصد وأدلة ثبوتها، وكان أشد عناية بمسالك التعرف عليها سواء على نطاق المقاصد الجزئية (أو الخاصة) - حيث توسّع في مفهوم «مقام الخطاب» وتوظيفه في تمييزها - أم الكلية (أو العامة) - حيث توسع في مفهوم «الاستقراء» ودوره في تحديدها -.

وانتهى إلى **الثبوت القطعي للمقاصد العامة للشريعة الإسلامية** - إجمالاً- وذلك بالاستقراء المفيد للقطع وغيره من الأدلة.



موقع المقاصد العامة من الشريعة

﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾
[الجاثية: ١٨]

المحتوى:

- تمهيد: حول تعريف الشريعة والفقه والعلاقة بينهما.
- المبحث الأول: العلاقة بين مقاصد الشريعة وأصولها.
- المبحث الثاني: العلاقة بين مقاصد الشريعة وفروعها.
- المبحث الثالث: العلاقة بين مقاصد الشريعة وخصائصها.
- ملحق.
- خلاصة الفصل.

تمهيد
حول تعريف الشريعة والفقه والعلاقة بينهما

بعد أن تعرفنا في الفصل السابق على الشق الرئيس من موضوع الرسالة وهو المقاصد، يحسن بنا أن نستكمل ذلك بالتعرف على ما أضيفت إليه وهو الشريعة الإسلامية، خاصة وأن من المقاصد العامة – التي سنصادفها- اتباع هذه الشريعة باعتبارها من أهم لوازم حفظ الدين ومقتضياته(1). كما أن التعرف على علاقة مقاصد الشريعة بكُلٍّ من أصولها وخصائصها تتطلب هذا التعريف، فضلاً عن علاقتها بفروعها (أو أحكامها)(2) التي تستدعي هي الأخرى أن نتعرف أيضاً على "الفقه" المترجم لهذه الفروع (أو الأحكام) ومن هنا صار لزاماً إيراد هذا التمهيد المهم في مطلع هذا الفصل.

تعريف الشريعة:

يقال: شرع يشرع شرعاً، أي: سنَّ ونهج وأوضح وبَيَّن المسالك، ويطلق لفظ «الشريعة» على: المذهب والطريقة والمنهاج والسنة والدين والملة. وتعود في أصلها اللغوي إلى مشرعة الماء وهي مورد الشاربة(3). ولعل المناسبة بينهما أنه كما في مشرعة الماء حياة الأبدان فكذلك في شرعة السماء حياة النفوس والعقول(4) وأما المناسبة بينها وبين المقاصد فلأنها طَريق إليها، ومنه سمي الشارع لأنه طريق إلى المقصد(5). وفيه لفتة مهمة إلى أن الشريعة ليست طريقاً لمعرفة المقاصد فحسب، وإنما هي الطريقة الموصلة إلى المقاصد أيضاً(6). واصطلح على أنها: «ما شرع الله لعباده من الأحكام التي جاء بها نبي من الأنبياء»(7). ومنه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا﴾[الجاثية: 18](8). والمختار في تعريف الشريعة الإسلامية هي: «ما سنه الله تعالى لعباده

---

(1) را: 160و.

(2) را: 104و.

(3) معجم مقاييس اللغة لابن فارس: 2/ 526، لسان العرب لابن منظور: 8/ 174، النهاية في غريب الحديث لابن الأثير: 2/ 460، مختار الصحاح للرازي: 335.

(4) المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية للدكتور عبد الكريم زيدان: 34، وفي التنزيل عن «الماء»: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ [الأنبياء: 30]. وفيه عن شرعة السماء: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنَا﴾ [الشورى: 52] فهذه الشريعة روحٌ من تلبس بها كان حياً، ولذا قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لله وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ [الأنفال: 24] أي: إلى هذه الشريعة التي فيها حياتكم المعنوية كما نفخ فيكم من الروح التي فيها حياتكم المادية وبهذا تتحقق إنسانيتكم.

(5) تفسير القرطبي: 16/ 163.

(6) وفي المثل: شرعُك ما بلَّغك المحل: أي حسبك من الزاد ما بلغك مقصدك. القاموس المحيط للفيروزابادي: 3/ 44.

(7) كشاف الاصطلاحات للتهانوي: 2/ 759، ولو استبدل في التعريف كلمة « رسول » بدلاً من « نبي » لكان أولى. وانظر: المدخل لدراسة التشريع الإسلامي لأستاذنا الدكتور عبد الرحمن الصابوني: 1/ 7.

(8) ومعنى الآية: أي جعلناك على منهاج واضح من أمر الدين يشرع بك إلى الحق [وملته]. - تفسير القرطبي: 16/ 163- . فهي شريعة باعتبار وضعها وبيانها، ومنهاج باعتبار وضوحها واستقامتها ودين باعتبار الخضوع لها وعبادة الله بها، وملة باعتبار إملائها على الناس لتكون سنة وهكذا. تفسير المنار للشيخ رشيد رضا: 2/ 257 (بتصرف يسير).

من -جميع- الأحكام عن طريق خاتم أنبيائه محمد ﷺ »[1].

وترتكز على مفهوم «الوحي»[2] بشقيه المتلو ويمثله «الكتاب»، وغير المتلو وتمثله «السنة». وأحكامها قسمان: قطعي: وهو عبارة عن محكمات[3] الكتاب والسنة المتواترة. وظني: وهو ما عدا ذلك[4] من الأحكام والمعاني التي يدل عليها القرآن الكريم وما صح من الحديث الشريف.

وكلاهما حجة - الله على عباده - إلا أنه ينبغي أن يُفَسَّر الثاني (الظَّنِّي) في ضوء الأول (القطعي) الذي يكفر منكره بعد إقامة الحجة[5]. هذا هو الأصل في مفهوم الشريعة التي لها كلمة الفصل النهائية والمرجعية العليا[6] في كل ما يتصل بالمسلمين، ومن ثم تطور ليشمل سائر الأحكام الفقهية الأخرى التي استنبطها المجتهدون على سبيل التوسع لاستنادها إلى مصادر قد شهدت لها الشريعة بنوع من الاعتبار[7]. حتى غدا- في عصرنا- قريباً من مفهوم الفقه الذي أضحى لزاماً التعريج إلى تعريفه بعد هذا التداخل بينهما قديماً وحديثاً.

تعريف الفقه:

هو في اللغة: العلم بالشيء والفهم له والفطنة[8]، ومنه قوله تعالى حكاية عن سيدنا موسى عليه السلام: ﴿وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِي * يَفْقَهُوا قَوْلِي﴾ [طه ٢٧-٢٨]، أي: يفهموه. كما يعني – لغة -: إدراك غرض المتكلم من

---

(١) المدخل لدراسة الشريعة للدكتور زيدان:٣٤. وهذا هو المقصود بها في هذه الرسالة عموماً، وفيها أضيفت إليه من «مقاصد» على وجه الخصوص؛ ومن ثَمَّ يتحدد معنى هذه الأخيرة على وجه مضبوط لتصبح- أي مقاصد الشريعة-: «**المعاني والحكم والغايات التي راعتها واستهدفتها الأحكام الإلهية كلاً وأجزاء كما جاء بها رسول الله ﷺ**»، راجع: ٥٢ من هذه الرسالة.

(٢) قارن الآية السابقة – المذكورة أعلاه- مع قوله تعالى: ﴿اتَّبِعْ مَا أوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ [الأنعام: ١٠٦] لتدرك المطابقة بين الشريعة والوحي، وخلاصة مفهوم الوحي أنه: «تبليغ أمر من الله عزّ وجلّ بواسطة رسول من الملائكة جبريل عليه السلام إلى واحد مختار من عباد الله». راجع «كبرى اليقينيات الكونية» لأستاذنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي: ١٠٨-١١١ و١٩٥-٢٠٥. و«الظاهرة القرآنية» لمالك بن نبي ومجمل كتب العقيدة.

(٣) المحكم من النصوص: هو المسوق للدلالة على معناه المقصود أصالة، وقد بلغ النهاية في الوضوح بحيث إنه لم يعد يحتمل نسخاً ولا يقبل تأويلاً. ويشمل باصطلاح الحنفية المفسَّر بذاته أو بغيره والمُحكَم لذاته أو لغيره. راجع المناهج الأصولية لأستاذنا الدكتور فتحي الدريني ٥٥-٦٧. وتفسير النصوص للدكتور محمد أديب صالح : ١/ ١٧١.

(٤) من ظني الدلالة أو الثبوت أو ظنيهما معاً فهو ثلاثة أقسام.

(٥) أي بخلاف منكر الظني الذي يأثم إن لم يكن إنكاره لعذر.

(٦) را: كتاب «المرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسنة» للدكتور يوسف القرضاوي.

(٧) وهي المعروفة بأصول الفقه كالإجماع والقياس والاستحسان والاستصلاح وما إليها، والتي درج على ألسنة كثير من العلماء تسميتها أيضاً بمصادر تشريعية أو اعتبارها من مصادر الشريعة وما ذاك إلا لما طرأ على مفهوم الشريعة من تغيير ليصبح مرادفاً – إلى حد كبير- لمفهوم «الفقه». وسيتضح هذا الأمر بصورة أكبر بعد تعريف هذا الأخير عن قريب خاصة وأن موضوع الفقه هو: «الحكم الشرعي» الذي عرفه الأصوليون بأنه «الخطاب الإلهي المتعلق بأفعال المكلفين» أي المأخوذ من الشريعة رأساً أو بالواسطة – مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية للدكتور عبد الكريم زيدان: ٥٥-. وهكذا نلحظ تداخلاً واسعاً بين مفهومي «الفقه» و«الشريعة» ومن هنا أطلق على كثير من الكليات الجامعية التي يقوم جوهر مناهجها على تدريس «الفقه وأصوله» اسم: «كليات الشريعة».

(٨) القاموس المحيط للفيروزابادي: ٤/ ٢٨٩.

كلامه[1]، ومنه قوله تعالى على لسان قوم شعيب عليه السلام: ﴿قَالُواْ يَا شُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ﴾ [هود: ٩١]، وقوله تعالى: ﴿فَمَا لِهَؤُلاء الْقَوْمِ لاَ يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٧٨]. ومنه يظهر أن من لم يدرك قصد الشارع لا تكاد تصح نسبة الفقه إليه[2].

وقد غلب في لسان الشرع على العلم بـ«الدين» حتى بات لا يتناول غيره عند الإطلاق[3]. ومنه الحديث الصحيح: «تجدون الناس معادن: خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا»[4]. أي صاروا علماء في الدين[5]. وهو بهذا المعنى قريب من مصطلح الشريعة إذ هو علمها وفهمها. قال ابن الأثير الجزري عنه: «وقد جعله العرف خاصاً بعلم الشريعة، وتخصيصاً بعلم الفروع»[6]. ولذا نجد الإمام أبا حنيفة - رحمه الله- وهو أول الأئمة ذوي المذاهب المشتهرة قد عرَّفه بقوله: «الفقه: معرفة النفس ما لها وما عليها»[7]. أي: من جميع الأحكام التي شرعها الرب لعباده سواء كانت اعتقادية أو أخلاقية أو عملية. ثم خُصَّ - فيما بعد- بهذه الأخيرة -كما ذكر ابن الأثير-[8] فقيل في تعريفه: «العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها

---

(١) قواعد الفقه للبركتي: ١/ ٤١٤، المحصول للرازي:١/ ٩٢، الإبهاج للسبكي:١/ ٢٨، التعاريف للمناوي: ١/ ٥٦٢، أنيس الفقهاء للقونوي: ١/ ٣٠٨، التعريفات للجرجاني: ١/ ٢١٦.

(٢) وهذا ما ارتآه الشيخ محمد أبو زهرة وغيره، من أن الفقه هو: «الفهم العميق النافذ الذي يتعرف غايات الأقوال والأفعال». -أصول الفقه له: ٦- وينبني عليه أن من لم يدرك حكمة الشرع ومقاصده فضلاً عن أحكامه وأدلته فليس جديراً بلقب «الفقيه». ولئن كان هذا أخص من المفهوم العام للفقه فالنفس تميل إليه استئناساً بما سبق من كون كلمة «الفقه» أقوى في دلالتها من أن تطلق على أي مجرد فهم سطحي ظاهري للنصوص دون التبصر بعللها وغاياتها ومراميها.

(٣) قال ابن منظور: «الفقه: العلم بالشيء والفهم له، وغلب على علم الدين لسيادته وشرفه وفضله على سائر أنواع العلوم، كما غلب النجم على الثريا» -لسان العرب: ١٣/ ٥٢٢-.

(٤) أخرجه البخاري في المناقب، باب قول الله تعالى ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى﴾ حديث: ٣٣٠٤. ومسلم في فضائل الصحابة، باب خيار الناس، حديث: ٢٥٢٦.

(٥) المبسوط للسرخسي: ١/ ٣.

(٦) جامع الأصول: ٨/ ٤.

(٧) التوضيح على التنقيح لعبيد الله بن مسعود المحبوبي: ١/ ١١، وانظر كتاب اشارات المرام للبياضي: ٢٨-٢٩. مع الإشارة إلى أن عنوان «الفقه الأكبر» مما أطلقه الإمام أبو حنيفة على علم التوحيد أو الكلام. -راجع كتاب شرح «الفقه الأكبر» لملاَّ علي القاري: ١٤ وخاتمته خاصةً-.

(٨) وقد ذكر حجة الإسلام الغزالي هذا التغير الطارئ على مصطلح «الفقه» الذي كان -في رأيه- يُطلق في العصر الأول على: «علم طريق الآخرة ومعرفة دقائق آفات النفوس ومفسدات الأعمال، وقوة الإحاطة بحقارة الدنيا، وشدة التطلع إلى نعيم الآخرة واستيلاء الخوف على القلب، ويَدُلُّك عليه قوله عز وجل: ﴿لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢]. وما يحصل به الإنذار والتخويف هو هذا الفقه دون تفريعات الطلاق والعتاق واللعان والسلم والإجارة فذلك لا يحصل به إنذار ولا تخويف، بل التجرد له على الدوام يقسي القلب، وينزع الخشية منه، كما نشاهد الآن من المتجردين له»، -إحياء علوم الدين: ١/ ٣٢-، إلا أن الغزالي ذاته ذكر تعريفه في أصوله بأنه: «عبارة عن العلم بالأحكام الشرعية الثابتة لأفعال المكلفين خاصة حتى لا يطلق بحكم العادة اسم الفقيه على متكلم وفلسفي ونحوي ومحدث ومفسر، بل يختص بالعلماء بالأحكام الشرعية الثابتة للأفعال الإنسانية كالوجوب والحظر، والإباحة والندب، والكراهة، وكون العقد صحيحاً وفاسداً وباطلاً، وكون العبادة قضاء وأداء وأمثاله»، - المستصفى: ١/ ٤-، وأرى أن ما استقر عليه الفقه من تعريف قد ساهم في صبغه بالناحية الفردية باعتبار الفرد هو المكلف الحقيقي مما ضخم الجانب =

التفصيلية»[1]. وقيَّده بعضهم بـ«الاستدلال»[2] لإخراج علم المقلدين وما علم من الدين بالضرورة. كما أطلقوا كلمة «الفقه» على هذه الأحكام نفسها - بسائر أقسامها وفروعها-. ثم غدا الفقيه - في عرفنا الحالي- هو العارف بها سواء اكتسبها عن طريق النظر والاجتهاد أو عن طريق الحفظ والتقليد[3].

العلاقة بين الشريعة والفقه:

يمكن رصد هذه العلاقة في نطاق نقاط الاتفاق أو الافتراق الآتية:

١- الشريعة أساس الفقه: ولولاها لما ظهر. وأيُّما رأي فقهي لا يستند إلى هذا الأساس - رأساً أو بالواسطة- لا قيمة له (شرعاً).

٢- الفقه من مقتضيات الشريعة وملزوماتها إذ لابد لها من فهم وتطبيق، والفقه عبارة عن مجموعة الفهوم والتفاسير والتطبيقات من قبل العلماء المختصين.

٣- الشريعة ربانية المصدر وهي أقرب إلى الثبات، وأحكامها خالية من معاني الجور والنقص والهوى والجهل، والفقه أقرب إلى المرونة، وأحكامه أدنى ما يمكن خلواً من المعاني التي تنزهت عنها الشريعة، وكلاهما رُتِّب على أحكامه -في حالتي الموافقة والمخالفة- جزاء دنيوي وأخروي، كما راعى كلاهما الجانب الديني (حِلًّا وحرمة، فتوى وتقوى) والجانب الأخلاقي في جميع الأحكام بما فيها المعاملات الصرفة، ومن هنا جاء تحريم الربا والميسر، وتحريم الزنا والقذف والعقاب عليها - وما إلى ذلك -. ولذا كانت أحكامهما ذات سلطان وطاعة طوعية من قبل المؤمنين وموضع احترام وهيبة في نفوسهم حكاماً أو محكومين مما يُكَوِّن أعظم ضمان لحسن تطبيق القانون الإسلامي من الجميع وعدم الخروج عليه ولو مع القدرة على الخروج.

٤- هناك علاقة عموم وخصوص نسبي، أي من وجهين بينهما، فمن وجه نجد أن الشريعة أعم وأكثر شمولاً لاشتمالها على جميع أنواع الأحكام بما فيها الاعتقادية والأخلاقية. ومن وجه آخر نجد أن الفقه أعم لاشتماله على أحكام يغلب فيها الرأي والاجتهاد، وكلاهما أكثر شمولاً من القوانين الوضعية، ومجموعهما أشد وفاء بحاجات الناس ومصالحهم أفراداً ومجتمعين.

٥- انعكس انقسام أحكام الشريعة إلى قطعي وظني بالضرورة على الفقه. ومع الدخول بقوة لعامل مُهمٍّ إضافي فيه - وهو الاجتهاد - غدت أحكامه أيضاً قسمين:

آ- ما يضعف فيه الرأي والاجتهاد أو ينعدم كالأحكام المعلومة من الدين بالضرورة، وما شابهها، وهذا يُعَدُّ جزءاً لا يتجزأ من التشريع الإلهي الملزم للجميع ولا يجوز مخالفته.

الفردي في الفقه على حساب غيره من الجوانب العامة التي جاءت بها الشريعة. هذا ويشهد لما في «الإحياء» أدلة كثيرة فوق ما ذكره الغزالي رحمه الله منها تعليق النبي ﷺ على حادثة الأعرابي الذي سمع سورة الزلزلة بقصد التعلم فلما وصل إلى قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ ❁ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهُ﴾ [الزلزلة: ٧-٨]. قال: «حسبي، حسبي»، فقال عليه الصلاة والسلام: «دعوه فإنه قد فقه». - تفسير القرطبي: ٢٠/ ١٥٣-. وهناك أحاديث أقوى في الباب راجعها في «النهاية» لابن الأثير، في مادة «فقه».

(١) مُسلَّم الثبوت لابن عبد الشكور: ١/ ١٠.

(٢) التلويح شرح التوضيح للتفتازاني: ١/ ١٢، مباحث الحكم عند الأصوليين للأستاذ محمد سلام مدكور: ١٢.

(٣) المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية للدكتور عبد الكريم زيدان: ٥٦.

ب- ما يغلب فيه الرأي والاجتهاد - ويُؤَلِّف معظم أحكام الفقه - وهذا لا يعد جزءاً من الشريعة - بالمعنى الاصطلاحي الأصلي- وتسوغ مخالفته إذا استندت إلى دليل أقوى أو اجتهاد أقرب إلى مقاصد التشريع. ولا تجوز بغير ذلك لأنه حينئذ اتباع للهوى المنهي عنه والذي لا يصلح بحال أن يكون مستنداً للأحكام الفقهية المعتبرة.

٦- أصول الشريعة: الكتاب والسنة (الوحي)، وهما ذاتهما أصول الفقه الأصلية وقد شهد هذان لأصول أخرى فأضحت من أصول الفقه أيضاً منها ما هو محل وفاق - بين المجتهدين بوجه عام- وهما الإجماع والقياس ولذا ألحقا بالمصادر الأصلية. ومنها ما هو مختلف فيه، وسميت بالمصادر التبعية[1]. وأهمها:

الاستحسان - الاستصلاح - العرف - مذهب الصحابي - شرع من قبلنا - الذرائع (سداً وفتحاً) - الاستصحاب

وفي المبحث التالي سأدرس علاقة المقاصد بجميع هذه الأصول. وفي المبحث الذي يليه سأدرس علاقة المقاصد بالفروع (الفقه) من خلال الحديث عن العلاقة بين المقاصد والوسائل، وسأردفهما بمبحث أتناول فيه العلاقة بين مقاصد الشريعة وخصائصها استكمالاً لبيان موقع مقاصد الشريعة العامة من بنية الشريعة عامة.

(١) تومئ تسميتها بدنو درجتها عن سابقتها. وقد أخذ بها جمهور الفقهاء عموماً، وذكر عدد من العلماء المعاصرين أنه بعد التحرير والتدقيق يؤول أمر معظمها- عموماً- إلى وفاق بين المجتهدين في المذاهب الفقهية . انظر: مثلاً: «مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه» للشيخ عبد الوهاب خلاف: ٦٧و، و«الوجيز في أصول الفقه الإسلامي» لأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي: ٨٦و. وأرى أن هذه الأصول جميعاً باستثناء الكتاب والسنة، أقرب إلى أن تكون مناهج للاجتهاد وكيفية استنباط الأحكام منها إلى أن تكون مصادر حقيقية مستقلة للتشريع. وفي هذا ما يتناسق مع كون الحاكم هو الله عز وجل بإجماع المسلمين بشتى طوائفهم بما فيهم المعتزلة، راجع : أصول الفقه للخضري : ٢١.

المبحث الأول
العلاقة بين مقاصد الشريعة وأصولها

تمهيد:

يجدر التنبيه إلى أن هناك علاقة عامة بين مقاصد الشريعة وأدلتها العامة (المشهورة بأصول الفقه)[١]. وهي: «أن كل أصل أو دليل ثبت اعتباره في الشريعة فهو محقق لمقصد شرعي ويتضمن تحقيق مصالح ودرء مفاسد، فدليل إثباته واعتباره يحمل في طيَّاته قصد الشارع إليه»[٢]. كما أنه بالمقابل فإن المقاصد العامة الكبرى للشارع تُعَدُّ من قطعيات هذا الدين- إن لم تكن معلومة منه بالضرورة كما سيأتي- ومن ثَمَّ فإن جميع الأصول والأدلة الأخرى- مهما علا شأنها - يجب أن تُفهَم وتُفسَّر في ضوئها وأن تسهم بآن واحد في ترجمة هذه المقاصد إلى واقع. ومن باب أولى أن تكون جميع (فروع الأحكام) المستنبطة من هذه الأصول أو الأدلة منسجمة - وبالضرورة- مع هذا المقصد العام أو ذاك بداهة، إذ الشريعة الإسلامية وحدة متكاملة منسجمة ومتوافقة، ونظام شامل لا اختلاف فيه ولا اضطراب «فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات [الأحكام] بهذه الكليات [المقاصد العامة]»[٣]. كما يقول الشاطبي- رحمه الله - : فلا الجُزئِيُّ مستغنٍ عن كُلِّيِّه ولا الكُلِّيُّ بمستغنٍ عن جُزْئِيِّه لأن: «الوقوف مع الكلي مع الإعراض عن الجزئي [كما ينادي به بعض الدعاة إلى المقاصد عن قصد أو بدونه] وقوف مع شيء لم يتقرر العلم به بَعْدُ، [أي] دون العلم بالجزئي؛ فالجزئي هو مظهر العلم به [أي بالكلِّي]»[٤] كما أن: «من أخذ بنص مثلاً في جُزئيّ معرضاً عن كُلِّيِّه فقد أخطأ»[٥] لأن: «العبرة بإرادة المتكلم لا بلفظه»[٦] «فكثيراً ما ينتقل اللفظ الخاص إلى معنى العموم وبالعكس [تبعاً لها]»[٧]. وهذا منشأ كثير من التناقض والاضطراب في الأقوال والآراء التي تنسب إلى «الشريعة» أو «الفقه» وهما منها براء؛ والسبب الحقيقي قصور في الفهم عنهما، وعدم تحكيم الكلي [كالمقاصد] في الجزئي.

المطلب الأول: علاقة المقاصد بالكتاب:

«من المعلوم أن القرآن الكريم هو أساس الشريعة وأصل أصولها، ولذا لابد من تحري مقاصد الشريعة وكشفها فيما اشتملت عليه آياته بجميع دلالاتها المعتبرة. فالعلاقة بين المقاصد والقرآن هي كالعلاقة بين الفرع وأصله الذي به ثباته وقراره»[٨]. قال الشاطبي: «ونصوص الشارع مفهمة لمقاصده بل هي أولى ما يتلقى منه

---

(١) احتل هذا الموضوع أكثر من ثلث حجم رسالة دكتوراه بعنوان: «مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية»، للباحث محمد سعد اليوبي وقد استفدت كثيراً من دراسة هذا الباحث المشكور في مجمل المطالب المذكورة أعلاه.

(٢) المرجع المذكور في الهامش السابق: ٤٧٠.

(٣) الموافقات للشاطبي: ٣/ ٨.

(٤) م.س: ص.ن.

(٥) م.س: ص.ن.

(٦) إعلام الموقعين لابن القيم: ١/ ٢١٨.

(٧) م.س: ص.ن.

(٨) باختصار عن «مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية»، للدكتور اليوبي: ٤٧٥-٤٧٦.

فهم المقاصد الشرعية»[1]. وقد تعددت أساليب القرآن[2] في بيان المقاصد العامة - كما سنرى عند استعراضها تفصيلاً -، وكذلك الأمر بالنسبة للمقاصد الخاصة لكثير من الأحكام الشرعية. والأمثلة كثيرة ومعروفة بها في ذلك تعليل العبادات[3]. بل قد يذكر القرآن الكريم للحكم الواحد مقاصد عدة مما يوجب جمعها -مع ما ذكرته السنة منها- وترتيبها وإيلاء المقصد الأصلي منها الأولوية والأهمية[4]، كما قد يشير في آية واحدة إلى جمع من المقاصد[5].

وبالمقابل فإن للمقاصد الشرعية - بعد ثبوتها - أهميةً كبيرةً في فهم القرآن وتفسيره بما يتمشى معها ولا يخرج عن إطارها[6] وخاصة حين فقدان النصوص الأخرى المبينة أو المفسرة، حتى عده الشاطبي شرطاً في المفسِّر. فقال: «إن القرآن والسنة لما كانا عربيين لم يكن لينظر فيهما إلا عربي، كما أن من لم يعرف مقاصدهما لم يَحِلَّ له أن يتكلم فيهما»[7].

وكثيراً ما ينبع سوء الفهم - وما ينشأ عنه من إعراض عن الحق - من عدم إدراك المقاصد كما قال تعالى: ﴿بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُم مُّعْرِضُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٤]. ولا مِرْيَةَ أن فهم النص وفق مقصود قائله ومراده من الحق.

وأكثر ما تتجلى أهمية المقاصد الشرعية في تفسير القرآن وفهمه فيما تشابه من الآيات[8] - وهي التي تحتمل وجوهاً متباينة قد لا يكون بعضها مراداً - مما يوجب تأويلها بما يتوافق مع النصوص الأخرى وخاصة المحكمة -كما

---

(١) الموافقات: ٣/ ٣٨٨. وقال في موضع آخر: «الأدلة الشرعية أقرب إلى تفهيم مقصود الشارع من كل شيء»، - الموافقات: ٣/ ٣٣٦-. وهذا يقتضي بداهة انسجام مقاصد الشريعة مع نصوصها وعدم التعارض بينهما. ومن هنا ندرك بطلان زعم الطوفي في معارضة بعض النصوص الشرعية لرعاية المصلحة - التي هي مقتضى مقاصد الشريعة - مما ينبغي - في رأيه- تقديمها على النصوص في حالة المعارضة. وأكتفي بهذا التعليق على نظريته لأن كثيراً من العلماء قد كفونا مؤونة الرد عليه. منهم أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي -في أصول الفقه الإسلامي: ٢/ ٨٠٣ور: خاصة ٨١٧و-، وأستاذنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي- في «ضوابط المصلحة»: ١٧٨-، والأستاذ الدكتور يوسف القرضاوي- في «المرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسنة»: ٣٥٥-، والباحث الفاضل الدكتور محمد سعد اليوبي- في رسالته المشار إليها: ٥٣٧- وسواهم كثر.

(٢) من الأمر بالشيء أو الترغيب فيه أو مدح فاعله أو ذم تاركه أو ترتيب ثواب عليه إلى النهي عن ضده أو الترهيب منه أو ذم فاعله أو مدح تاركه أو ترتيب عقاب عليه إلى ضرب الأمثال لذلك كله أو قص القصص في شأنه. إلى سائر صنوف بلاغة القرآن البديعة.

(٣) مثل قوله تعالى في الصلاة: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ﴾ [العنكبوت: ٤٥]. وفي الزكاة: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ [التوبة: ١٠٣]، وفي الصيام: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٣]، وفي الحج: ﴿لِّيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ﴾ [الحج: ٢٨]. والنصوص في التعليل كثيرة جداً -را: ١١٥و-،حتى قال ابن القيم: «لو كان هذا في القرآن والسنة في نحو مائة موضع أو مائتين لسقناه، ولكنه يزيد على ألف موضع بطرق متنوعة...»- مفتاح دار السعادة: ٢/ ٤٠٨-.

(٤) تفيد معرفة جميع مقاصد الحكم في تحقيقه على أفضل الوجوه كما أراده الله سبحانه بشرعه، كما تفيد معرفة رتب المقاصد في العناية بما كان منها أهم بقدر الاستطاعة وإذا علم المكلف أو المجتهد القصد الأصلي من التابع سعى في تحقيق الأصلي، وبه يستقيم فهم النصوص والعمل بها وإلا وقع بمثل ما وقع فيه المنافقون حين نظروا إلى المقاصد التابعة من الإيمان من حفظ الدماء والأموال والأعراض، وأغفلوا المقصد الأصلي منه الذي هو تحقيق العبودية لله ونيل رضاه في الدنيا والآخرة، - المرجع المذكور ٤٩٠-، وللشاطبي كلام نفيس قريب من هذا فراجعه في الموافقات: ٣/ ٣٨٩، ورا: أهمية المقاصد: ٦و.

(٥) كما في قوله تعالى: ﴿ ﴾ [الممتحنة: ١٢].

(٦) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها للأستاذ علال الفاسي: ٨٧-٨٨.

(٧) الموافقات: ٣/ ٣١. وانظر أيضاً: ٣/ ٢٧٥ و٣٨٩ منه.

(٨) المرجع المعتمد مقاصد اليوبي: ٤٨٨.

نبَّه الله تعالى[١]-، ويتآلف مع المقاصد الشرعية. ولعل أصل ضلال الفرق – كلها – يكمن في ابتداعها باتباع أهوائها دون توخي مقاصد الشرع – على نحو صحيح –[٢].

وبوجه عام يتوجب تفسير النصوص بما يبرز المصالح التي هدفت إليها[٣]. وكما استفدنا من النصوص في تحديد المقاصد وترتيبها يمكن الاستفادة من هذه الأخيرة في تحديد رتب كثير من الأوامر والنواهي الواردة في النصوص وتعيين مقتضاها تبعاً للمصالح التي استهدفتها. بما يُبْرِز أقوى عامل في التكييف الصحيح لمضامينها من الأحكام الشرعية[٤]. فالأمر حين يتعلق بمصلحة عليا قد يتعين للوجوب، والنهي حين يُناط بمقصد أدنى قد يُصرف لمخالفة الأولى.

المطلب الثاني: علاقة المقاصد بالسنة:

من المعلوم أن السنة تأتي موافقة للقرآن وقد تستقل ببيان بعض الأحكام، إلا أنها عموماً مبينة للكتاب – بنص الكتاب[٥]- وهذا يعني بيانها لكثير من مقاصد الآيات التي لم تذكر في القرآن أو ذكرت فيه على سبيل الإجمال. فقد جاءت السنة -مثلاً- بتعيين الحكمة من تحريم الجمع بين المرأة وأختها -كما في الكتاب- أو عمتها أو خالتها -كما أضافت السنة- وهي قوله عليه الصلاة والسلام: «إنكن إذا فعلتن ذلك قطعتن أرحامكن»[٦] ولم يصرِّح القرآن بذلك. كما بينت وجه الخيرية في تشريع الاستئذان بقوله عليه الصلاة والسلام: «إنما جعل الاستئذان من أجل البصر»[٧] بعد أن أجمله القرآن الكريم بقوله: ﴿ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النور: ٢٧]. ومن البدهي ألا تغيب هذه الحقيقة عن الباحثين في المقاصد. ولذا نجد الشاطبي – مثلاً- في معرض ذكره للضروريات والحاجيات والتحسينيات ومكملاتها وأن مدار الدين عليها يقول: «... وإذا نظرنا إلى السنة وجدناها لا تزيد على تقرير هذه الأمور فالكتاب أتى بها أصولاً يُرجعُ إليها، والسُّنَّةُ أتت بها تفريعاً على الكتاب وبياناً لما فيه منها فلا تجد في السنة إلا ما هو راجع إلى تلك الأقسام فالضروريات [يقصد

---

(١) إلى مخالفة سبيل الزائغين في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُولُو الأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: ٧]. وفي معنى المتشابه أقوال كثيرة لعل المذكور – في الأعلى – هو المتبادر منها، وقد نقله الطبري عن بعض التابعين – في تفسير الآية السالفة – راجع تفسيره: ٣/ ١٧٤.

(٢) بتصرف يسير عن الشاطبي في الموافقات: ٢/ ١٧٦. وما ذاك إلا لتأويلاتهم الباطلة التي خالفت النصوص وناقضت مقاصدها، اتباعاً للمتشابه وإغفالاً للمحكم.

(٣) نظرية المقاصد عند الشاطبي لأحمد الريسوني: ٢٨٠.

(٤) وذلك أن الأوامر والنواهي لا تقتضي كلها الوجوب والتحريم -كما هو الأصل فيها-، بل إن بعضها قد خرج عن موجبه لمعنى آخر. ثم إن المنهيات درجات فمنها الكبائر ومنها أكبر الكبائر ومنها الصغائر ومنها اللمم، وبالمقابل فإن المأمورات درجات كذلك. وأكثر ما يفيد في تحديد هذه الدرجات وتلك المقتضيات هو المقاصد.

(٥) بقوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤]. وفي علاقة السنة بالكتاب كُتب الكثير بدءاً من رسالة الإمام الشافعي رحمه الله – انظر: ٦٤و- وحتى العصر الحديث ككتاب «السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي» للدكتور مصطفى السباعي رحمه الله- ر: الباب الثالث منه خصوصاً: ٣٤٣ وما بعد-.

(٦) أخرجه ابن حبان، راجع الإحسان في تقريب ابن حبان لابن بلبان الفارسي: ٩/ ٤٢٦.

(٧) سبق تخريجه. ر: ٥٥.

الكليات] الخمس كما تأصلت في الكتاب تفصلت في السنة»[1] كما قد يأتي في السنة ما يجدِّد مقصداً عاماً بما أُوتي -عليه الصلاة والسلام- من جوامع الكلم كقوله ﷺ: «إن هذا الدين يسر»[2]، و«لا ضرر ولا ضرار»[3].

وهكذا لا تتأتى معرفة مقاصد الشريعة على وجه التمام إلا بعد النظر في السنة التي هي صنو القرآن فيما بنيت عليه الشريعة، فمن أغفل النظر فيها فقد غاب عنه بالضرورة جزء هام من مقاصد الشريعة - وخاصة الجزئية والخاصة منها-.

وبالمقابل كم من نص ونص يجب أن يفهم أو يحدد الراجح من معناه في ضوء مقاصد الشرع حتى لا يضيق عن استيعاب الواقع واحتمالات المستقبل، فمجمل أحاديث ما اصطلح على تسميته بـ«الطب النبوي» بغض النظر عن البحث - تفصيلاً- في درجة صحتها، وعن اعتبارها من مضمون التشريع الإلهي[4] لا ينبغي أن تفهم ويحدد معناها إلا من خلال المقصود منها وهو المحافظة على صحة الإنسان الجسدية والنفسية ومعالجته من أي مرض يَحُلُّ به بكل الطرق المتاحة. وعلى رأسها الوقاية والتداوي وليس الإلزام بدواء معين أو وصفة محددة -كما في عدد من نصوص السنة-.

وقد يتفرع على ما سبق مع شيء من الخصوصية والجزئية: موضوع السواك فالراجح فيه حصول سنة الاستياك للصلاة وغيرها بأي شيء يزيل التغير ويحقق التطهير كالخرقة والإصبع - وهو مذهب أبي حنيفة رحمه الله -[5] ومن باب أولى في عصرنا فرشاة الأسنان الصناعية والمعجون الطبي الخاص لتحقق العلة على نحو أوفى، وهي التي أشار إليها المصطفى ﷺ بقوله: «السواك مطهرة للفم مرضاة للرب»[6] وإذا انتقلنا إلى تشريع أعمّ وأهمّ كالزكاة مثلاً فالراجح فيها المنحى الذي ذهب إليه عدد من العلماء المعاصرين[7] من تعميم الزكاة على جميع الأموال[8] اتِّباعاً للعموم الوارد في نصوص الكتاب

---

(١) الموافقات للشاطبي: ٤/ ٢٧.

(٢) أخرجه البخاري في الإيمان، باب الدين يسر، حديث: ٩٣.

(٣) أخرجه مالك في الموطأ مرسلاً في كتاب الأقضية، باب: القضاء في المرفق، حديث: ٣١، ص: ٢/ ٧٤٥، وأخرجه ابن ماجه في سننه في كتاب الأحكام، باب: من بنى في حقه ما يضر بجاره، حديث: ٢٣٤٠ ، وأحمد في المسند: ٥/ ٣٢٦، وقال النووي في أربعينه: «له طرق يُقَوِّي بعضها بعضاً» -حديث: ٣٢-، وصحَّحه الألباني في إرواء الغليل: ٣/ ٤٠٨.

(٤) ذكر الدهلوي في كتابه القيم «حجة الله البالغة» أن من السنة ما ليس من تبليغ الرسالة وذكر أن منه الطب: ١/ ٢٧٢.

(٥) مراقي الفلاح للشرنبلالي: ٣٢.

(٦) أخرجه البخاري في الصوم، باب السواك الرطب واليابس للصائم، مُعلَّقاً عن عائشة رضي الله عنها. ووصله النسائي في المجتبى في الطهارة، باب الترغيب في السواك: ١/ ١٠.

(٧) وعلى رأسهم المجتهد في فقهها الدكتور يوسف القرضاوي.

(٨) وأشهرها: النقود بأنواعها باتفاق الفقهاء: ٢/ ٧٥٩ بما فيها الحلي عند الحنفية: ٢/ ٧٦٧، وعروض التجارة بأنواعها باتفاق: ٢/ ٧٩٢. المعادن والركاز بجميع أنواعها باتفاق جمهور الفقهاء خلافاً للشافعية في غير الذهب والفضة وبغض النظر عن الجهة المالكة لها وعن مقدار الزكاة فيها: ٢/ ٧٧٥، ويدخل فيها النفط ومشتقاته عند الحنبلية: ٢/ ٧٨٣. ومنها نتاج الأرض من زرع أو ثمر باتفاق: ٢/ ٨٠٠ وبغض النظر عن نوعه ومقداره وقابليته للاقتيات والادخار عند أبي حنيفة: ٢/ ٨٠٥.ومنها أيضاً الثروة الحيوانية من الإبل والبقر والغنم باتفاق: ٢/ ٨٣٢، ولو لم تكن سائمة عند المالكية: ٢/ ٨٣٤، وأوجب أبو حنيفة الزكاة في الخيل: ٢/ ٨٣٧، ومنها كذلك المستغلات في الصناعة والأبنية ووسائل النقل والشركات وغيرها في رأي عدد من الفقهاء المعاصرين ومنهم أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي الذي رأى ضرورة الزكاة فيها لوجود علة وجوب الزكاة فيها وهي النماء- والحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً- ولتوفر حكمة تشريع الزكاة فيها أيضاً... انظر: ٢/ ٨٦٤. وأشير بهذه المناسبة إلى أن جميع الإحالات السابقة تعود إلى موسوعته الشهيرة في الفقه الإسلامي.

والسنة[1] من جهة أولى، وتطبيقاً لمقصود الزكاة الخاص[2] من جهة ثانية وتلمساً لمقصد العدل العام[3] من جهة ثالثة. ومن ذلك في باب الزكاة أيضاً اعتبار القيمة في دفعها وكذلك تجوز القيمة في زكاة الفطر والعشر والخراج والنذر والكفارات (إلا الإعتاق) وهو مذهب الحنفية[4]، وما ذاك إلا ترجيحاً للمعنى الأول المقصود من أحكامها وهو سد جوائح الناس.

وهكذا نصل إلى أن علاقة المقاصد بالسنة لا تختلف عن نظيرتها السابقة - علاقة المقاصد بالكتاب - فكما للسنة الشريفة دور كبير في إدراك المقاصد الشرعية - وخاصة الجزئية والخاصة منها فكذلك للمقاصد أهمية كبرى في الفهم الصحيح لنصوص السنة وتنزيلها وفق المراد منها.

وهاتان القاعدتان أعني: دلالة السنة على المقاصد، وفهم السنة على ضوء المقاصد مما ينبغي الاتفاق عليه، وهما الأصل في علاقة السنة بالمقاصد، إلا أنه قد يشذ عن مقتضى هذا الأصل بعض أخبار السنة إذا خالفت المقاصد العامة. وهي المسألة التي أطلق عليها الأصوليون: خبر الواحد إذا خالف القياس أو القواعد. - وكانت مثاراً لكثير من الخلاف بينهم- حيث من المعلوم إن المقاصد العامة للشريعة بمثابة القواعد الكلية فيها[5]. ونظراً لأهمية هذه المسألة وخاصة في عصرنا فسأفردها بالبحث الآتي:

مسألة خبر الواحد إذا خالف القواعد:

أولاً - تحرير المسألة:

وبداية لابد من تحرير المسألة على نحو شاف. تُمَهِّد له الأمور الآتية:

١ - إن أخبار السنة ليست على درجة واحدة من القبول فإن منها القطعي ثبوتاً (المتواتر) ودلالة (المحكم والمفسر). وهذا خارج المسألة لاستحالة التعارض بين قطعيات الشريعة، ومنها غير المقبول كالضعيف بأنواعه وأدنى درجاته المحكوم عليه بالوضع[6]. وهذا أيضاً خارج المسألة لأن الضعيف لا يرقى إلى درجة الاحتجاج به إذا لم يعارض الأصول فكيف إذا عارضها فهذا مرفوض بداهة. بقي منها السنة الصحيحة (الثابتة بنقل أفراد من العدول الضابطين) وهذه بدورها ليست على درجة واحدة من القوة والاعتبار[7] فهناك المشهور (الذي تعدد

---

(١) من مثل قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ [التوبة: ١٠٣] وقوله عليه الصلاة والسلام: «أَدُّوا زكاة أموالكم»، أخرجه النسائي في المجتبى في الزكاة، باب زكاة الورق: ٥/ ٣٧.

(٢) للزكاة آثار عظيمة في حياة الناس وخاصة في معالجة مشكلة الفقر وما يتفرع عنها، راجع كتاب «مشكلة الفقر وكيف عالجها الإسلام» للدكتور يوسف القرضاوي فضلاً عن سائر آثارها الأخرى في توطيد دعائم المجتمع وتحقيق التكافل بين أبنائه وتخليص النفوس من أمراضها القاتلة بما يصب كله في خانة قوة الأمة ومرضاة ربها راجع لزاماً حكمة الزكاة وأهدافها تفصيلاً في كتاب «فقه الزكاة» للدكتور يوسف القرضاوي: ٢/ ٨٥٤-٩١٤.

(٣) مما دفع عدم مراعاته لاتهام الفقه الإسلامي بأنه يجعل عبء الزكاة في نتاج الأرض مثلاً على صغار الزراع الذين يزرعون الذرة والقمح والشعير- وربما كانوا مستأجرين للأرض لا مُلّاكاً-، ويعفي من ذلك مالكي مزارع جوز الهند والشاي والمطاط ونحوها. نقلاً عن كتاب: «كيف نتعامل مع السنة النبوية» للدكتور يوسف القرضاوي: ٩٤.

(٤) الهداية للمرغيناني: ١/ ١٠١، وقد رجَّحه أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي- في موسوعته الفقهية: ٢/ ٨٥٤ - ٨٥٦-مُعَلِّلاً إيَّاه بقوله: «لأن المقصود من الزكاة إغناء الفقير وسد حاجة المحتاج وهذا يتحقق بأداء القيمة كما يحصل بأداء جزء من عين المال المُزكَّى ولأن الفقير يرغب الآن في القيمة أكثر من رغبته في أعيان الأموال، ولأن إعطاء القيمة أهون على الناس وأيسر في الحساب».

(٥) را: ٤٨، و٧١ و، و٨٢و.

(٦) مِنْ قِبَل مَنْ عُرِف بالتشدُّد- ناهيك عن الموضوع المفترى على الرسول ﷺ، والذي لا يعد من السنة بحال-.

(٧) انظر مقدمة جامع الأصول لابن الأثير ١/ ٦٨ وما بعدها للتعرف على كثير من أنواع الحديث وأقسامه، وراجع للغرض نفسه معظم كتب مصطلح الحديث.

رواته في معظم طبقات إسناده، أو المستفيض الذي يزيد نَقَلَتُه عن ثلاثة)[1] والمتلقى من الأمة بالقبول، وهناك الحسن الذي اختلف فيه. ومع ذلك فقد ذهب جمهور الفقهاء إلى أن هذا القسم الأخير بكل درجاته يدخل تحت مطلق اسم خبر الواحد الذي يمكن لبعضه أن يخالف - في ظاهره - القياس أو القواعد.

٢- القواعد والأصول أيضاً ليست على وزان واحد من القوة والاعتبار فالكتاب وهو أصل الأصول ليس كالاستصحاب الذي اختلف العلماء في اعتباره. وتأتي السنة -كما هو معلوم- كمصدر ثان للتشريع الإسلامي وحجيتها محل اتفاق بين المسلمين بنحو عام. ومقتضى هذا تقديمها على جميع الأصول الأخرى -بما فيها القياس- باستثناء قطعِي الكتاب أو ما في حكمه. وهذا أيضاً محل وفاق بين عموم الفقهاء مع ملاحظة استحالة وقوع تعارض حقيقي لإجماع موثق مع السنة الصحيحة الثابتة[2] إذ لا يُتَصَّور عن الأئمة المجتهدين الذين ثبت عن معظمهم - إن لم يكن كلهم- قولهم: «إذا صح الحديث فهو مذهبي»[3] - أو ما بمعناه - أن يُجمِعوا - بعد ذلك - على خلاف ما صحَّ من الحديث. وكيف يُجمِعون على خلاف مذهبهم؟! هذا خلف وتناقض.

٣- الأصل في جميع النصوص الثابتة الوفاق والانسجام وأي تعارض أو خلاف بينها فهو ظاهري تتكفل قواعد التعارض والترجيح بحل إشكاله مع ملاحظة أن ما جاء من السنة بياناً لنصوص الكتاب والسنة الأخرى سواء على سبيل التفسير أو على سبيل التأويل من تخصيص لعموم أو تقييد لمطلق أو بيان لمجمل وما شابه ذلك، مما هو معروف من نهج الشارع. فمثل هذا - وخاصة ما كان موضع اتفاق بين الفقهاء - من الأجدر إخراجه عن دائرة المخالفة وإن أدخله الكثيرون فيها[4].

٤- ترددت عبارات الأصوليين في هذه المسألة، فمنهم من عبر عنها: بخبر الآحاد إذا خالف الأصول، ويغلب على هذا الفريق أنه يعني بالأصول الكتاب والسنة والإجماع، - وقد ذكرت آنفاً أن هذه المخالفة إما مستحيلة وإما صورية ظاهرية-. ومنهم من قال: خبر الآحاد إذا خالف القياس ويغلب على هذا الفريق أن يضمِّن مفهوم القياس إدراج الجزئيات تحت القواعد الكلية. ومن الواضح أن هذا القول أخص من الأول إذ كل قياس

---

(١) وفي اصطلاح المحدثين:"ما له طرق محصورة بأكثر من اثنين ولم يبلغ حد التواتر"- ر: شرح نخبة الفكر لابن حجر:٥، وتدريب الراوي للسيوطي: ٣٦٨-.

(٢) راجع المستصفى للغزالي: ١/ ٢١١، وإرشاد الفحول للشوكاني: ١٥٨. وبناء عليه؛ فإذا ادُّعِيَ بوجود تعارض فإما أن يكون الإجماع مزعوماً وليس بثابت حقيقة، وإما أن يكون النص المعارض قد تُوُهِّم صحته وليس بصحيح حقيقة.

(٣) راجع رسالة «رفع الملام عن الأئمة الأعلام» لابن تيمية: -١٣و-. مع الإشارة إلى أن هذه القاعدة ليست على إطلاقها؛ فقد يصح الحديث سنداً ولا يصح متناً، أو بالعكس، وقد يكون صحيح المتن والإسناد ومع ذلك يكون منسوخاً أو شاذاً أو مرجوحاً عند الإمام لمعارضته لما هو أقوى منه. فلا يصلح هذا القول على إطلاقه حجة لكل من صادف حديثاً ولو صحيحاً أن يدَّعي أن هذا مذهب الشافعي مثلاً أو للاستدلال به على تفريعات المسائل الفقهية وخاصة من قِبَلِ مَنْ لا باع طويل له ولا قصير في الفقه والأصول كما يفعل بعضهم.

(٤) اختلف الفقهاء في النصوص التي يمكن التوفيق والجمع بينها هل تدخل تحت مسمى التعارض فذهب الجمهور إلى الإيجاب وذهب فريق إلى عدم اعتبارها من التعارض ولهذا تراهم زادوا في تعريف التعارض عدم إمكان الجمع. والراجح مذهب الجمهور لأن محاولة الجمع دليل التعارض ولأن أسلوب الجمع قد لا يقع موقع القبول من جميع الفقهاء. والذي يظهر أن منشأ الخلاف هو الخلاف في المراد بالتعارض عند إطلاقه فمن ذهب إلى إرادة التعارض الواقعي اشترط عدم إمكان الجمع ومن ذهب إلى إرادة التعارض الظاهري لم يشترطه. -باختصار من التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية لعبد اللطيف البرزنجي: ١/ ٣١-. وفي ضوء القيد الذي ذكرت وهو التخصيص بما اتفق عليه الفقهاء يمكن اعتبار هذا الرأي الذي وصفته بالأجدر منسجماً مع قول الجمهور.

أصل وليس كل أصل قياساً. وقد عُزِيَ القول بهذه المسألة إلى الحنفية والمالكية، وبالتالي لابد من بيان مذهبيهما فيها:

أ- مذهب الحنفية: نسبت بعض كتب الحنفية أن مذهبهم «تقديم القياس على خبر الواحد إذا لم يكن راويه فقيهاً»[1]، وهذا من التساهل فالذي عليه المحققون أن مذهب أبي حنيفة وصاحبيه خلاف ذلك[2].

ويظهر أنه قد التبس على بعضهم ذلك بمسألة «تقديم [قطعي] الأصول على خبر الواحد [لأنه ظني]» وهذا مشهور مذهبهم -كما صرَّح به الدبوسي وغيره- خاصة وأن القياس قد يكون قطعياً وحينذاك يقدم على ظني الخبر وإلا لحصل تعارض بين أدلة القياس الأقوى وهذا الخبر، وهذا معنى تعبير بعض محققي الحنفية بانسداد باب

---

(١) شرح المنار لابن مَلَك: ٢٠٩، وقد يكون هذا مذهب المالكية فقد جاء في أحد متون فقههم:

من ليس ذا فقه أباه الجيل　　　وعكسه أثبته الدليل

وقال شارحه: «يعني أن رواية غير الفقيه أباها أي ردها الجيل بكسر الجيم والجيل الصنف من الناس والمراد به أهل المذهب وهو المنقول عن مالك. لأنه لسوء فهمه يفهم الحديث على غير معناه، وربما نقله بالمعنى فيقع له الخلل في مقصود الشارع. - انظر نشر البنود على مراقي السعود للشنقيطي: ٢/ ٤١-.

(٢) وممن ذكر ذلك:

* القاضي أبو زيد الدبوسي: حيث قال: «الأصل عند علمائنا الثلاثة أن الخبر المروي عن النبي ﷺ مُقَدَّم على القياس الصحيح...» - تأسيس النظر للدبوسي: ٩٩، وقد نسب المصنف القول بضده إلى الإمام مالك أيضاً. وفرَّع على الخلاف بين الحنفية والمالكية في هذا الأصل فروعاً كثيرة يحتاج بعضها إلى تحقيق مذهب المالكية فيها-.

* عبد العزيز البخاري: فبعد أن شرح قول البزدوي في أصوله: «وأما رواية من لم يُعرف بالفقه ولكنه معروف بالعدالة والضبط مثل أبي هريرة وأنس بن مالك رضي الله عنهما فإن وافق القياس عُمل به وإن خالفه لم يُترك إلا بالضرورة وانسداد باب الرأي...» قيد ذلك بقوله «أي من كل وجه»، ثم أردف قائلاً: «واعلم أن ما ذكرنا من اشتراط فقه الراوي لتقديم خبره على القياس مذهب عيسى بن أبان واختاره القاضي الإمام أبو زيد وخرَّج عليه حديث المصراة وخبر العرايا وتابعه أكثر المتأخرين، فأما عند الشيخ أبي الحسن الكرخي ومن تابعه من أصحابنا فليس فقه الراوي بشرط لتقديم خبره على القياس بل يُقبل خبر كل عدل ضابط إذا لم يكن مخالفاً للكتاب والسنة المشهورة ويُقَدَّم على القياس»-كشف الأسرار شرح أصول البزدوي لعبد العزيز البخاري: ٢/ ٧٠٧-، بل إن الكرخي ومن تابعه في مخالفة القول باشتراط فقه الراوي إنما كانوا مقتفين لآثار مؤسسي المذهب. ولذا نقل البخاري أيضاً على سبيل التقرير قول أبي اليسر – هو محمد البزدوي أخو صاحب التصنيف في الأصول، وانظر ترجمته في لائحة التراجم-: «لم ينقل هذا القول عن أصحابنا أيضاً بل المنقول عنهم أن خبر الواحد مُقَدَّم على القياس ولم يُنقَل التفصيل. ألا ترى أنهم عملوا بخبر أبي هريرة ﷺ في الصائم إذا أكل أو شرب ناسياً وإن كان مخالفاً للقياس حتى قال أبو حنيفة رحمه الله: «لولا الرواية لقلت بالقياس». ونُقل عن أبي يوسف رحمه الله في بعض أماليه أنه أخذ بحديث المصراة وأثبت الخيار للمشتري، وقد ثبت عن أبي حنيفة رحمه الله أنه قال: «ما جاءنا عن الله وعن رسوله فعلى الرأس والعين». ولم يُنقل عن أحد من السلف اشتراط الفقه في الراوي فثبت أن هذا القول مستحدث» - المرجع السابق: ٢/ ٧٠٧-، وأن مقابله هو أصل المذهب وإليه مال أكثر العلماء- من قول الشيخ أبي اليسر ذاته، وتقرير البخاري. ر: م.س: ص.ن-.

* قال الكمال بن الهمام: «إذا تعارض خبر الواحد والقياس بحيث لا جمع قدم الخبر عند الأكثر» وبيَّن شارحه ابن أمير الحاج هذا الأكثر بقوله: «منهم: أبو حنيفة والشافعي وأحمد»(٢)- را: التقرير والتحبير على التحرير لابن أمير الحاج: ٢/ ٢٩٨، وقال صاحب مسلم الثبوت: «إذا تعذر الجمع بين الخبر والقياس فالإجماع على تقديم أرجح الظنين لكن الأكثر ومنهم الأئمة الثلاثة أن ذلك في الخبر مطلقاً، وقيل في القياس ونسب إلى مالك»، وبيَّن شارحه أن الأئمة الثلاثة هم أبو حنيفة والشافعي وأحمد وعد منهم أيضاً الصاحبين أبي يوسف ومحمد بل جُلّ أصحاب الإمام الأعظم رحم الله الجميع انظر فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت لابن عبد الشكور: ٢/ ١٧٧-.

الرأي -كشرط لتقديم القياس على خبر الواحد إذا لم يمكن الجمع بينهما ولا بوجه من الوجوه»[1]. ويعود تحقيق هذه المسألة إلى مبحث التعارض والترجيح فخبر الواحد إذا خالف ما هو أقوى منه من الأصول لم يقبل عندهم وتحرير محل النزاع بينهم وبين الجمهور في هذه المسألة وفروعها بوجه خاص يعود إلى حكم المعارضة الظاهرية بين الأدلة وطرق إزالتها -كما سنرى[2]- فهل نسعى إلى الجمع والتوفيق بين الأدلة؛ حتى إذا تعذر أو عسر علينا ذلك لجأنا إلى الترجيح أو النسخ عند معرفة المتقدم والمتأخر من الأدلة أو التساقط والإهمال أو التخيير فهذا مسلك الجمهور بينما ذهب الحنفية إلى تقديم النسخ حين تعارض الأدلة ومعرفة تاريخها فإن لم يعلم التاريخ لجأنا إلى الترجيح فإن تعذر الترجيح صرنا إلى الجمع بين الدليلين فإن كانا عامين فبالتنويع أو مطلقين فبالتقييد أو خاصين فبالتبعيض أو عام وخاص فبالتخصيص وهكذا[3]. وينبني على هذا أنه إذا كانت الأدلة من رتب مختلفة فلا معنى للجمع بينها عند الحنفية بل يتوجب العمل بالأقوى لأنه الراجح ويهمل الأضعف لأنه المرجوح واستدلوا على ذلك بالإجماع[4]. بينما مقتضى مذهب الجمهور التوفيق بين الأدلة حين تعارضها ولو كانت من رتب مختلفة[5]. وبالتالي فتحقيق مذهب الحنفية تقديم خبر الواحد على القياس -عموماً- لأنه أعلى رتبة بل من الواجب عندهم تقديم مذهب الصحابي على القياس -لأنه ملحق بالسنة على الأرجح وبعبارة أشهر متونهم في الأصول: «تقليد الصحابي واجب يترك القياس به»[6]. وأما المقاصد الكلية للشريعة فهي -كما رأينا[7]- معان قطعية مستندة إلى أصول قطعية وبالتالي فالتخريج على أصول مذهب الحنفية تقديمها على خبر الآحاد إذا تعارض معها سواء أمكن الجمع بينهما أو لم يمكن. وهذا مقتضى مشهور مذهبهم كما سبق بيانه.

ب- **مذهب المالكية**: لم يثبت عن الإمام مالك قول صريح في هذه المسألة ولكن عدداً من فقهاء مذهبه - وأهل مكة أدرى بشعابها - فضلاً عن كثير من فقهاء المذاهب الأخرى[8] عزوا إليه تقديم القياس على خبر الواحد فالقرافي يُصرِّح في معرض حديثه عن القياس بأنه: «مقدم على خبر الواحد عند مالك -رحمه الله- لأن الخبر إنما ورد لتحصيل الحكم، والقياس متضمن للحكمة فيقدم على الخبر»[9]. ونقل في شرحه لهذا الكلام حكاية القاضي عياض - في التنبيهات - وابن رشد - في المقدمات - بأن هناك قولين في هذه المسألة في مذهب مالك وذكر حجة القولين إلا أنه اكتفى بالإجابة على حجة القول بالمنع في إشارة قوية أيضاً على ترجيح القول بالتقديم.

---

(١) كما مر من قريب عن البخاري صاحب كشف الأسرار- ر: ص.ن.

(٢) انظر: ٩٣و.

(٣) انظر الأدلة المتعارضة ووجوه ترجيحها للأستاذ بدران أبي العينين: ٢٤٦ وما بعد، وقد رجح مذهب الحنفية.

(٤) انظر فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت للأنصاري: ٢/ ٢٠٤. ويظهر أنه إجماع على بعض المسائل الجزئية تُوُهِّم صحةُ تَعدِيَته إلى الأساس الكلي الشامل لها. وإلا فأين الإجماع؟ والجمهور في خلافه! إلا أن يكون مقصودهم إجماع أهل المذهب وهذا ليس بحجة على الآخرين.

(٥) الاعتبار لما في الناسخ والمنسوخ من الآثار للحازمي: ٥.

(٦) شرح المنار لابن ملك :٢٥٢ والمتن للعلامة النسفي .

(٧) انظر: ٥٤و، ٧١و، وانظر: مطالب الاستدلال على المقاصد في فصول الباب الثاني من هذه الرسالة.

(٨) منهم الآمدي الشافعي انظر كتابه «الإحكام في أصول الأحكام»: ١/ ٢٠٢، ومنهم الدبوسي الحنفي، وقد سبق أن ذكرت ذلك عنه قريباً، انظر: ٨٨ الهامش الأول.

(٩) شرح تنقيح الفصول للقرافي: ٣٨٧.

واعتمد كلامه العلامة الشنقيطي فذكر في معرض حديثه عن القياس بمفهومه الأصولي أنه: «إذا تعارض القياس وخبر الواحد قُدِّم القياس»[1]. وأشار في موضعين آخرين إلى وجود خلاف في المذهب «ولكن المشهور تقديم القياس»[2] وأن: «المختار عدم التمسك بالآحاد حينئذ يعني إذا نافى رأي أهل المدينة الكائن عن اجتهاد»[3] وأما عمل أهل المدينة المستند إلى نقل - أو ما في حكمه - فيقدم قولاً واحداً على خبر الآحاد لأنه بمثابة الإجماع[4].

وكذلك حكى الشاطبي - من قبل- عن الإمام مالك أنه: «يأخذ بالقواعد العامة ويترك خبر الواحد إذا تعارض معها»[5]، ويسوق عدداً من الأمثلة منها:

۞ كراهية الإمام مالك - رحمه الله- لصيام ست من شوال مع ورود الحديث فيها في « صحيح مسلم» وغيره[6] تقديماً لسد الذريعة[7] وهو من القواعد والمقاصد العامة التي توافرت النصوص الشرعية على مراعاته.

۞ إجازته أكل الطعام قبل القسم [للغنائم] لمن احتاج إليه تعويلاً على أصل رفع الحرج الذي يعبر عنه بالمصالح المرسلة - على حد قول الشاطبي-[8] مع إفادة ظاهر الحديث لحرمته[9].

۞ أهمل مالك اعتبار حديث: «من مات وعليه صوم صام عنه وليه»[10]. وقوله: «أرأيت لو كان على أبيك...»[11] الحديث. لمنافاته للأصل القرآني الكلي[12]، نحو قوله: ﴿أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ۞ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ [النجم: ٣٨-٣٩]. وبعبارة ابن رشد: «فمن رأى أن الأصول تعارضه، وذلك أنه كما أنه لا يصلي أحد عن أحد، ولا يتوضأ أحد عن أحد كذلك لا يصوم أحد عن أحد، قال: لا صيام على الولي»[13].

---

(١) نشر البنود على مراقي السعود للشنقيطي: ٢/ ١٠٣.

(٢) م.س: ٢/ ٣٤.

(٣) م.س: ٢/ ٣٤.

(٤) م.س: ٢/ ٣٤.

(٥) الموافقات للشاطبي: ٣/ ٢١.

(٦) وهو قوله ﷺ: «من صام رمضان وأتبعه بست من شوال كان كصيام الدهر»، أخرجه مسلم في الصيام، باب استحباب صوم ستة أيام من شوال، حديث: ١١٦٤. وأبو داود في الصوم، باب في صوم ستة أيام من شوال، حديث: ٢٤٣٣، والترمذي في الصوم، باب ما جاء في صيام ستة أيام من شوال، حديث: ٧٥٩، وابن ماجه في الصيام، باب صيام ستة أيام من شوال، حديث: ١٧١٥.

(٧) الموافقات للشاطبي: ٣/ ٢٣.

(٨) المرجع السابق: ٣/ ٢٢.

(٩) ولفظه: عن زافع بن خديج ﷺ أنه قال: «كنا مع النبي ﷺ بذي الحليفة فأصاب الناس جوع وأصبنا إبلاً وغنماً وكان النبي ﷺ في أخريات الناس فعجلوا فنصبوا القدور فأمر بالقدور فأكفئت ثم قسم...»، أخرجه البخاري في الجهاد، باب ما يكره من ذبح الإبل والغنم في المغانم، حديث: ٢٣٥٦.

(١٠) أخرجه البخاري في الصوم، باب من مات وعليه صوم، حديث: ١٨٥١، ومسلم في الصيام، باب قضاء الصيام عن الميت، حديث: ١١٤٧.

(١١) أخرجه بهذا اللفظ النسائي في الكبرى: ٢/ ٣٢٤، حديث: ٣٦١٩، وابن ماجه في المناسك، باب الحج عن الحي إذا لم يستطع، حديث: ٢٩٠٩، وهو عند البخاري في الإحصار وجزاء الصيد، باب الحج والنذور عن الميت، والرجل يحج عن المرأة، حديث: ١٧٥٤، ومسلم في الصيام، باب قضاء الصيام عن الميت، حديث: ١١٤٨، عن ابن عباس رضي الله عنهما، بلفظ: «أرأيت إن كان على أمك دين».

(١٢) الموافقات للشاطبي: ٣/ ٢٢ .

(١٣) بداية المجتهد لابن رشد: ١/ ٢٤٠.

وقد حاول بعض العلماء قديماً وحديثاً - متأثرين بمذاهبهم- نفي نسبة هذه القاعدة عن الإمام مالك- وغيره من الأئمة- حتى قال ابن السمعاني: «وقد حكي عن مالك أن خبر الواحد إذا خالف القياس لا يقبل، وهذا القول باطل سمج مستقبح عظيم، وأنا أُجِلُّ منزلة مالك عن مثل هذا القول ولا يُدرى ثبوته عنه»[١]. وذهب بعض الباحثين المعاصرين إلى نحو هذا بحجة أن الأمثلة المذكورة أو التي يمكن أن ترد في هذا الباب إما مطعون بنسبتها إلى الإمام أو أنها مذهب مهجور له، وإما أن الأحاديث التي خالفتها لم تثبت عند الإمام، أو لم تبلغه، أو لتأويله إياها، أو لترجيحه ما هو أقوى منها -في نظره-. ومعلوم أنه مع وجود الاحتمال فلا يصح إطلاق الاستدلال[٢].

ثانياً - تحقيق المسألة[٣]:

وهذا - في نظري- أحد شقي المسألة الصحيح وهو أنه لا يمكن القول برد كل حديث لمجرد مخالفته لقياس ما بل الأصل عند الأئمة الأربعة أن الحديث الصحيح حجة أعلى رتبة من القياس[٤] ألا ترى إلى كثير من الأئمة يعتمدون أحكاماً فقهية مع مخالفتها للقياس اتباعاً للآثار الواردة فيها، فقد ذهب أبو حنيفة إلى أن قهقهة المصلي تبطل وضوءه وصلاته[٥]، وإلى أن المني- مع نجاسته- يطهر بالفرك إن كان جافاً (يابساً)[٦]، وإلى أن الصائم إذا أكل أو شرب ناسياً لا يفسد صومه، حتى أثر عنه قوله: «لولا الرواية لقلت بالقياس»[٧].

وذهب مالك إلى الأخذ بحديث المصراة[٨] والعرايا[١] وسائر المستثنيات مع مخالفتها للقواعد والقياس.

---

(١) قواطع الأدلة في الأصول لابن السمعاني : ١/ ١١٦، نقلاً عن التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية للبرزنجي: ٢/ ٢٨٨، ومن قبله نقله عنه البخاري الحنفي في كتابه كشف الأسرار: ٢/ ٦٩٨، ولم أجده في النسخة المطبوعة بتحقيق الدكتور محمد حسن هيتو والظاهر من خلال فهرس بحوثه وجود نقص فيه.

(٢) بتوسع عن مقاصد الشريعة الإسلامية لليوبي: ٥٠٩.

(٣) في المسألة مذاهب كثيرة ولكل مذهب أدلته ولا مجال لاستعراضها كلها ومناقشتها انظر مثلاً «أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء» لأستاذنا الدكتور مصطفى الخن: ٤١٠، و«التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية»، للباحث عبد اللطيف البرزنجي: ٢/ ٢٨٧، وسأكتفي بأبرز المذاهب مركزاً على أهم قواعد المسألة.

(٤) شرح تنقيح الفصول للقرافي: ٣٥٧.

(٥) الهداية للمرغيناني: ١/ ٦١ ، وشرحها «فتح القدير» لابن الهمام: ١/ ٤٥.

(٦) الهداية للمرغيناني: ١/ ٣٥ وشرحها «فتح القدير» لابن الهمام: ١/ ١٧٢.

(٧) الهداية للمرغيناني: ١/ ١٢٢ وشرحها «فتح القدير» لابن الهمام: ٢/ ٢٥٣. وسبق عزو عبارة أبي حنيفة إلى كشف الأسرار للبخاري أيضاً.

(٨) حديث المصرَّاة: أخرجه البخاري في البيوع، باب إن شاء رد المصرَّاة وفي حلبتها صاع من تمر، حديث: ٢٠٤٤، ومسلم في البيوع، باب حكم بيع المصرَّاة، حديث: ١٥٢٤عن أبي هريرة رضي الله عنه، ولفظه عند البخاري: «من اشترى غنماً مصرَّاة فاحتلبها، فإن رضيها أمسكها، وإن سخطها ففي حلبتها صاع من تمر». وقال الدسوقي صاحب الحاشية على الشرح الكبير للدردير: «واعلم أن رد المشتري للصاع أمر تعبدي أمرنا به الشارع، ولم نعقل له معنى، وذلك لأن القاعدة أن الخراج بالضمان والضمان على المشتري فمقتضاه أنه يفوز باللبن ولاشيء عليه كما قال بذلك بعضهم. على أنه لو كان عوضاً عن اللبن وأن اللبن لا يستحقه المشتري ففيه بيع الطعام بالطعام نسيئة هذا وقد قال بعض أهل المذهب كأشهب أنه لا يؤخذ بحديث المصراة، وهو: «لا تصروا الإبل والغنم فمن اشتراها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها إن شاء أمسكها وإن شاء ردها وصاعاً من تمر»، لنسخه بحديث: «الخراج بالضمان»، لأنه أثبت منه وقال بعضهم - كابن يونس-: «لا نسخ، لأن حديث المصراة أصح. وإنما حديث: «الخراج بالضمان»، عام، وحديث «المصراة»، خاص، والخاص يقضى به على العام»: ٣/ ١١٦.

وهناك شق ثان صحيح أيضاً للمسألة وثابت عن أئمة معتبرين ألا وهو رد بعض الأحاديث لمخالفتها للقواعد والقياس. ومن ذلك[2]: عدم أخذ الحنفية والمالكية بعين الاعتبار لخيار المجلس في البيع ما لم يتفرق المتعاقدان. وقال فيه مالك: «ليس لهذا عندنا حد معروف ولا أمر معمول به فيه»[3]. وكذا لم يوجب الحنفية والمالكية غسل الإناء سبعاً من ولوغ الكلب فيه[4]. وقال مالك في النص الوارد فيه: «جاء الحديث ولا أدري ما حقيقته»[5]. وقال في إشارة إلى تضعيفه: «يؤكل صيده فكيف يكره لعابه»[6]، ومن ذلك قول جمهور الفقهاء بمن فيهم الشافعية بعدم جواز انتفاع المرتهن بالرهن خلافاً للحنبلية[7] الذين احتجوا بالحديث: «الظهر يركب بنفقته إذا كان مرهوناً، ولبن الدر يشرب بنفقته إذا كان مرهوناً وعلى الذي يشرب ويأكل النفقة»[8]. قال ابن عبد البر: هذا الحديث عند جمهور الفقهاء يَرُدُّه أصولٌ مُجْمَعٌ عليها. وآثار ثابتة لا يُخْتَلَف في صحتها، ويدل على نسخه حديث ابن عمر الماضي في أبواب المظالم «لا تحلب ماشية امرئ بغير إذنه»[9].

وخلاصة مذهب المالكية أنه لا يختلف عن مذهب الحنفية بل هو أشد صراحة في تقديم المقاصد الكلية للشريعة على خبر الآحاد إذا تعارض معها ولم يمكن الجمع بلا تعسف ولا تكلف. وهذا مشهور مذهبهم

---

(١) حديث العرايا أخرجه الجماعة ونصه: «أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع التمر بالتمر، ورخص في العرية أن تباع بخرصها، يأكلها أهلها رطباً»، انظر روايات هذا الحديث وتخريجها في جامع الأصول: ١/ ٤٧١، وراجع المصدر السابق: ٣/ ١٧٩، لمعرفة حكمها عند المالكية. وقد جاء فيه «ورخص فيها أي والأصل فيها المنع «للربا». لموافقتها من جهة أخرى لقاعدة «التعاون» كما ذكر ابن العربي المالكي.

(٢) لقد اخترت هذه الأمثلة لدلالتها الصريحة على تقديم القياس أو القواعد على خبر الواحد المقطوع ببلوغه للأئمة لمصادرة الاعتراضات ما أمكن على الصحة النسبية لهذه القاعدة. هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن الأحكام الاجتهادية تخضع لاعتبارات متعددة جداً لا تشكل هذه القاعدة سوى واحد منها. ومن الأمثلة الطريفة لذلك أن أستاذنا الفاضل الدكتور مصطفى الخن – حفظه الله – لما عزا في كتابه المشار إليه آنفاً «أثر الاختلاف» إلى الحنبلية والشافعية وجمهور أهل الحديث ترجيح الخبر على القياس مطلقاً وإلى الحنفية بشرط كون الراوي غير فقيه خلافاً للمالكية ذكر ستة أمثلة على هذه القاعدة كان مذهب الشافعي في اثنين منها مخالفاً للحديث لاعتبارات أخرى منها عدم صحة الحديث – عند صاحب المذهب–، أو ترجيح تأويله بما يتوافق مع القياس. وكان مذهب الحنفية في اثنين منها مع الحديث خلافاً للقياس لاعتبارات أخرى مما يؤكد نسبية هذه القاعدة وأنه ينبغي اعتمادها من قبل المجتهدين بضوابطها.

(٣) الموافقات للشاطبي: ٣/ ٢١.

(٤) أخرج مسلم في الطهارة، باب حكم ولوغ الكلب، حديث: ٢٧٩، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فَلْيُرِقْهُ ثم ليغسله سبع مرار».

(٥) الموافقات للشاطبي: ٣/ ٢١.

(٦) م.س:ص.ن.

(٧) راجع تفصيل هذا المثال وغيره مما يتفرع عن مسألتنا في كتاب أستاذنا الدكتور مصطفى الخن«أثر اختلاف القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء»: ٤٢٣.

(٨) رواه البخاري في الرهن، باب الرهن مركوب ومحلوب، حديث: ٢٣٧٧، عن أبي هريرة.

(٩) نقلاً عن فتح الباري لابن حجر: ٥/ ٨٧، والحديث من رواية البخاري في اللقطة، باب: لا تحلب ماشية أحد إلا بإذنه،حديث: ٢٣٠٣، ومسلم في اللقطة [أيضاً]، باب تحريم حلب الماشية بغير إذن مالكها، حديث: ١٧٢٦.

ومختاره كما حققه الشنقيطي في القياس[1] فضلاً عن مثل القواعد والمقاصد الكلية الثابتة باستقراء تام أو نحوه.

ومن جملة ما سبق وغيره يمكنني استنتاج الضابط الجامع لشِقَّي المسألة وهو أن القواعد والمقاصد العامة والكلية تُقَدَّم على ما يعارضها من أخبار الآحاد[2] إلا إذا اشتهر الحديث وبلغ من الصحة أعلى درجاتها وكذلك إذا تأيد بما يرجحه ويرتقي به إلى شبه تلك الدرجة جاز استثناؤه وصار أصلاً وحده. وأما القياس بمفهومه الأصولي فيُقَدَّم عليه خبر الآحاد لأنه أعلى رتبة ولكثرة الاحتمالات الواردة على القياس إلا إذا كان القياس بمعنى النص فحينذاك تخضع المسألة لقواعد الترجيح بين النصوص[3].

ثالثاً – التعليق على التحقيق:

وكما بدأت تحرير مسألة خبر الواحد إذا خالف القياس أو القواعد ببعض الأمور المهمة أنهي تحقيقها بأمور لا تقل عنها أهمية:

١ – هذه الشريعة محكمة وما ينبغي لها ولا فيها تناقض ولا اختلاف. قال تعالى– عن معين الشريعة–: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلاَفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]. وينبغي أن تعكس مذاهب الفقهاء – بقدر الجهد البشري– هذه الحقيقة وتُجَلِّيها. وينتج عنها أن **الأصل الأصيل عدم التعارض في أدلة هذه الشريعة ومعانيها**. ومن ذلك خبر الواحد والقياس ومقاصد الشريعة **وهذه هي القاعدة الذهبية**[4] التي يتعين الاحتكام إليها في الاجتهاد والاستنباط ويتفرع عنها ضرورة الفهم والتفسير لمفردات نصوص هذه الشريعة على ضوء مقاصدها وما تستهدفه من جلب المصالح ودرء المفاسد وبما تقتضيه من ضرورة تأويل بعضها لينسجم مع ذلك[5].

---

(١) انظر: ٩٠.

(٢) وقد عزا الجويني ذلك إلى الإمام الشافعي أيضاً، فبعد أن ذكر أن منهجه في الاجتهاد يعتمد على الكتاب، ثم الأخبار المتواترة، ثم الآحاد، ثم ظواهر الكتاب إلا أن تكون مخصصة، ثم ظواهر الأخبار المتواترة، فالآحاد. قال: « فإن عدم المطلوب في هذه الدرجات لم يخض في القياس بعده ولكنه ينظر في كليات الشرع ومصالحها العامة وعد الشافعي من هذا الفن: القصاص في المثقل، فإن نفيه يخرم قاعدة الزجر. ثم إذا لم يجد في الواقعة مصلحة عامة، التفت إلى مواضع الإجماع... فإن عدم ذلك خاض في القياس » – ر: البرهان: ٢/ ١٣٣٨و –. وهو ما أكدَّه الغزالي حين نسب إلى الإمام الشافعي أنه: « يلاحظ القواعد الكلية ويقدمها على الجزئيات » – ر: المنخول: ٣٦٦–.

(٣) وهذا منهج كفيل بكشف ما قد يتبادر إلى الظن من اضطراب مذاهب الفقهاء في هذه المسألة وهو قريب مما ذهب إليه الباحث البرزنجي في كتابه: «التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية»، انظر مؤيدات رأيه الراجح في: ٢/ ٣٠٨.

(٤) وإن كثيراً من الخطأ والخطل قد وقع – قديماً – وما يزال يقع – حديثاً – من جراء مخالفة هذه القاعدة.

(٥) هذا هو الفقه الحقيقي الذي نلحظه في نعي النبي ﷺ ذاته على من فهم أمره المباشر والصريح على خلاف مقصوده وذلك في حديث الأمير الذي خالفه جنوده في شيء فأمرهم مستنداً إلى مركزه –والذي عيَّنه فيه النبي ﷺ وأمرهم بطاعته– بإحراق أنفسهم فَهَمَّ بعضهم بالتنفيذ إلا أنهم اتفقوا فيما بعد بإلهام الله لهم على عدم الطاعة في ذلك مستَدَلِّين بأنهم ما آمنوا بالنبي ﷺ إلا لنجاتهم من النار –وهي مصلحة عظيمة– فكيف يأمرهم أمير بالولوج فيها –وهي مفسدة واضحة– ثم ذهب غضب الأمير ورضي عن جنوده فلما عادوا إلى المصطفى ﷺ وقَصُّوا عليه الأمر. كان من تعليقه الخطير: «لو دخلوها –أي في النار كما أمرهم الأمير– ما خرجوا منها، إنما الطاعة في المعروف»، في إشارة قوية إلى تلك القاعدة وما تفرع عنها من مثل: «تصرف الحاكم على رعيته منوط بالمصلحة»، ومن تصرفاته حكمه وهذا إذا كان أميراً من قبل النبي ﷺ مباشرة وكان سواه مأموراً منه ﷺ أيضاً بطاعته فكيف إذا لم يكن؟! وأشير إلى أن الحديث متفق عليه. أخرجه البخاري في المغازي، باب سرية عبد الله بن حذافة السهمي، و...، حديث: ٤٠٨٥، ومسلم في الإمارة، باب: وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، حديث: ١٨٤٠.

٢- أي تعارض مصادف بين الأدلة الشرعية ومعانيها فهو ظاهري نسبي وليس حقيقياً واقعياً. ويقصد بتعارض الأدلة الشرعية المقابلة بينها على جهة التمانع[١] وليس التعارض مرادفاً للتناقض [المنطقي] على المعتمد[٢] بل هو مغاير له. وإلا لما أمكن الجمع والتوفيق بحال ولما كان التعارض ظاهرياً.

٣- ينبغي التحقق سَلَفاً من ركن التعارض وشرطه الجوهري. فأما ركنه فهو التدافع بين الدليلين (أو المعنَيَيْن)[٣]. وفي مسألتنا ينبغي نفي احتمال دخول الحديث في المقصد العام (أو توافقه مع القياس) من وجه دقيق لا يتفطن له الناظر من أول وهلة وبالتالي يفوت ركن المعارضة. وكذلك الأمر إذا حصل خطأ في نسبة النص إلى قاعدة معينة تفضي إلى نوع من المعارضة بينما يكون الصواب انتماء النص إلى قاعدة أخرى مما يعدم ركن المعارضة كالنصوص المثبتة للرخص مقابل النصوص المثبتة للعزائم (مثل قانون أصلي وآخر للطوارئ). وأما شرطه الجوهري فهو حُجِّية المتعارِضَيْن[٤]. وفي مسألتنا ينبغي تحري صحة الحديث وصحة المقصد المفترض أن يعارضه. وفي حال عدم صحة أي منهما أو كليهما فلا يبقى معنى للتعارض أو الترجيح هنا. والعبرة للصحيح منهما.

٤- اختلف العلماء والأصوليون في حكم التعارض[٥] فذهب جمهورهم[٦] -وهو الأقرب إلى الصواب[٧]- إلى أنه ينبغي أولاً التوفيق والجمع بين المتعارضين بضرب من التأويل في أحدهما أو كليهما- إذ من المعروف أن إعمال الكلام أولى من إهماله- فإن لم يتيسر ذلك لجأنا إلى الترجيح - وما أكثر المرجحات[٨]-فإن تعذر الترجيح حكمنا بنسخ أحد المتعارضين لمقابله إذا كان تاريخهما معلوماً وإلا صرنا إلى تساقط الدليلين أو التخيير بينهما حين الإمكان أو التوقف -حسبما يراه المجتهدون-.

رابعاً - النتيجة:

تطبيقاً لما سبق يتوجب مراعاة القواعد الآتية:

١- متى أمكن حمل النص على بعض وجوهه المحتملة والمتفقة مع مقاصد الشرع (أو القياس) تعين هذا

---

(١) انظر: التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية للبرزنجي: ١/ ٢٣.

(٢) راجع للتفصيل المصدر السابق: ١/ ٣٢.

(٣) م.س: ١/ ١٦٢.

(٤) م.س: ١/ ١٥٣.

(٥) راجع لمزيد من التفصيل المصدر السابق: ١/ ١٦٦.

(٦) خلافاً للحنفية الذين ذهبوا إلى النسخ أولاً فالترجيح فالتأويل إن أمكن الجمع وإلا صير إلى العمل بما هو أدنى رتبة من الأدلة أو الأصل في المسألة. وخلافاً لجمهور المحدثين أيضاً الذين ذهبوا إلى أولوية الجمع والتوفيق بين المتعارضين ولو عن طريق التأويل فإن تعسر حكموا بنسخ المتقدم منهما بالمتأخر فإن لم يعلم أيهما المتقدم لجؤوا إلى الترجيح بما يصلح مرجحاً ثم التوقف أو التهاتر. انظر في ترجيح رأي الحنفية: «الأدلة المتعارضة ووجوه ترجيحها»، للأستاذ بدران أبي العينين: ٢٤٦، وانظر في ترجيح مذهب المحدثين: «المدخل إلى مذهب أحمد» لابن بدران: ١٩٧. وفي ترجيح مذهب الجمهور انظر: «أصول الفقه الإسلامي» لأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي: ٢/ ١١٨٢.

(٧) موجز برهانه أنه موافق للأصول فتقديم الجمع ملائم للأصل في الأدلة وهو التوافق وعدم الاختلاف والحذر من إهمال أي دليل بإخراجه عما وضع له إلا حين التعذر فلابد - حينئذ - من العمل بالراجح بخلاف المرجوح وهذا منطق العقل والنقل فإن تعسر وجود مرجح، - وهذا نادر جداً- واستحكم التعارض حكمنا بنسخ أحدهما إن علم التاريخ، أو تساقطهما معاً، أو التوقف فيهما، والانتقال إلى أدلة أخرى. ولا يمكن تقديم النسخ على الجمع أو الترجيح لأنه خلاف الأصل في أدلة التشريع إلا حين يكون النسخ ثابتاً ومحققاً. وهذا خارج دائرة التعارض.

(٨) ذكر في المصدر السابق من أنواعها ما ينوف عن المائتين، و شغلت فيه حوالي مائتي صفحة، انظر: ٢/ ١٥١و.

ولغا احتمال رد أو إبطال أي من النص أو المقصد (أو القياس).

٢- تقديم القطعي من النص أو المقصد على الظني منهما[١].

٣- استثناء النص القطعي وشبهه حين مخالفته للقواعد والكليات ولم يثبت ما يدل على نسخه ومع ندرة هذا فلا يقاس حينئذ على هذا النص[٢].

٤- تقديم النص الظني (الحديث غالباً) على المقصد الظني أو القياس عموماً إلا ما كان من القياس جلياً وبمعنى النص فحينذاك تطبق قواعد الترجيح بين النصوص[٣] -كما سبق ذكره[٤]-.

وبهذا تبين خطأ فريقين من الناس أفرط أحدهما في التمسك الحرفي والأخذ الظاهري بالنصوص دون مراعاة للمقاصد والمصالح وفرّط الآخر بنصوص صحيحة وقد تكون متواترة بحجة أن النظر إلى «روح التشريع» أهم من النظر إلى نصوصه، وقد غفل أو تغافل عن التناقض المستبطن في هذه المقولة حين نسي أو تناسى أن روح التشريع ذاتها لم نكن لنعرفها إلا من خلال النصوص. فتراه يقرر - وهو لم يرتق في سلم الاجتهاد أي درجة - أن من مقاصد الإسلام التسامح - وهذا حق- ثم يبني على ذلك باطلاً، وهو رده لكل نص يخالف بزعمه هذا المقصد، وتبعاً لفهمه، كالنصوص الدالة على حصر الولاء في المؤمنين وإيجاب محبتهم، والبراءة من الكافرين وتحريم مودتهم. وفي هذا تضييع لنصوص كثيرة وإغفال لمقاصد عظيمة ليس أقلها لبس الحق بالباطل وجعل المسلم كالكافر. وقد قال الله تعالى: ﴿أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا لَّا يَسْتَوُونَ﴾ [السجدة: ١٨]، وقال تعالى: ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ * مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [القلم: ٣٥-٣٦]. ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾ [الأحزاب: ٤].

المطلب الثالث: العلاقة بين المقاصد والإجماع:

ذكرت سابقاً أن الإجماع أحد المسالك المشهورة للعلة[٥] - التي هي نوع من مقاصد الأحكام - وبنحو عام يُعَدُّ الإجماع طريقاً من طرق التعرف على المقاصد العامة والخاصة. ولاشك أن المقاصد التي حازت على (الإجماع) تكتسب من القوة والقطعية ما لا يوجد نظيره في سائر المقاصد الظنية. ومن ثَمَّ فللإجماع أهمية كبرى في تعيين المقاصد وتحديد درجة اعتبارها. والعكس صحيح أيضاً وبيانه أن ركن الإجماع هو اتفاق المجتهدين من هذه الأمة على حكم أو معنى شرعي[٦]. فالاجتهاد شرط في حصول الإجماع، وشرط في اعتبار المخالفة أيضاً. كما أن من شروط الاجتهاد المعتبرة عند العلماء معرفة مقاصد الشريعة -كما صرَّح بذلك الشاطبي[٧] والسبكي[٨] وغيرهما[١]- وشرط

---

(١) مع الإشارة إلى وجود خلاف بين العلماء في كون خبر الواحد ظنياً. فقد يفيد العلم عند كثيرين وخاصة إذا احتفت به قرائن. انظر: منهج النقد في علوم الحديث لأستاذنا الدكتور نور الدين عتر: ٢٢٦.

(٢) وقد قرر الشاطبي وغيره أن الكليات لا يرفعها تخلف آحاد الجزئيات. - انظر الموافقات: ٢/ ٥٢-.

(٣) قال ابن دقيق العيد: «ولاشك أن الترجيح يتبع المصالح، ومقاديرها مختلفة، وصاحب الشرع أعلم بتلك المقادير، فإذا لم يعلم المكلف حقيقة تلك المصالح ولم يستحضر أعدادها، فالأولى اتباع اللفظ الوارد في الشرع»، إحكام الأحكام لابن دقيق العيد: ٤/ ١٧٦.

(٤) ر: ٩٣.

(٥) ر: ٦٨، وراجع المصادر المذكورة في الهوامش.

(٦) وذلك بالطبع في عصر من العصور؛ قارن بما في المستصفى للغزالي: ١/ ١٧٣، والإحكام للآمدي: ١/ ١٩٦.

(٧) انظر: الموافقات للشاطبي: ٤/ ١٠٥.

(٨) انظر: الإبهاج في شرح المنهاج للسبكي: ١/ ٨.

الشرط شرط (في المشروط)، فصار الإجماع الصحيح متوقفاً على معرفة مقاصد الشريعة (باعتبارها أساس فهمها الصحيح) وخاصة في الإجماع المستند إلى اجتهاد ورأي[2] وذلك لدخول مقاصد الشريعة ومصالحها في صلب بنائه.

المطلب الرابع: العلاقة بين المقاصد والقياس:

القياس من الأدلة المتفق عليها في المذاهب الأربعة، ولابد له من علة جامعة بين الأصل والفرع، فهي ركنه الجوهري[3]. وقد اشترط فيها الأصوليون اشتمالها على المناسبة أي يحصل من ترتيب الحكم عليها جلب مصلحة أو دفع مفسدة. وبعبارة الآمدي: «حصول ما يصلح أن يكون مقصوداً من شرع الحكم»[4].

فالقياس متوقف إذن على العلم بمقاصد الشريعة الإسلامية حتى لا يحصل التعليل بوصف لا مناسبة فيه أو مما علم إلغاؤه أو عدم التفات الشارع إليه. ولذا أرجع الغزالي – وغيره – المناسبة إلى رعاية المقاصد فقال: «وجميع أنواع المناسبات ترجع إلى رعاية المقاصد، وما انفك عن رعاية أمر مقصود فليس مناسباً»[5]. بل عرَّف المصلحة نفسها بأنها: «المحافظة على مقصود الشارع»[6].

وبالمقابل فإن التعرف على مقاصد الشرع وخاصة الجزئية والخاصة منها إنما يتم بشكل رئيس من خلال معرفة الأحكام القياسية والتعرف على العلة أو الحِكَم التي بنيت عليها.

وقد بحث الأصوليون في المناسب من وجوه كثيرة[7]، منها:

۞ وجه إفضائه إلى المقصود، فإن كان على سبيل اليقين أو الظن الراجح جاز التعليل به اتفاقاً، وإن احتمل جاز عند كثيرين، وإن قطع بعدم حصول المقصود لم يجز التعليل به.

۞ شهادة الشرع له، فقسموه من هذه الجهة إلى ما علم اعتبار الشارع إياه، وما علم إلغاؤه، وما لم يعلم اعتباره ولا إلغاؤه.

۞ جهة ذاتيته، فقسموه إلى حقيقي واعتباري (إقناعي)، والحقيقي إلى دنيوي وأخروي من جهة، وإلى ضروري وحاجي وتحسيني من جهة أخرى.

وبالجملة فقد كان مبحث المناسبة عند الأصوليين هو مبحث مقاصد الشريعة إلا ما كان من بعض أفذاذهم كالشاطبي الذي أفرده بالبحث وخصَّه بالتوسع فسلَّط الضوء على كثير من جوانبه مما كان أساساً لجميع البحوث المتخصصة في المقاصد من بعد[8].

---

(١) انظر على سبيل المثال: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية للقرضاوي: ٤٣.

(٢) هذا رأي جمهور الأصوليين وخالف بعضهم فقال بعدم إمكانه أو بعدم وقوعه. راجع المحصول للرازي: ٢/ ٣٦٨.

(٣) راجع نبراس العقول للشيخ عيسى منون: ١/ ٢٢٥،و مباحث العلة في القياس للهيتي: ١٩٧.

(٤) الإحكام للآمدي: ٣/ ٢٧٠.

(٥) شفاء الغليل للغزالي: ١٥٩.

(٦) المستصفى للغزالي:١/ ٢٨٦.

(٧) راجع مثلاً: الإحكام للآمدي: ٣/ ٣٨٥، نهاية السول للأسنوي: ٤/ ٩٧، المحصول للرازي: ٢/ ٢٣٧، المستصفى للغزالي: ٢/ ٢٩٦، شرح العضد مع حاشية التفتازاني: ٢/ ٢٣٩، نبراس العقول لمنون: ٢٢٣.

(٨) فما أجدره بمثل مقولة الإمام أحمد بن حنبل في حق مؤسس علم الأصول الإمام الشافعي – رحمهما الله -: «ما من صاحب محبرة في هذا العلم إلا وللشافعي عليه منة»، انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي: ١٠/ ٤٧.

المطلب الخامس: علاقة المقاصد بالاستصلاح (المصالح المرسلة):

تتميز المصالح المرسلة بأنها المصالح التي لم يقم دليل خاص من الشارع على اعتبارها ولا على إلغائها ولكن دلت الأدلة العامة على اعتبار جنسها[1] فهي جزئيات تدخل تحت مقاصد الشريعة الكلية العالية (دفع ضرر أو جلب نفع بشكل عام). وهي تخرج عن دائرة الأمور التعبدية (التوقيفية) لتدخل في دائرة المصالح بكل أنواعها ومجالاتها، وتُولي المصالحَ الحقيقيةَ العامةَ الأولويةَ.

وقد ذهب كثير من الباحثين المعاصرين[2] إلى أنها محل اتفاق في المذاهب الأربعة على تفاوت في الأخذ بها. وهذا ما أكده القرافي[3] المالكي من قبل ووافقه ابن دقيق العيد[4] وغيرهما. وهي بما ذكرت من تعريف وبما تتقيد من ضوابط شرعية صحيحة ينبغي ألا ينازع فيها عالم معتبر[5]. وعلى رأس هذه الضوابط ما ذكره الشاطبي: «الملاءمة لمقاصد الشرع بحيث لا تنافي أصلاً من أصوله ولا دليلاً من دلائله»[6].

ومن ذلك ندرك مدى الارتباط الوثيق بينها وبين مقاصد الشريعة الإسلامية فما لم يقم من هذه الأخيرة (المقاصد) ما يؤيد المصلحة فلا عبرة بهذه الأخيرة (المصلحة). ولذا يقول الشاطبي: «إن حاصل المصلحة المرسلة ما يرجع إلى حفظ أمر ضروري، ورفع حرج لازم في الدين، وأيضاً مرجعها إلى حفظ الضروري من باب «ما لا يتم الواجب إلا به...» [7] وبالمقابل فإن مدار الشريعة لَمّا كان على جلب المصالح وتكميلها ودرء المفاسد وتقليلها - كما حقق المحققون -[8] ذهب هؤلاء إلى الكشف عن هذه المصالح فاصطدموا بالمصالح المرسلة – فعُنوا بدراستها – وتقابلوا في الطريق وجهاً لوجه مع مقاصد الشريعة. وهذا ما يفسر: لِمَ كان كلام كثير من الأصوليين

---

(١) أثر الأدلة المختلف فيها في اختلاف الفقهاء لأستاذنا الدكتور مصطفى البغا: ٣٢.

(٢) منهم جُلّ أساتذتنا كالأستاذ الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي في «ضوابط المصلحة»: ٣٦٧. والأستاذ الدكتور وهبه الزحيلي في «أصول الفقه الإسلامي»: ٢/ ٧٦٥. والأستاذ الدكتور مصطفى البغا في «أثر الأدلة المختلف فيها...»: ٤١ وغيرهم، انظر: الاستصلاح للأستاذ الزرقا: ٦٠، والمصلحة في التشريع الإسلامي لمصطفى زيد: ٣٨، ومصادر التشريع لخلاف: ٩٠، و«نظرية المصلحة» لحسين حامد حسان: ٥٩٧.

(٣) قال القرافي: «وأما المصلحة المرسلة فالمنقول أنها خاصة بنا وإذا تفقدت المذاهب وجدتهم إذا قاسوا وجمعوا وفرقوا بين المسألتين لا يطلبون شاهداً بالاعتبار لذلك المعنى الذي به جمعوا أو فرقوا بل يكتفون بمطلق المناسبة، وهذا هو المصلحة المرسلة فهي حينئذ في جميع المذاهب»، -شرح تنقيح الفصول: ٣٩٤-.

(٤) قال ابن دقيق العيد: «الذي لاشك فيه أن لمالك ترجيحاً على غيره من الفقهاء في هذا النوع ويليه أحمد بن حنبل ولا يكاد يخلو غيرهما عن اعتباره في الجملة، ولكن لهذين ترجيح في الاستعمال على غيرهما...» نقلاً عن «أصول الفقه الإسلامي» لأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي: ٢/ ٧٦٦.

(٥) قال الغزالي: «وإذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشارع فلا وجه للخلاف في اتباعها»، المستصفى: ١/ ٣١١.

(٦) الاعتصام للشاطبي: ٢/ ١٢٩.

(٧) الاعتصام للشاطبي: ٢/ ١٢٩، وبالتالي فلا ينبغي أن يقرر المصالح المرسلة إلا من كان عالماً بمقاصد الشريعة ضابطاً لأسرارها متفقهاً في نصوصها. قال القرافي: «فإن مالكاً يشترط في المصلحة أهلية الاجتهاد ليكون الناظر متكيفاً بأخلاق الشريعة فينبو عقله وطبعه مما يخالفها»، وللأستاذ عبد الوهاب خلاف كلام نفيس في هذا المجال فراجعه في كتابه «مصادر التشريع فيما لا نص فيه»: ١٠٣.

(٨) وعلى رأسهم سلطان العلماء العز بن عبد السلام، ومن قبله إمام الحرمين الجويني، ومن بعده شيخ المقاصد الشاطبي وغيرهم كثير ممن ذكرت أقوالهم – سابقاً – أو لم تذكر.

عن مقاصد الشريعة من خلال كلامهم عن المصالح[1]، ويدل في الوقت نفسه على هذا الارتباط القوي بين المقاصد والمصالح المرسلة. لدرجةٍ يمكن معها القول أيضاً: إن أي استدلال - من مجتهد- على حكم بالمصلحة المرسلة يستبطن دلالة على مقصد شرعي كامن أو ظاهر.

المطلب السادس: علاقة المقاصد بالاستحسان:

الاستحسان المشروع هو: «العدول بحكم المسألة عن نظائرها لوجه يقتضيه دليل خاص»[2] فجوهره «العمل بأقوى الدليلين»[3] وهو بهذا المعنى محل اتفاق، ولذا قال ابن الحاجب المالكي وابن السبكي الشافعي: «لا يتحقق استحسان مختلف فيه»[4] وإن كان القول به مشهوراً عن الحنفية الذين قسموه[5] تبعاً لسببه إلى استحسان النص[6] واستحسان الإجماع[7] واستحسان القياس[8] واستحسان الضرورة أو المصلحة[9] واستحسان العرف أو العادة[10]. وفحواه: «ترك القياس والأخذ بما هو أوفق للناس»[11] - كما قال السرخسي- أو «الأخذ بمصلحة جزئية مقابل دليل كلي ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل (المصالح المرسلة) على القياس»[12] - كما قال الشاطبي-.

وتتضح علاقة المقاصد بالاستحسان من وجهين رئيسين:

أولهما: الدليل المسوغ للاستحسان وقد ذكرت آنفاً أنه قد يكون نصاً (من كتاب أو سنة)، أو إجماعاً، أو قياساً أو ضرورة (أو ما هو أَعَمُّ منها مما يشمل الحاجة والمصلحة) أو عرفاً تعامل به الناس. وقد مر معنا في المطالب السابقة -أو سيمر فيما يأتي- الارتباط الوثيق بين هذه الأدلة والمقاصد. وهذا ينعكس بالضرورة على الاستحسان.

ثانيهما: اعتماده على فلسفة الاستثناء من القياس الكلي أو القواعد حينما تؤدي إذا طبقت على إطلاقها إلى نوع من الحرج والضيق والمشقة[13]، ولاشك أن رفع هذه من أشهر مقاصد الشرع. وقد عبر ابن رشد عن هذه

---

(١) كما فعل الغزالي - راجع المستصفى: ١/ ٢٨٤ وما بعد-.

(٢) هذا تعريف الكرخي من أئمة الحنفية انظر: كشف الأسرار للبخاري على أصول البزدوي: ٤/ ٧.

(٣) أصول السرخسي: ٢/ ٢٠١، شرح المنار لابن مَلَك: ٢٨٥.

(٤) مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد: ٢/ ٢٨٨، والإبهاج شرح المنهاج لابن السبكي: ٣/ ١٩٠.

(٥) أصول الحنفية السابقة. والتقرير والتحبير لابن أمير الحاج: ٣/ ٢٢٢، وفواتح الرحموت للأنصاري: ٢/ ٣٢٠، وانظر بوجه خاص: «نظرية الاستحسان» لأستاذنا الدكتور عبد اللطيف فرفور: ٧٢و، وبالعنوان نفسه للأخ الدكتور أسامة الحموي: ٣١.

(٦) ويسمي استحسان الأثر كمشروعية الوصية مع أنها تمليك بعد الموت وقد وردت في الكتاب، وكالسَّلَم مع أنه بيع المعدوم وقد رخصت فيه السنة.

(٧) كجواز الاستصناع مراعاة لحاجة الناس وعادتهم في جميع الأزمان بالتعامل به.

(٨) كطهارة سؤر سباع الطير لأنها تأخذ الماء بمنقارها وهو عظم طاهر. وهذا أولى من قياسها على سباع البهائم.

(٩) كطهارة الآبار والأحواض بعد نزح مائها أو شيء منه إثر وقوع نجاسة فيها.

(١٠) كاستئجار المرضعة بطعامها وكسوتها جرياً على العادة بالتوسعة على المراضع شفقة على الأولاد.

(١١) المبسوط للسرخسي: ١٠/ ١٤٥.

(١٢) الموافقات للشاطبي: ٤/ ٢٠٦.

(١٣) ولذا أثر عن الإمام مالك رحمه الله قوله: «إن المغرق في القياس يكاد يفارق السنة»، - نقلاً عن الاعتصام للشاطبي: ٢/ ١٣٨-، ونقله في الموافقات عن أصبغ، وأردفه بقوله: «وإن الاستحسان عماد العلم»: ٤/ ٢١٠ ويعلل ذلك السرخسي بقوله في استحسان الضرورة: «تركناه - أي القياس- للضرورة المحوجة إلى ذلك لعامة الناس، فإن الحرج مدفوع بالنص،

الفلسفة بأنها «التفات إلى المصلحة والعدل»[1] كي لا يكون المآل فوات مصلحة أو نوال مفسدة. ولاشك أن مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً -كما حقق الشاطبي[2]- وبذا نتبين رجوع الاستحسان بجوهره إلى المقاصد والمقاصد فحسب. هذا وبالمقابل فإن مواضع استحسان المجتهدين الصحيحة لابد أن تترجم هذه الفلسفة المعنية بالعدل والمصلحة والإحسان (أو بعبارة أوسع مقاصد الشرع) وبالتالي تكون مواضع الاستحسان هذه معيناً ثرّاً للنهل من مقاصد الشريعة.

المطلب السابع: علاقة المقاصد بسد الذرائع[3]:

يقصد بسد الذرائع: «منع الجائز لئلا يتوصل به إلى الممنوع»[4] فالوسيلة وإن كانت مباحة أصلاً متى أفضت إلى مفسدة يقيناً أو غالباً مُنِعَتْ وهذه نتيجة طبيعية ومنطقية لمبدأ «العبرة بالمآل»[5]. وقد قرر عدد من العلماء قديماً كالقرافي[6] والشاطبي[7]، وحديثاً كمعظم المعاصرين[8] أنه مبدأ متفق عليه بين الأئمة وليس مختصاً بالمالكية والحنبلية.

وهو من أكثر الأدلة التصاقاً وارتباطاً بالمقاصد الشرعية لأنه يشكل حماية وتوثيقاً للمقصد العام الذي قامت عليه الشريعة من جلب المصالح ودرء المفاسد، بل هو بحد ذاته مقصد دلت على اعتباره نصوص وشواهد كثيرة[9].

فأيُّما مباح يخل بأي مقصد شرعي ثابت لا مناص من منعه وهذا مقتضى المحافظة على مقصود الشارع. وهي الوظيفة الأساسية لهذا المبدأ، وآليته في ذلك درء الفساد عن المقاصد بمنع أسبابه[10].

ولهذا المبدأ وجهٌ مقابلٌ، له الوظيفةُ نفسها وهو فتح الذرائع المفضية إلى جلب المصالح (تحقيق المقاصد).

وفي موضع الضرورة يتحقق معنى الحرج لو أخذ فيه بالقياس فكان متروكاً بالنص» -أصول السرخسي: ٢/ ٢٠٣-.

(١) بداية المجتهد لابن رشد: ٢/ ١٤٩. وراجع مبحثي: السماحة والتيسير: ٥٠٥، ورفع الحرج ودفع التعسير: ٥٤٨ (من مقصد الرحمة).

(٢) الموافقات للشاطبي: ٤/ ١٩٤.

(٣) ستكون هذه العلاقة موضع مبحث مفصَّل مستقل أيضاً حين دراسة علاقة المقاصد بالوسائل - انظر: ١٠٤، ولذلك سنكتفي هنا بالإيجاز.

(٤) را: ١٠٦و.

(٥) الموافقات للشاطبي: ٤/ ١٩٤.

(٦) حيث قال عن قاعدة «سد الذرائع»: «مالك لم ينفرد بذلك، بل كل أحد يقول بها ولا خصوصية للمالكية بها إلا من حيث زيادتهم فيها»، - الفروق: ٢/ ٣٢-، وذكر معناه في شرح تنقيح الفصول: ٤٤٨.

(٧) حيث قال: «... فقد ظهر أن قاعدة الذرائع متفق على اعتبارها في الجملة، وأن الخلاف في أمر آخر»، -الموافقات: ٤/ ٢٠٠-.

(٨) انظر: «سد الذرائع» لأستاذنا الفاضل الشيخ محمد هشام البرهاني: ١٢٧، وقد نقل ذلك عن الشيخ محمد أبو زهرة والشيخ علي حسب الله والشيخ مصطفى الزرقا.

(٩) المرجع السابق؛ وقد حقق مؤلفه أن مبدأ سد الذرائع معتبر في الشرع بعموم يفيد القطع، واستدل على ذلك بأدلة من الكتاب والسنة وشواهد من عمل الصحابة والتابعين وانعكس في المذاهب الأربعة تقريراً واعتماداً. - شغل حوالي ٣٥٠ صفحة من المرجع المذكور، ضمَّت منه القسم الثاني الذي يبحث في «حجية سد الذرائع»: ١٨٩وما بعد-. وانظر كيف تمّ التفريع على ذلك مقصد سد ذرائع الفساد: ٣٨٣و.

(١٠) وفي بيانه يقول ابن القيم: «فإذا حرم الرب تعالى شيئاً وله طرق ووسائل تفضي إليه، فإنه يحرمها ويمنع منها، تحقيقاً لتحريمه، وتثبيتاً له، ومنعاً من أن يُقرب حماه. ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية إليه لكان ذلك نقضاً للتحريم وإغراء للنفوس به. وحكمته تعالى وعلمه يأبى ذلك كل الإباء». إعلام الموقعين: ٣/ ١٣٥.

وهذا ما عبَّر عنه القرافي بقوله: «اعلم أن الذريعة كما يجبُ سدُّها يجب فتحُها ويُكره ويُندب ويُباح؛ فإن الذريعة هي الوسائل فكما أن وسيلة المحرم محرمة فوسيلة الواجب واجبة كالمشي للجمعة والحج»[1].

وقد عبر العلماء عن هذا المبدأ بوجهيه بقواعد عامة أهمها: قاعدة «مقدمة الواجب» أو: «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»[2] ومقابلتها: «ما أدى إلى حرام فهو حرام»[3]. كما فرَّعوا عليه قاعدة «إبطال الحيل» التي هي على الضد من مبدأ «سد الذرائع»[4] وجوهرها التذرع بعمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي (إسقاط واجب أو إحلال محرم) وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر[5] (بذاك العمل الذي لم يشرع لهذا التحويل في الأصل). فالحيل التي من هذا النوع إبطال لمقاصد الشارع[6] وخرم لقواعد الشريعة[7] وتفريغ للنصوص من معانيها.

والخلاصة المهمة لكل ما سبق: هي أن المقياس الذي يحكم على الذرائع سداً أو فتحاً، وعلى الحيل منعاً أو جوازاً[8] إنما هو علاقتها بالمقاصد تحقيقاً (إفضاء إلى المقاصد) أو نفياً (مناقضة المقاصد)[9].

المطلب الثامن: علاقة المقاصد بقول الصحابي:

يقصد بالصحابي: «من لقي النبي ﷺ مؤمناً به ومات على الإسلام»[10] ويقصد بقوله: «رأيه أو فعله في مسألة اجتهادية»[11]. والأكثر على أنه حجة – خلافاً للأشهر في مذهب الشافعي[1]–، ونسبه ابن القيم إلى الأئمة الأربعة[2].

---

(١) شرح تنقيح الفصول للقرافي: ٤٤٩.

(٢) المدخل الفقهي لأستاذنا الدكتور أحمد الحجي الكردي حفظه الله: ١٧٢.

(٣) وقد أخذ بها ابن حزم الظاهري أيضاً. را: الإحكام لابن حزم: ٣/ ٦٢.

(٤) إعلام الموقعين لابن القيم: ٣/ ١٥٩.

(٥) الموافقات للشاطبي: ٤/ ٢٠١، وانظر: فتاوى ابن تيمية الكبرى: ٣/ ١٠٩ و١٩٣ و٢٥٠.

(٦) إعلام الموقعين لابن القيم: ٣/ ١٨٠-٢٠٦، وإغاثة اللهفان لابن القيم أيضاً: ٢/ ٧١.

(٧) الموافقات للشاطبي: ٤/ ٢٠١.

(٨) الحيلة الشرعية الجائزة هي: «أن يحتال على التوصل إلى الحق أو على دفع الظلم بطريق مباحة لم توضع بالأصل مُوصِلة إلى ذلك، أو وُضعت ولكن لا يتفطَّن إليها إلا القليل». بتصرف يسير عن إعلام الموقعين لابن القيم وقد ذكر لها ما ينوف عن مئة مثال. راجع: ٣/ ٣٣٧-٤٠٣ و٤/ ١-٤٧. ولكن لا يخلو بعضها أن يكون محل اعتراض وجيه. انظر «ضوابط المصلحة» لأستاذنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي: ٢٦٢، وما بعد.

(٩) يوضح هذا تمام التوضيح تقسيم الشاطبي للحيل إلى ثلاثة أقسام: أولها: ما لا خلاف في بطلانه كحيل المنافقين والمرائين، وثانيها ما لا خلاف في جوازه كالنطق بكلمة الكفر إكراهاً عليها وكلا القسمين بالغ مبلغ القطع. والقسم الثالث: محل خلاف، وهو ما لم يتبين بدليل قاطع موافقته لمقاصد الشريعة أو مخالفته لها. فمتى كان مخالفاً لقصد الشارع فهو ممنوع عند جميع العلماء، وما عدا ذلك مما لم يتبين فمحل خلاف». – باختصار عن الموافقات: ٢/ ٣٨٧–.

(١٠) الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر: ١/ ٤: وقال عنه: «أصح ما وقفت عليه من ذلك». ثم قال: «وهذا التعريف مبني على الأصح المختار عند المحققين كالبخاري وشيخه أحمد بن حنبل وغيرهم»، وعن سعيد بن المسيب: «لابد من أن يصحبه سنة أو سنتين، أو يغزو معه غزوة أو غزوتين». وسئل أنس بن مالك: «هل بقي من أصحاب رسول الله ﷺ أحد غيرك؟ قال: «ناس من الأعراب رأوه، فأما من صحبه فلا»، رواه مسلم بحضرة أبي زرعة، ومن رواته شعبة. انظر الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث لابن كثير النوع التاسع والثلاثين: معرفة الصحابة: ١٧٩. وأرى أن مذهب سعيد بن المسيب – رحمه الله – هو الأقرب والأليق. بمبحث مذهب الصحابي في الأصول. كما هو بيِّنٌ في تعليله. وهذا رأي جمهور الأصوليين.

(١١) شرح المنار لابن ملك: ٢٥٢.

ولاشك أن الصحابة أدق فهماً وأعمق علماً بالشريعة ومقاصدها من سواهم بما هيأ الله لهم من أسباب ذلك[3]. ولذا قال فيهم الشاطبي: «هم القدوة في فهم الشريعة والجري على مقاصدها»[4]. وهذا مفتاح العلاقة القوية بين مقاصد الشريعة وما ذهبوا إليه من قول أو فعل وهو من أقوى الاعتبارات التي تسوغ الاحتجاج بها. والتي كان من أظهرها الاستخلاف[5]، وجمع القرآن اعتماداً على مقصد الشريعة في جلب المصلحة المتعلقة بالدين والدنيا ودرء المفسدة عنهما. والتي منها تضمين الصناع حفظاً لأموال الناس من الضياع حتى قال علي ﷺ «لا يصلح الناس إلا ذاك»[6].

ولذا كانت أقوالهم ومذاهبهم مثاراً لعديد من مسالك المقاصد[7]. وبهذا تتضح الصلة القوية والمتبادلة بين مقاصد الشريعة ومذاهب الصحابة.

المطلب التاسع: علاقة المقاصد بالعرف:

يقصد بالعرف: «عادة جمهور قوم في قول أو فعل»[8] وهو -إجمالاً- معتبر عند جميع المذاهب[9]، لأن الشريعة لم تهمل عرف الناس بل أقرت منه ما كان صالحاً محققاً للمصلحة متمشياً مع مقاصدها وفي ذلك يقول الشاطبي: «لما قطعنا بأن الشارع جاء باعتبار المصالح، لزم القطع بأنه لابد من اعتبار العوائد، لأنه إذا كان التشريع على وزان واحد، دل على جريان المصالح على ذلك، لأن أصل التشريع سبب المصالح، والتشريع دائم كما تقدم فالمصالح كذلك، وهو معنى اعتباره للعادات في التشريع»[10] وهذا يتجلى في عدة مجالات أهمها:

١ - إحالة الشريعة عدداً من أحكامها إلى العرف أو المعروف - وهو اللفظ الأشهر على لسان الشرع- وذلك مثل: تقدير النفقة على المولود له الوارد في قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٣٣] وتقدير المتعة للمطلقة الوارد في قوله تعالى: ﴿وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢٤١][11]، ومقدار المأكول الجائز من مال اليتيم وشرطه الوارد في قوله تعالى: ﴿وَمَن كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَن كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [النساء: ٦]. ومقدار المأخوذ من الزوج الشحيح الوارد في قوله

---

(١) نقلاً عن أصول الفقه الإسلامي لأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي: ٢/ ٨٥٢.

(٢) إعلام الموقعين لابن القيم: ٤/ ١٢٠.

(٣) المصدر السابق: ٤/ ١٤٧.

(٤) الموافقات: ٣/ ٤٩٠.

(٥) يُقصَد به: الخلافة الراشدة أو الإمامة أو حكم الأمة وقيادة الدولة عن طريق البيعة بعد الشورى.

(٦) الاعتصام للشاطبي: ٢/ ١١٩.

(٧) انظر مثلاً: مسلك المعاني المترجمة لمقصود الدين ورسالته، ومسلك استقراء الصحابي لمقصد كلي، في «مقاصد الشريعة الإسلامية» لابن عاشور: ٢١.

(٨) المدخل الفقهي العام للأستاذ مصطفى الزرقا: ٢/ ٨٤٠.

(٩) نشر العرف من رسائل ابن عابدين: ٢/ ١١٣، أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه لأستاذنا الدكتور مصطفى البغا: ٢٥٠.

(١٠) الموافقات للشاطبي: ٢/ ٢٨٧.

(١١) وفي الموضوع نفسه قوله تعالى: ﴿لا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعاً بِالْمَعْرُوفِ حَقّاً عَلَى الْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: ٢٣٦].

عليه الصلاة والسلام: «خذي وولدك ما يكفيك بالمعروف»[1]، ولا يُشترط ورود هذا اللفظ أو ما يرادفه بل يكفي مقام الخطاب لفهمه كما في قوله تعالى: ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ﴾ [الطلاق: ٧] الذي قال فيه ابن العربي: «المسألة الرابعة: في تقدير الإنفاق: قد بينا أنه ليس له تقدير شرعي، وإنما أحاله الله سبحانه وتعالى على العادة، وهي دليل أصولي بنى الله عليه الأحكام، وربط به الحلال والحرام»[2].

ومن هذه الأمثلة وغيرها يظهر الارتباط القوي بين العرف والمقاصد من حيث إن الشارع لم يحدد الأمور التي تتغير مصلحتها وتتبدل بتغير الظروف والأحوال واكتفى بإحالتها على العرف بغية تحقيق المصلحة المرجوة فيها على الدوام. ولاشك أن التقيد بالمعروف تندفع به الحاجة وتحصل الكفاية وتأنس به النفوس ويُرجى فيه العدل وهي كلها مقاصد عظيمة للشرع.

٢- وعلى هذا النسق يجري «كل ما ورد به الشرع مطلقاً ولا ضابط له فيه ولا في اللغة فيرجع فيه إلى العرف»[3] كالحرز والقبض والإكرام والإحسان وغيرها. ولذا من لم يعرف عرف الناس لا يستطيع تنزيل هذه الأحكام على وقائعهم على نحو صحيح.

٣- ومن ذلك أيضاً المسائل الاجتهادية المبنية على العرف والتي لا ينكر تغير أحكامها والفتوى فيها تبعاً لتغيره. مما سماه ابن القيم - رحمه الله - بـ «محض الفقه»[4] مثل كثير من المسائل المعاصرة كبدل الخلو والاسم التجاري والعلامة الفارقة التجارية، وبيع الأسهم والسندات، والتأمين[التعاوني][5]. وفيها يقول القرافي: «وعلى هذا القانون - أي مراعاة العرف - تراعى الفتاوى على طول الأيام فمهما تجدد في العرف اعتبره، ومهما سقط أسقطه، ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك، بل إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك لا تُجْرِه على عرف بلدك، واسأله عن عرف بلده، وأجْرِه عليه، وأفْتِهِ به دون عرف بلدك؛ والمقرر في كتبك. فهذا هو الحق الواضح المبين، والجمود على المنقولات[6] أبداً ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين»[7].

وهكذا يتجلى لنا أن العرف في كل مجالاته الشرعية المذكورة منظور فيه بالدرجة الأولى إلى مقاصد الشريعة وكيفية تحقيقها على أحسن وجه، ولذا قُيِّد بشروط يُفهم منها مراعاة هذه المقاصد وعلى رأسها ألا يخالف نصاً شرعياً[8] لأنه حينئذ يفوت المصالح الشرعية المتوخاة من هذا النص الشرعي. ولذا كانت أعراف المجتمع المسلم منسجمة مع مقاصد الشريعة مادام هذا المجتمع منسجماً مع إسلامه. وكان المرء - من مجرد العيش البسيط في ظل هذا

---

(١) أخرجه البخاري في البيوع، باب من أجرى أمر الأمصار على ما يتعارفون بينهم، حديث: ٢٠٩٧، ومسلم في الأقضية، باب قضية هند، حديث: ١٧١٤.

(٢) أحكام القرآن لابن العربي: ٤/ ١٨٤١.

(٣) الأشباه والنظائر للسيوطي: ٩٨.

(٤) إعلام الموقعين: ٣/ ٧٨، وانظر تحرير هذه القاعدة وأدلتها وضوابطها في مفهوم الحكمة عند الإمام الشاطبي وتطبيقاته للدكتور تميم الحلواني: ٥٣٢ وما بعد.

(٥) انظر أحكام هذه الأمثلة وشروطها التفصيلية في درء المفسدة في الشريعة الإسلامية للدكتور محمد حسن البغا: ٣٠٨ وما بعد.

(٦) المعني بها: المذكور في كتب الفقه مما هو مبني على عرف سابق قد تغير.

(٧) الفروق للقرافي: ١/ ١٧٦.

(٨) انظر: رسالة ابن عابدين نشر العرف من جملة رسائله: ٢/ ١١٣.

المجتمع- يتنسم عبير مقاصد الشريعة وقيمها وعلى رأسها العدل والإحسان والإخاء والعفة وغيرها كثير جداً[1].

المطلب العاشر: علاقة المقاصد بالاستصحاب:

عُرِّف الاستصحاب بـ :«استبقاء الحكم الذي ثبت بدليل في الماضي قائماً في الحال حتى يوجد دليل يغيره»[2]، وأصله مبدأ عقلي: «بقاء ما كان على ما كان حتى يأتي ما يغيره»[3]، ولذا كان الأخذ به لازماً فهو من مقتضيات بقاء أحكام الشريعة واستمرارها - الذي يعد من أهم خصائصها ومقاصدها- كما هو مُراعىً من جهة أخرى لمعان تصب في النهاية في حفظ المصالح ومراعاتها -الذي هو من أعلى مقاصد الشريعة وخصائصها- مثل الانضباط والاطراد وعدم الاضطراب في الأحكام. فمثلاً[4] كم من ضر يُدفَع باستصحاب البراءة الأصلية، وكم من مصلحة تتحقق من وراء تشريع الحكم الأصلي للأشياء (الإباحة للمنافع والحظر للمضار عموماً)، وكم من حق وعدل يمكن أن يزول إذا لم نستصحب ما دل العقل والشرع على ثبوته واستمراره. ومن هنا أرى أن الدليل الأساسي الذي يستند إليه الاستصحاب هو مقاصد الشريعة بأبعادها العامة. وبالوقت نفسه يسهم – بدوره – في إرسائها ولذا لا يسع الباحث والناظر سوى قبول الاستصحاب واستخدامه في ترجيح رأيه وخاصة عند فقد أي دليل آخر وإلا ضاعت الكثير من المصالح وفاتت معها المقاصد.

المطلب الحادي عشر: علاقة المقاصد بالأدلة الأخرى وخاصة شرع من قبلنا:

أكتفي بما سبق لأن ما تبقى من الأدلة (الأصول) ضعيفة الأثر في الفروع ولا يترتب على بحثها من حيث علاقتها بالمقاصد عظيم أمر. ومن أهمها شرع من قبلنا (من الأنبياء) والجمهور على قبوله إذا ورد في شريعتنا من غير إقرار ولا إنكار[5]. وقد حقق أستاذنا الفاضل الدكتور «مصطفى البغا» أنه لا يكاد يوجد له محل لأنه ما من مسألة من مسائله إلا وقد وجد لها شاهد في شرعنا إما بالموافقة وإما بالمخالفة وسواء من حيث الإجمال أو التفصيل ومن قريب أو بعيد»[6].

النتيجة العامة:

وختاماً لهذه المطالب كلها أستطيع التأكيد أن: «**جميع أصول الشريعة ومصادرها تستظهر مقاصد الشريعة أو تستبطنها، وتدل عليها بطريقة أو بأخرى، وبالمقابل فإن مقاصد الشريعة الثابتة تعد مقياساً رئيساً لقبول ما ينسجم معها ولرفض ما يتعارض معها من الصور التفصيلية لهذا الدليل أو ذاك من سائر الأدلة الأصولية، وتُكَوِّن بالوقت نفسه معياراً لتفسيرها الصحيح**». وتحقيق ذلك ما سبق ذكره عن علاقة المقاصد بالأدلة العشرة الأولى (الشهيرة بالأصول)، وهو ما ينطبق على غيرها من باب أولى. وهذا ما يجب على الفقيه والمجتهد مراعاته عند تنزيل الأحكام على الواقع، أو استنباطها من أدلتها.

---

(١) راجع الموافقات للشاطبي: ٣/ ١٣٥.

(٢) مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه للأستاذ عبد الوهاب خلاف: ١٥١.

(٣) أصول الفقه الإسلامي لأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي: ٢/ ٨٦٤.

(٤) إشارة إلى أقسام من الاستصحاب وعلاقتها بالمقاصد. وراجع للتفصيل: مقاصد الشريعة الإسلامية لليوبي: ٦١٩.

(٥) أصول الفقه الإسلامي لأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي: ٢/ ٨٤٣.

(٦) أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه: ٥٤٠ وإلى مثله انتهى الدكتور شعبان محمد إسماعيل ، انظر خاتمة كتابه «الإسلام وموقفه من الشرائع السابقة»: ٥٤٢.

المبحث الثاني

العلاقة بين مقاصد الشريعة وفروعها

(العلاقة بين المقاصد والوسائل)

تمهيد:

ذكرت في مطلع البحث السابق أن جميع فروع الشريعة (أحكامها الجزئية) المستنبطة من أصولها (الأدلة الشرعية) منسجمة وبالضرورة مع مقاصد الشريعة[1]. وهذا ما ازداد جلاء ووضوحاً بعد أن تم البرهان على انسجام أصولها (وهي مصادر هذه الأحكام) مع هذه المقاصد في ذاك المبحث.

ونظراً لأهمية هذا الموضوع من حيث فقه الشريعة بصفة كلية وانعكاسه على الاجتهاد منها، فسأقوم ببحثه – هنا – باعتبار أن خلاصة فلسفة الشريعة فيه تقوم على مبدأ بسيط يتمثل في أن أحكامها الفرعية الجزئية المتعلقة بجميع أفعال المكلفين وأحوالهم هي الوسائل الموضوعة من قبل الشريعة ذاتها لتحقيق مقاصدها[2].

---

(١) را: ٨٢و.

(٢) راجع البحث المهم لأستاذنا الفاضل الدكتور محمد فتحي الدريني بعنوان: النظرية العامة للشريعة الإسلامية وخاصة تمهيده في: فلسفة التشريع الإسلامي الوارد في كتابه: دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر: ٩و. وخلاصته أن: «حكمة التشريع تعتبر الغاية الأساسية التي توخاها الشارع من أصل تشريعه للحكم، باعتبار أن الحكم الشرعي العملي إنما شرع وسيلة لتحقيق تلك الغاية أو الحكمة ولا ريب أن العبرة بالغاية لأنها أقوى من الوسيلة اعتباراً في نظر الشارع، بل لا عبرة بالوسيلة إذا تخلفت عنها غايتها أو أفضت – في ظرف من الظروف– إلى النقيض مما شرعت له، وذلك باطل، لأن مناقضة الشرع باطلة فما يؤدي إليها باطل بالضرورة» – المرجع المذكور: ٦–. ويُعَلِّل ذلك في موضع آخر، فيقول: «إن حكمة التشريع لكل حكم شرعي عملي هي روحه [وملاك أمره ومعنى معناه] والغاية المقصودة من تشريعه لأنها تمثل العدل والمصلحة في أقوى صورهما وليس وراء العدل والمصلحة الحقيقية المعتبرة شيء يبتغى»: ٧. ويتابع متحفظاً: «ولا يجوز بتر أحدهما عن الآخر نظراً ولا عملاً لأنها كليهما يمثلان العدل ووسيلة تحقيقه وإنفاذه فلا حكم بلا عدل ينتهي إليه، ولا عدل بلا وسيلة تحقيقه»: ٧. ويخلص إلى أن: «الوسيلة تأخذ حكم غايتها وتسقط بسقوطها»: ١٣. ومبيناً بما لا يقبل الشك أن: «التشريع الإسلامي محكوم بقانون الغاية ولذا فهو علم تقويمي لا تقريري»: ١١. وقد استند في مجمل تقريراته تلك إلى ما سبق أن قرره أساطين الفقهاء والأصوليين من أمثال:

– الشاطبي القائل: «من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له، فقد ناقض الشريعة، ومن ناقض الشريعة، فعمله في المناقضة باطل، فما يؤدي إليها باطل»– الموافقات: ٢/ ٣٢٣–. لأن: «قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل، موافقاً لقصد الله في التشريع»– المرجع السابق: ٢/ ٣٣١–. ويعلل ذلك بأجلى عبارة: «فالأحكام لم تشرع لأنفسها بل شرعت لمعان أخر هي المصالح»– المرجع السابق: ٢/ ٣٨٥. وفيه المزيد من البيان–.

– القرافي القائل: «إن كل سبب [ومنه الأحكام الشرعية] شرعه الله لحكمة لا يشرعه عند عدم تلك الحكمة»– الفروق: ٣/ ١٧١–. وبعبارة أخرى له: «كل سبب لا يحصل مقصوده لا يشرع»– المرجع السابق.

– العز صاحب قواعد الأحكام والذي يقول فيها: «كل تصرف تقاعد [أو تقاعس] عن تحصيل مقصوده باطل»– المرجع المذكور: ٢/ ١٤٣. ويقول: «الوسائل تسقط بسقوط المقاصد»– المرجع ذاته: ١/ ١٢٥–.

– الخرشي صاحب «منح الجليل» الذي يقول فيه: «الوسيلة لا تشرع عند ظن عدم ترقب المقصود عليها»: ٢/ ١٠٢.

– وسواهم كثير – وتتبع سائر أقوالهم عسير– وفيما ذكر كفاية.

ومن ثَمَّ فمن البدهي في شريعة ربانية يتنزه مقامها عن الهوى ويسمو عن التناقض والاختلاف أن نحكم مسبقاً على الانسجام التام بين مقاصد هذه الشريعة ووسائلها (أحكامها الفرعية). و نظراً لخطورة هذه المسألة التي تمس جميع شؤون الحياة وملابساتها المختلفة؛ فلن أكتفي بهذا الحكم العام وإنما سأعالج بشيء من التفصيل بعض القضايا المتعلقة بهذه المسألة وذلك من خلال مطالب عدة[1] تبدأ بتعريف الوسائل بعد أن تعرفنا - فيما مضى- على المقاصد:

المطلب الأول: تعريف الوسائل:

الأمور (بما فيها المصالح والمفاسد وموارد الأحكام)[2] إما مقاصد أو وسائل، وقد سبق تعريف المقاصد[3]، وإن كان المقصود هنا ما هو أعم مما ذكر هناك ليشمل كل معنى (وصف) وكذلك كل فعل أو شيء يستهدف لذاته. وجاء الآن دور تعريف الوسائل. والوسائل: جمع وسيلة، ومعناها في اللغة: المنزلة والدرجة والقربة[4] وما يتوصل به إلى الشيء[5]، وأصلها من وسل، وهو يدل على الرغبة والطلب[6]. ووجهه أن الطالب أو الراغب يتحرك قلبه وتمتد نفسه لنيل ما ليس عنده (قصد أو غاية) فيستخدم فعلاً أو شيئاً أو يستغلُّ خاصة أو وصفاً ليتوصل به إلى مراده، فالوسيلة تشمل كل أمر مما يتوصل به إلى غيره. فهي قريبة من معنى السبب. وفي الحقيقة بينهما عموم وخصوص وجهي فبقصد التوصل تكون أخص منه لأن السبب يفضي إلى مسببه عادة سواء قصده المتسبب أو لم يقصده وباتخاذ أمور (حيل) لم يعرف عنها إفضاؤها إلى النتائج المراد التوصل إليها عادة تكون أعم منه. فبينما لا يتخلف المسبب عن سببه عادة لا يشترط أن تفضي الوسيلة إلى المتوسَّل إليه على سبيل اللزوم والقطع بل هناك درجات كثيرة لها تبدأ من يقين الإفضاء وتنتهي بنقيضه.

والوسيلة تفترض معنى التوسُّل في متوسِّل للوصول إلى متوسَّل إليه (مقصد أو غاية) عن طريق متوسَّل به (وسيلة) وسواء كان هذان الأمران (المقصد والوسيلة) ماديين أو معنويين فيمكن أن يتوسل بالخير أو بالشر إلى مثله أو ضده، فهناك أربع حالات عامة يتفرع عنها الكثير من الصور العملية التي يصعب حصرها بحيث تغدو الحياة برُمَّتها سلسلة متشابكة من الوسائل والمقاصد أو بعبارة أدق وأعم سلسلة متشابكة من الأسباب والمسببات[7]. هذا ولم أعثر عند الأصوليين والفقهاء على مصطلح خاص للوسيلة مغاير لما سبق، فابن عاشور -مثلاً- يعرِّف الوسائل بأنها: «الأحكام التي شرعت لأن بها تحصيل أحكام أخرى، فهي غير مقصودة لذاتها بل لتحصيل غيرها على الوجه المطلوب الأكمل. إذ بدونها قد لا يحصل المقصد أو يحصل معرضاً للاختلال والانحلال. فالإشهاد في عقد النكاح وشهرته غير مقصودين لذاتها؛ وإنما شرعا لأنها وسيلة لإبعاد صورة

---

(١) المستفادة في كثير من جوانبها من رسالة «سد الذرائع في الشريعة الإسلامية» لأستاذنا الفاضل الشيخ هشام البرهاني فجزاه الله كل خير.

(٢) الفروق للقرافي: ٢/ ٣٣، ومقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور: ١٤٥.

(٣) را: ٢٨و.

(٤) القاموس المحيط للفيروزابادي: ٤/ ٦٤.

(٥) لسان العرب: مادة: وسل.

(٦) م.س: ص.ن.

(٧) سد الذرائع لأستاذنا الشيخ هشام البرهاني: ٥٥ ، ويقول ابن القيم: «الموجودات كلها أسباب ومسببات، والشرع كله أسباب ومسببات، والمقادير أسباب ومسببات، والقدر جار عليها متصرف فيها» - شفاء العليل: ١٨٨-.

النكاح عن شوائب السفاح والمخادنة»[1]. وكثيراً ما درج على ألسنتهم في معناها لفظ **الذريعة** وهي لغة: كالوسيلة لفظاً ومعنى[2]. ولها في اصطلاحهم معنيان:

أولاً - عام: يشمل كل شيء يتخذ وسيلة إلى غيره[3]، فيدخل في معناها الانتقال من الجائز أو المحظور إلى مثله أو ضده فلها أربع حالات أساسية ويتصور فيها الفتح أو السد أي الإجازة أو المنع ومن هذا الباب قول القرافي: «اعلم أن الذريعة، كما يجب سدُّها، يجب فتحها، وتكره، وتندب، وتباح، فإن الذريعة هي الوسيلة، فكما أن وسيلة المحرم محرمة، فوسيلة الواجب واجبة، كالسعي للجمعة، والحج»[4].

ثانياً - خاص: و هو الاصطلاح المراد عند الإطلاق، وبموجبه يكون تعريف الذريعة المختار: «كل ما كان أمراً غير ممنوع لنفسه قويت التهمة في أدائه (إفضائه) إلى أمر ممنوع»[5]. فهي تشمل الكثير من الصور المتفرعة عن إحدى الحالات الأربعة الأساسية للذريعة بالمعنى العام (الجائز المؤدي إلى ممنوع).

أركان التذرع:

يشير التعريف المذكور آنفاً إلى أركان الذريعة أو التذرع بصفة عامة وهي:

١ - الوسيلة: وهي الركن الأصيل وأساس سد الذرائع فلو ضربت المرأة برجلها ذات الخلاخيل الأرض دون قصد الافتتان، ولم يحصل افتتان تمنع من ذلك ويقدر الافتتان والقصد إليه تقديراً. وبالمقابل لو قصدت المرأة إثارة الافتتان من غير ضرب بالأرجل، ويقي ذلك في داخل نفسها، فلا ذريعة ولا تذرع. وشأن الوسيلة:

آ- أن تكون غير ممنوعة لذاتها شرعاً بل هي جائزة من حيث الظاهر كهبة المال قبل انتهاء الحول ثم استرجاعه فيما بعد - مع إضمار نية الفرار من الزكاة-، وقد تكون جائزة من حيث الظاهر والباطن كسَبِّ آلهة المشركين غيرةً لله، ومع ذلك تمنع عند من يتوقع أن يكون رد فعله سب الإله الحق، ويقاس عليها - في رأيي - كل الرموز المقدسة عند أصحابها على الرغم من اعتقاد بطلانها فيمنع سبها لغيرها.

ب- أن تكون مقصودة لغيرها، إذ نادراً ما تقصد لذاتها- فيحكم بموجبها حينئذٍ على سبيل التعبد- كإمرار الموسى على رأس من لا شعر له في حلق الحج الواجب.

٢- الإفضاء: ويمثل صلة الوصل بين طرفي التذرع، ويعين مدى أيلولة الوسيلة إلى غايتها، وهو أمر معنوي يحكم به إما بعد وجوده فعلاً، (ولا يشترط فيه أن يكون من فعل فاعل الوسيلة)، وإما تقديراً وفي هذه الحالة لا بد لثبوته من بلوغه حداً معيناً من القوة والأداء.

وذلك مثل: ثبوت القصد الفعلي للمتوسل أو كثرة اتخاذ الوسيلة عادة لما يتوسل إليه، فيقوم مقام الدليل الظاهر على قصد الإفضاء، ومثاله اتخاذ بيوع الآجال طريقاً إلى الربا كأن يبيعه متاعاً إلى أجل مسمى بثمن ما، ثم يشتريه منه نقداً بثمن أقل، أو بالثمن نفسه ولكن إلى أجل أدنى. وقد يُكتفى أحياناً بمجرد القابلية للإفضاء

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور: ١٤٨.

(٢) سد الذرائع لأستاذنا الشيخ هشام البرهاني: ٥٣ و٩٥. وذكر بعضهم تفريقاً. انظر: «مقاصد الشريعة عند العز بن عبد السلام» للدكتور عمر بن صالح: ٢٧٥.

(٣) سد الذرائع للبرهاني: ٦٩، وبيّن قربه من معناها اللغوي الذي يدل في أصله على الامتداد والتحرك.

(٤) بتصرف يسير عن الفروق للقرافي: ٢/ ٣٣.

(٥) المرجع قبل السابق: ٨٠.

مهما يكن احتماله إذا تعلق بمحظور خطير يكون من الاحتياط درء المفسدة فيه كأن يتعلق بمعاهدات الحرب والسلم الدولية (إبراماً أو نقضاً).

٣- **المتوسل إليه (الغاية)**: وهو الأساس في تقدير قوة الإفضاء وضعفه (حسب المفسدة ومجالها) على الرغم من أنه لا يشترط حصوله بالضرورة في جميع الحالات والصور، كما لا يشترط أن يكون من فعل فاعل الوسيلة، ففي الحديث[1]: «من الكبائر شتم الرجل والديه» قالوا: يا رسول الله؛ وهل يشتم الرجل والديه؟! قال: «نعم، يسبُّ أبا الرجل فيسبَّ أباه، ويسبُّ أمه فيسبَّ أمه»[2].

المقارنة بين الذريعة والمقدمة:

كما فرقنا بين الوسيلة والسبب نفرق بين الذريعة والمقدمة، فهذه الأخيرة يتوقف عليها وجود الشيء أو الواجب عموماً. (ولذا تسمى مقدمة الواجب) ولكن لا يشترط فيها معنى الإفضاء، على العكس تماماً من الذريعة التي يشترط فيها معنى الإفضاء والتأدية إلى المتذرع إليه بينما لا يتوقف وجود المقصود عليها بالضرورة فالظاهر منها جانب الوجود بينما الظاهر من المقدمة جانب العدم فهي كالشرط الذي لا يتوقف على وجوده وجود المشروط ويلزم من عدمه عدم المشروط. فالسفر إلى معصية مقدمة إليها وليس ذريعة لأنه ليس من شأنه الإفضاء، والنظر إلى وجه المرأة الأجنبية ذريعة إلى الفتنة وليس مقدمة لأن الافتتان لا يتوقف عليه، فقد يحصل بغيره. بينما نكاح المطلقة ثلاثاً بقصد التحليل لزوجها الأول ذريعة ومقدمة لأنه لا بد منه ومن شأنه الإفضاء إلى التحليل. فالحاصل بينهما عموم وخصوص نسبي أيضاً.

المطلب الثاني: التمييز بين الوسائل والمقاصد:

نظراً للشمول الكبير الذي تتضمنه الوسائل والمقاصد فلا يوجد قاعدة نهائية تحكم موضوع التمييز بينهما، وإنما هناك أسس قوية تساعد في التحديد أهمها:

١ – طبيعة أو مفهوم المقاصد والوسائل:

---

(١) أخرجه مسلم في الإيمان، باب بيان الكبائر وأكبرها، حديث: ٩٠.

(٢) وأشير إلى أن هذا المثال لا ينطبق على التذرع بمعناه الخاص لأن الذريعة فيه وهي السبب غير جائزة أصلاً، ولكنه يقودنا إلى سؤال مهم أيضاً، وهو:

متى يثبت أو ينتفي التذرع؟

لا شك أن التذرع يثبت بثبوت أركانه وخاصة الذريعة، وينتفي بنفيها، وأهم حالات النفي:

١- انعدام صورة التذرع أو الذريعة كأن يناط الأمر بأمانة المكلف كالمرأة المؤتمنة على عِرْضها وما في رحمها مع عظم ما يترتب على قولها، وإن جاز كذبها. أو كالولي المؤتمن على من تحت ولايته، ومن هنا قال مالك وأبو حنيفة: «يشتري الولي – في مشهور الأقوال – من مال يتيمه، إذا كان نظراً له» -الفروق للقرافي: ٢/ ٤٤-،وعلَّله ابن العربي بأنه: «من باب الإصلاح المنصوص عليه»-أحكام القرآن لابن العربي: ١/ ١٥٥ – وإن لم يَخْلُ من احتمال التهمة.

٢- كما قد ينتفي التذرع حينما يكون الإفضاء نادراً أو ليس مباشراً إلى المحظور فزراعة العنب لا تؤدي إلى الخمر المفضي إلى السكر الممنوع مباشرة بل لا بد أن تتخلله مراحل أخرى كالعصر والانتباذ أو الغلي.

٣- وينتفي بانتفاء المتوسَّل إليه في أمر عادي (غير عبادي)، أو حينما يتعارض احتمالان أحدهما بعيد لوقوع المفسدة وآخر قريب عارضه وهو حاجة من حاجات الناس التي قد تصل إلى حد الضرورة كالتجاور في البيوت مع ما قد يفضي إليه من زنى أو منازعات كما سبق ذكره.

عرَّف كثير من الأصوليين المقاصد بأنها المتضمنة للمصالح في أنفسها، وعبارة ابن عاشور: «المقاصد هي الأعمال والتصرفات المقصودة لذاتها، والتي تسعى النفوس إلى تحصيلها بمساع شتى أو تُحملُ على السعي إليها امتثالاً»[1] وقسّمها إلى: مقاصد للشرع، ومقاصد للناس.

أما الوسائل فهي الطرق المفضية إلى المقاصد «ويدخل فيها الأسباب المعرِّفات للأحكام والشروط وانتفاء الموانع، ويدخل أيضاً ما يفيد معنى كصِيَغِ العُقود وألفاظِ الواقفين في كونها وسائل إلى تعرف مقاصدهم فيما عقدوه أو شرطوه»[2] فالوسائل هي المقصودة لتحصيل غيرها على الوجه الأكمل.

وهذا قريب من تقسيم الشاطبي للمقاصد إلى أصلية وتبعية أو إلى أمور مطلوبة بالقصد الأول أو بالقصد الثاني القابل للسقوط أحياناً – وقد سبق ذكره[3]–.

٢– استقلال الماهية في كل من الوسيلة والغاية:

وهذا من الوضوح بمكان لأن ما كان مستقلاً عن ماهية الشيء بحيث تقوم حقيقته بدونه ويصح تخلفها عنه صح أن يكون وسيلة إلى هذا الشيء الذي يسمى مقصداً أو غاية، وما كان جزءاً من ماهية الشيء بحيث لا يتصور وجوده إلا به فهو متضمن له[4] وبالتالي لا يعقل أن يكون وسيلة أو ذريعة إليه (إلا من باب السفسطة). فالقتل لا يكون ذريعة لإزهاق الروح لأن إزهاق الروح جزء من ماهية القتل، والزنا يكون ذريعة لاختلاط المياه لأن حقيقته تقوم على الوطء الحرام، وأما اختلاط المياه وضياع الأنساب وما إلى ذلك فحقيقة أخرى.

٣– الترابط بين الوسائل والمقاصد:

إن استقلال الماهية لكل من الوسيلة والغاية (المقصد) لا ينبغي أن يفهم على أساس الفصل المطلق بين الغاية ووسيلتها بل هناك ترابط وثيق بينهما حتى لا تكاد تتميز إحداهما بدون الأخرى فهما أمران متضايفان، فالوسائل لا بُدَّ لها من غايات ومقاصد تتوجه باتجاهها، والمقاصد لا بد من النظر إليها في ضوء الوسائل الضرورية لتحقيقها وإلا كانت مجرد أماني وأحلام ولذا قد يكون التمييز الأكثر فائدة أن نقول: هناك مقاصد قريبة المدى وأخرى بعيدة المدى، حتى يكاد يتحول المقصد ووسيلته إلى عملة واحدة لها وجهان.

ويتجلى هذا الترابط الوثيق بين الوسائل والمقاصد أكثر ما يتجلى في:

٣–١– منح الوسائل حكم مقاصدها دنيوياً وأخروياً –كما سيأتي–.

٣–٢– ترتيب الوسائل حسب المقاصد: فالوسيلة إلى أفضل المقاصد هي أفضل الوسائل، والوسيلة إلى أرذل المقاصد هي أرذل الوسائل، وإلى متوسطها متوسطة، ثم تترتب الوسائل بترتب المصالح والمفاسد ولذا كان: النهي عن الكفر بالله أفضل من كل نهي في باب النهي عن المنكر، ثم تترتب رتبه على رتب المفاسد إلى أن تنتهي إلى أصغر الصغائر وبالمقابل المعاونة على أفضل الخيور أفضل المعاونات، وما كان من الاكتساب محصلاً

---

(١) مقاصد الشريعة لابن عاشور: ١٤٦.

(٢) المرجع السابق: ١٤٨.

(٣) را: ٤٣و، ٦٦و.

(٤) ويسمى في الاصطلاح «ركناً»، والمقصود هنا الركن الأصلي وليس الزائد، وهو في كل شيء بحسبه، فالصلاة من أركان الإسلام. والإسلام بناء متكامل يشمل الصلاة وغيرها. والركوع ركن أصلي في الصلاة التي تتألف– بدورها – من أركان وشروط وواجبات وسنن، والوضوء شرط في الصلاة وليس ركناً منها كالركوع، ولكنه بدوره يتألف من أركانه المعروفة – وهي أربعة عند الحنفية – وغيرها. وهكذا.

لأحسن المصالح فهو أفضل الأعمال، وما كان منها محصلاً لأقبح المفاسد فهو أرذل الأعمال فالنظر إلى الأجنبية محرّم لكونه وسيلة إلى الزنا، والخلوة بها أقبح من النظر إليها، وعناقها في الخلوة أقبح من الخلوة بها وهكذا.

٣-٣- سقوط الوسائل بسقوط مقاصدها: ويضرب العز أمثلة لذلك منها: الصبي إن لم ينزجر إلا بالضرب المبرِّح حَرُم الضرب لكونه وسيلة إلى الإصلاح، فإن لم يحصل الإصلاح حَرُم لأنه إما إضرار غير مفيد وإما إضرار غير مشروع[1]، وكذلك الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر إذا علم أن أمره ونهيه لا يجديان ولا يفيدان شيئاً، أو غلب على ظنه، سقط الوجوب لأنه وسيلة ، ويبقى الاستحباب [مراعاة للاحتمال][2]. ولذا من فاتته الجُمُعات والجماعات أو الغزوات سقط عنه السعي إليها[3].

إلا أن العكس غير صحيح على إطلاقه فسقوط الوسائل لا يستلزم -في الغالب- سقوط المقاصد، ولذا صحت الصلاة مع ما يشق اجتنابه بعذر غالب كفضلة الاستجمار، ودم البراغيث، وطين الشوارع ودم القروح والبثرات[4].

إلا أنه إذا انعدمت في حالة معينة جميع الوسائل الواقعية المفضية إلى مقصد ما سقط التكليف به في هذه الحالة لأن التكليف منوط بالسعة ولا تكليف بما لا يطاق وانتقل التكليف إلى تهييئ الوسائل والأسباب لهذا المقصد (وسيلة الوسيلة). فالحكم بجميع ما أنزل الله واجب، إلا أنه في حال غياب الدولة الحاكمة به على صعيد المجموع لم يجب على الأفراد إلا ما في استطاعتهم من تهيىء أسبابها ووسائلها وفق الطرق المشروعة.

٤- نسبية الوسائل والمقاصد:

مما سبق يتضح تفاوت الأغراض والغايات والمقاصد في الشريعة وبين الناس، وأن منها الأدنى ومنها الأعلى، وما كان مقصداً أدنى قد يكون ذاته وسيلة لمقصد أعلى.

وهذا لا نزاع فيه عموماً، ويترتب عليه تدرج الوسائل (فنصب القضاة والولاة من أهم وسائل جلب المصالح، وأما نصب أعوان القضاة فمن وسائل الوسائل، وكذلك تَحَمُّل الشهادات وسيلة إلى أدائها، وأداؤها وسيلة إلى الحكم بها، والحكم بها وسيلة إلى جلب المصالح ودرء المفاسد.

والمقصود من العلم بالشريعة (أو بأحكام الوضوء مثلاً) اتباعها والعمل بها (وفي مثالنا الوضوء) ومن الوضوء الصلاة، ومن الصلاة القرب من الرب، ومنه يتوصل إلى رضا الله عز وجل، وهذه غاية الغايات في سلَّم المقاصد الإسلامية وهي المثل الأعلى فيه. وهكذا يكاد يكون كل مقصد عبارة عن حد في سلسلة من مقاصد أخرى كثيرة، تبدأ في الفرد من نزعة ثم تتحول إلى رغبة ثم تنتقل إلى مقصد يسعى إلى تحقيقه عبر وسائل متعددة ومتدرجة بالنسبة للمقصد البعيد، وهذه الوسائل هي ذاتها مقاصد حين نركز على تحقيق كل واحدة منها بذاتها.

٥- تمييز الوسائل عن المقاصد:

إن نسبية الوسائل والمقاصد هي نسبية أيضاً بمعنى أنه لا ينبغي فهمها على إطلاقها؛ فهناك وسائل دنيا لا تقصد لذاتها أصلاً ككثير من الحركات اليومية المعتادة، كما أن هناك مقاصد عليا غير قابلة بالأصل ليتوسل بذاتها؛ فقد نصادف مقاصد ليس لها حد خارج عنها تقف عنده لدى تحقيقها كالتقدم أو النمو في الفكر البشري أو رضا الله سبحانه في الفكر الإسلامي. بل إن من الضروري عدم الخلط الشعوري بين الوسائل

(١) قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام: ١/ ١٢١ (بتصرف).
(٢) م.س: ١/ ١٢٨.
(٣) م.س: ١/ ١٢٥.
(٤) م.س: ١/ ١٠١.

والمقاصد وعدم تحول الوسائل إلى مقاصد عموماً فالطعام وسيلة لحفظ النفس، وليس مقصداً بحد ذاته ولذاته، وإلا أصبح الإنسان يعيش ليأكل بدلاً من أن يأكل ليعيش بل حتى هذا العيش ليس غاية بحد ذاته، وإنما غاية الإنسان أن يعيش لما خلق له، ومن هنا يرفض المنظور الإسلامي الثنائية: هل الإنسان يعيش ليأكل أو يأكل ليعيش.

كما أن المقابل غير صحيح أيضاً وهو تحول المقاصد إلى وسائل فهذا نزول بالشيء عن مرتبته ووضع له في غير محله إلا إن تتخذ وسائل إلى مقاصد أعلى كما بيّنت آنفاً.

٦- أهمية التمييز بين الوسائل والمقاصد:

إن التمييز بين الوسائل والمقاصد ينتج عنه بداهة احتفاظ الأمور بمراتبها ودرجاتها على الرغم من تجاذب عوارض خارجية مضادة لأصلها[1]، كما يفيد في فرز الوسائل عن المقاصد، وهذا من الطرق والوسائل المهمة التي يستفاد منها في إثبات المقاصد وتحديدها، وسواء منها ما كان عاماً أو خاصاً[2].

إلا أن مقصودي في هذا المقام ما هو أعم من ذلك. فمن الناحية المعرفية للتمييز بين الوسائل والمقاصد مكانة كبيرة في تحديد التصورات الصحيحة للأمور والأشياء في الكون والحياة ، وهذا لا شك يتعلق بنظرية المعرفة عينها ويتعلق بها خصوصاً، ولذا نجد التفاوت في النظرة إلى الوسائل والمقاصد تبعاً للرؤية المتبناة عن الكون ودور الإنسان فيه وبحسب منظومة الإنسان الفكرية للوسائل والمقاصد وقيمتها بوجه خاص؛ فالتمتع بالدنيا لا يعدو كونه وسيلة عند المؤمن بالآخرة، بينما هو غاية قصوى عند الكافر بها. وبينما الغاية لا تسوغ الوسيلة في الفكر الإسلامي عموماً نجدها تُسَوِّغ كل وسيلة ولو كانت غير أخلاقية في الفكر الغربي الوضعي وخاصة السياسي والاقتصادي.

ونظراً لانبناء الناحية السلوكية على الناحية المعرفية فإن التمييز بين الوسائل والمقاصد يفترض فيه أن يقود إلى تقويم السلوك ودفعه بالاتجاه الصحيح نحو الغايات المبتغاة. ومن وجهة المنظور الإسلامي يؤدي إلى جعل الإنسان المؤمن في معراج دائم وسمو مستمر نحو القيم العليا التي يتربع على عرشها رضا ربه الكريم. وهذا هو اللائق بالإنسان عموماً. إلا أنه مع احتفالنا بالمقاصد واحتفائنا بأهميتها يتوجب ألا نغفل عن قيمة الوسائل بحد ذاتها لأنه مهما كانت المقاصد عظيمة وشريفة فإن أثرها في الدنيا محدود ما لم تكن مترافقة بوسائل موازية كافية لتحقيقها؛ ومن هنا تأخذ الوسائل الأهمية نفسها التي تأخذها مقاصدها عموماً.

ولذا من الجدير متابعة دراسة الوسائل والمقاصد للوصول إلى مزيد من المقارنة بينهما والحكم عليهما كما سيأتي:

٧- أقسام الوسائل وأنواعها:

ذكر العلماء انقسام الوسائل (كالمقاصد)[3] إلى ما يلي[4]:

---

(١) وهو ما أثاره الشاطبي في المسألة الثانية عشرة من مسائل الأحكام التكليفية وصورها في التساؤل التالي: ما أصله الإباحة للحاجة أو الضرورة إلا أنه يتجاذبه العوارض المضادة لأصل الإباحة وقوعاً أو توقعاً، هل يكر على أصل الإباحة بالنقض أم لا وأجاب بالنفي عموماً. انظر تفاصيل المسألة في الموافقات: ١/ ١٨١.

(٢) وهذا ما قرره الدكتور إسماعيل الحسني دارس: «نظرية المقاصد عند ابن عاشور». انظر: ٣٦٩. وهو مما ينبغي إضافته وإلحاقه بطرق إثبات المقاصد ومسالكها.

(٣) وقد تنطبق هنا مجمل تقسيمات المقاصد فنجد مثلاً: وسائل عامة وأخرى خاصة، ووسائل قطعية وأخرى ظنية، وهكذا... ولكن الأهم منها ما تم ذكره أعلاه.

(٤) راجع مقاصد ابن عاشور: ١٤٧.

٧-١- **حقوق الله تعالى**: مثل: تحقق أهلية من تُسْنَدُ إليهم الأقضية والولايات، ومنع الرشوة عن هؤلاء لضمان إيصال الحقوق إلى أصحابها، ومن ذلك كون العقود لازمة بالعقد أو بالشروع في العمل توسلاً لعدم نقضها (بهدف رفع الخصومات).

٧-٢- **حقوق للعبد**: كالشروط الجعلية (المتروكة للعاقدين) وكعفو ولي القتيل عن قاتله عمداً على أن حق الله قد يبقى منه أثر فلذلك يعزّر القاتل المعفو عنه.

٧-٣- **حقوق مشتركة** قد يغلب فيها حق الله كحق الحياة للإنسان والعِدّة للمرأة، وقد يغلب حق العبد كحق القصاص الثابت لولي المقتول، والحضانة للأم[١].

كما ذكروا أنواعاً للوسائل[٢] منها: ما لا يلجأ إليه إلا في ظروف معينة كالعقوبات، ومنها: المستمر كحاجات الأكل والشرب واللباس والمسكن. ومنها: ما تدعو إليه الجِبِلّة كغريزة التملك فتتدخل فيه الشريعة بالتنظيم فحسب [في أغلب الأحوال]، ومنها: ما لا تدعو إليه الجِبِلّة وقد يحتمل مشقة فتتكفل الشريعة بالحث عليه إلى جانب تنظيمه.

٨- تعدد الوسائل والمقاصد:

سبق الحديث عن المقاصد الأصلية والتبعية[٣] العائدة لأمر واحد، وترجيح اعتبار الشارع لجميعها[٤]؛ مما يتعين معه تعدد المقاصد لكثير من الأمور وتفاوت رتبها، وبالمقابل نجد أن الطرق المفضية لمقصد معين لا يشترط انحصارها في وسيلة واحدة، ولا يخلو حينها – أي حين تعدد الوسائل – أن يكون بعضها أقوى من بعض أو أن تكون متساوية، وفي الحالة الأولى تتجه الشريعة إلى تحصيل الأقوى لتضمن تحصيل المقصد على نحو أكمل (ميسور، عاجل، راسخ، تام) ومن هنا دأبت على تقديم الأفضل والأصلح من جميع النواحي في الولاة والقضاة وأمثالهم[٥]. وفي الحالة الثانية تُسوِّي في اعتبارها وتخير المكلف في تحصيل بعضها دون الآخر كالخصال المتعددة لكثير من الكفارات[٦].

وهذا بالنسبة للوسائل المتعلقة بخطاب التكليف، وأما بالنسبة للوسائل المتعلقة بخطاب الوضع فلا يلتفت إلى تفاوتها المتقارب بالتسبب إلى نتائجها ولذلك كان الراجح اعتبار حكم القصاص في القتل العمد

---

(١) ر: موسوعة الفقه الإسلامي وأدلته لأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي: ٤/ ١٥.

(٢) را: نحو تفعيل مقاصد الشريعة للأستاذ جمال الدين عطية: ١٥٨و.

(٣) ر: ٤٣و.

(٤) ر: ٦٦و.

(٥) وهذا مجال متسع يظهر فيه مصداق نظر الشريعة إلى المصالح وعصمتها من الخطأ والتفريط وهو ما لم يغفل عن اعتباره عظماء الفقهاء والمجتهدين، بل إن تتبع أساليب مراعاة الشريعة لهذا الأصل من أكبر ما ينبغي أن يُهتَمَّ به سواء في الاستنباط والتشريع من قبل العلماء والمفتين أو في تنزيل الأحكام وتنفيذ الشريعة من قبل القضاة والولاة(وغيرهم) – بتصرف يسير عن مقاصد ابن عاشور: ١٤٩–.

(٦) وقد ضرب ابن عاشور مثلاً بمن يوقع العقوبة على المرأة التي قامت البينة على فعلها الفاحشة فقال: «مثاله قوله تعالى: ﴿فَإِن شَهِدُواْ فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ﴾ [النساء: ١٥]. فهذا خطاب للناس، والمقصود منه حصول هذا العقاب. فإذا قام به ولي المرأة أو قام به زوجها أو قام به القاضي كان ذلك سواء، فإذا عرضت أحوال في الناس أضعفت سلطة ولي المرأة أو سلطة الزوج كان تكليف القضاء بمباشرة ذلك متعيناً، لأنه أوقع في دوام ذلك الإمساك وتعجيله وعدم اختلاله، فإنا نجد في الأزمان التي بلغ فيها نظام القضاة أقصى حده قد لا يستطيع ولي المرأة أن يمسكها مثلما يمسكها حكم القاضي. وبالعكس نجد في أزمان الحياء وسذاجة الناس مباشرة ولي المرأة ذلك أيسر وأسرع وأمكن»– مقاصد الشريعة الإسلامية: ١٤٩–.

العدوان بغض النظر عن آلته إذا كان من شأنها الإفضاء إليه وقد لا تتعدد الوسائل بل تتعين وسيلة فتأخذ حكم مقصدها من حيث التكليف أو خطاب الوضع -كما سنفصل في المطلب الآتي-.

المطلب الثالث: حكم الوسائل والمقاصد:

نظراً لشمول الوسائل والمقاصد جميع تصرفات الناس أفراداً ومجتمعين فإن أحكامهما تعني - في الحقيقة - أحكام الشريعة برمتها والتي مدارها على جلب المصالح ودرء المفاسد - كما هو معروف[1]-. وبالتالي لا يمكن في هذا المقام الحديث عن هذه الأحكام إلا على نحو من العموم والتقريب ومع هذا سأحاول جاهداً أن أرسم المعالم البارزة لعملية إصدار هذه الأحكام وخاصة الاجتهادية وتحديد أسس المنظومة الصحيحة لها على ضوء ما تتسم به من شمول ومرونة بآن واحد، وبما تقتضيه من ثبات أو تغير تبعاً لعوامل متعددة.

١- المنطلق من مُسَلَّمة شرعية الأحكام. ومقتضاها أنه لا يمكن إضفاء صفة الشرعية على الأحكام إلا عندما تصدر عن الأدلة الشرعية المقبولة، وحسب قواعد أصول الفقه المعتمدة.

٢- إن هذه الأحكام وإن كانت قد توجد متماثلة في الرتب المعبر عنها في الفقه وأصوله بأقسام الحكم الشرعي (الخمسة أو السبعة المشهورة) فهي من حيث الاعتبار الشرعي أيضاً متفاوتة تبعاً للمصالح المختلفة المتوخاة منها من جهة[2].

وبحسب كون مناطها مقصداً أو وسيلة في نظر الشرع أو في نظر الناس[3]. وذلك بغضِّ النظر عن مدى تفاوتها في الثواب والعقاب الأخروي أيضاً.

٣- الأصل النظري في كل أمر جائز شرعاً - سواء كان مباحاً أم مندوباً أم واجباً- ألا يتضمن - باعتباره وسيلة- أية مفسدة، وألا يفضي - من حيث النتيجة- إلى أية مفسدة- سواء أكانت خاصة أم عامة -، وفي الأمر غير الجائز - سواء أكان مكروهاً أم حراماً- ألا يتضمن أو يفضي إلى أية مصلحة -سواء أكانت خاصة أم عامة-.

والأصل العملي أن الشرع لا يأمر إلا بما مصلحته خالصة أو راجحة، ولا ينهى إلا عما مفسدته خالصة أو راجحة. وتكون الجهة المرجوحة فيها (ما يشوب المأمورات من مفاسد أو المحظورات من مصالح) غير مقصودة شرعاً. ولذا كان مدار الشريعة برمتها على جلب جميع المصالح ودرء جميع المفاسد.

---

(١) وهو ما أثبته وأكده العز بن عبد السلام في كتابه القيم: «قواعد الأحكام»، انظر: ١/١١. وغيره. راجع مبحث «جلب المصالح» في هذه الرسالة: ٢٩١و.

(٢) ومن هنا نلاحظ ألقاباً كثيرة واردة على لسان الشرع وأهله كأفضل الأعمال -أوثق عرى الإيمان - أركان الإيمان - أركان الإسلام - الفرض - الواجب- السنة المؤكدة- السنة غير المؤكدة - المندوب - المستحب- النفل- المباح- خلاف الأولى- الإساءة- المكروه تنزيهاً- المكروه تحريماً- الحرام لغيره- الحرام لذاته- اللمم - الصغائر- الذنوب -الفواحش- الإثم- البغي- الظلم- الكبائر- أكبر الكبائر. بل إن الأمر الواحد نفسه متفاوت فأعلى المطلوبات وهو الإيمان بالله فيه حد أدنى لا يعذر أحد بدونه، وفوقه درجات يتفاوت الناس في تذوقها. ونظير ذلك في النهي؛ فمن المعروف أن هناك شركاً أكبر وآخر أصغر، وأن هناك كفراً دون كفر وهكذا...

(٣) فأضحى عندنا ثلاث جهات مترابطة ومتبادلة في التأثير والتأثر وهي:

أ- أوامر شرعية تُطلب ونواهٍ تُـجتنب.

ب- مصالح تُـجلب ومفاسد تُدرأ.

جـ- وسائل تُتخذ ومقاصد تُراد. ومع أن هذه المفاهيم عامة كلية إلا أنها تتجلى في الواقع من خلال مسائل عملية جزئية، ولا بد للمجتهد - وهو في طور إصدار الحكم عليها أو تنزيل الأحكام الشرعية النظرية على الواقع- من النظر إليها من خلال تلك الجهات متضافرة.

ومن هنا يتوجب التأكيد على ضرورة النظرة التكاملية للمجتهد في تطبيق كامل الشرع (نصوصاً وقواعد ومقاصد) - وهي الأصل- قبل النظرة الترجيحية واعتبار الأولويات التي لا يظهر أثرها إلا عند التعارض أو التزاحم على وجه لا يمكن فيه الجمع.

٤- يتكيف حكم الشيء العادي - سواء أكان وسيلة أم مقصداً - بحسب ما يغلب فيه، فإن غلبت جهة المصلحة كان مطلوباً ووصف بأنه مصلحة، وإن غلبت جهة المفسدة كان مدفوعاً ووصف بأنه مفسدة.

وهكذا تؤثر الشريعة ما رجحت مصلحته على مفسدته وتتفادى ما غلبت مفسدته مصلحته.

وحين تتزاحم الأشياء وتتعارض على وجه يتعذر (أو يتعسر) فيه الجمع بينها يقدم الأصلح فالأصلح ويُدرأ الأفسد فالأفسد، فإن تساويا قدمنا درء المفاسد على جلب المصالح[١].

وتترجم هذه المعاني قواعد فقهية شهيرة تُؤَلِّف بمجموعها نظرية المصالح[٢] التي تدور عليها - بوجه خاص- السياسة الشرعية[٣].

٥- الأحكام الشرعية - سواء كانت ثابتة أم منضبطة بقواعد السياسة الشرعية- نوعان: مقاصد ووسائل، وتأتي المقاصد في المرتبة الأولى من حيث محافظة الشرع على إثباتها وقوعاً لها ورفعاً لأضدادها وتأتي الوسائل وهي الطرق المفضية إليها في المرتبة الثانية تابعة للمقاصد[٤]. ولذا كانت: الوسيلة إلى أفضل المقاصد هي أفضل الوسائل، والوسيلة إلى أرذل المقاصد هي أرذل المقاصد، وإلى متوسطها متوسطة[٥].

٦- الأصل أن يكون للوسيلة حكم المقصد فكما رأينا تترتب الوسيلة تبعاً لمقصودها، وتشرف بشرف مقصودها، وتسف بهبوطه، وتسقط بسقوطه، وفي الآخرة: «الأعمال بالنيات»،[٦] والأمور بمقاصدها[٧]. وفي الدنيا: «لا يحصل المقصود إلا بوسيلته أو يحصل معرضاً للاختلال والانحلال»[٨].

وهذا ما دفع القرافي للقول: «فكما أن وسيلة المحرم محرمة وسيلة الواجب واجبة...»[٩]. ولذا كان: «ما لا يتم الواجب (أو المسنون) إلا به فهو واجب (أو مسنون)»[١٠] و«ما أدى إلى حرام (أو مكروه) - بالضرورة أو شبهها- فهو حرام (أو مكروه)»[١١]. وفي هذا يقول ابن القيم: «لما كانت المقاصد لا يتوسل إليها إلا بأسباب وطرق تفضي

---

(١) باختصار عن فلسفة الشريعة الإسلامية بإشراف محمد مكي الناصري: ٢٥ وما بعدها.

(٢) انظر على سبيل المثال نظرية مراعاة المصالح وما تشتمل عليه من قواعد في المدخل الفقهي لأستاذنا الدكتور أحمد الحجي الكردي: ٤٠.

(٣) الفارق الجوهري بين السياسة الشرعية والسياسة غير الشرعية - مع أن كليهما منطلق من قاعدة المصالح- أن الأولى تدور على المصالح المنطوية تحت مقاصد الشرع والمراعية لكافة حاجات الخلق جميعاً، والثانية تدور على مصالح ضيقة غالباً ما تكون مصالح الفئة الحاكمة حتى ولو تعارضت مع مصالح المحكومين. (إلا إذا أدى الإجحاف بهذه إلى تهديد تلك).

(٤) مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور: ١٤٥.

(٥) كما مر من قريب: ر: ١٠٨، وهذا النص للقرافي رحمه الله تعالى - ر: الفروق: ٢/ ٣٣-.

(٦) افتتح به البخاري صحيحه، وأخرجه مسلم في الإمارة، باب قوله ﷺ: إنما الأعمال بالنية، حديث: ١٩٠٧.

(٧) قاعدة فقهية تعد من أعظم قواعد الفقه. انظر: كتابَي الأشباه والنظائر للسيوطي: ٨، ولابن نجيم: ١.

(٨) مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور: ١٤٨.

(٩) الفروق للقرافي: ٢/ ٣٣.

(١٠) قاعدة أصولية شهيرة باسم مقدمة الواجب. راجع شرحها في المدخل الفقهي لأستاذنا الدكتور أحمد الحجي الكردي: ١٧٢.

(١١) قاعدة أصولية شهيرة تمثِّل واحداً من أهم وجوه القاعدة التي أرساها الشاطبي: «العبرة بالمآل» انظر الموافقات: ٤/ ١٩٤-٢١١.

إليها، كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها. فوسائل المحرمات والمعاصي في كراهتها والمنع منها بحسب إفضائها إلى غاياتها، وارتباطاتها بها. ووسائل الطاعات والقربات في محبتها والإذن بها بحسب إفضائها إلى غايتها، فوسيلة المقصود تابعة للمقصود، وكلاهما مقصود، ولكنه مقصود قصد الغايات وهي مقصودة قصد الوسائل»[١].

بل كثيراً ما تكون: «العبرة للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني»[٢]. ومنه تعارض لفظ الواقف مع مقصده إذا قام على مقصده دليل غير لفظه يخالف ذلك ولذلك قال الفقهاء: «إذا استقامت المعاني فلا عبرة للألفاظ»[٣].

٧- والحق أنه ليس للوسيلة حكم ما تفضي إليه بإطلاق، ولذا يستثنى من لزوم ذلك الأصل الحالات الآتية:

٧-١- أن تفضي الوسيلة الجائزة إلى ممنوع أو بالعكس الممنوعة إلى جائز، وسأذكر حكمها بعد قليل.

٧-٢- أن تكون الوسيلة مقصودة بحد ذاتها من جهة ووسيلة إلى غيرها من جهة أخرى، فكثيراً ما تمنح الشريعة هذه الوسيلة قيمة إضافية وتتشوف إلى تعميمها، كالطهارة تستحب على العموم ولا يشترط لفعلها الصلاة أو قصدها، بينما هي شرط في الصلاة لا تصح بدونها، ومثلها الدعوة إلى الله عز وجل فقد اكتسبت هذه الوسيلة من شرف مقصودها العظيم وجلالة قدره ما أحالها إلى مقصد.

٧-٣- حينما لا يتوسل بالوسيلة المشروعة لمقصدها الأصلي وإنما لمقاصد تبعية لها ففي هذه الحالة تنزل الوسيلة عن رتبتها وتنحط قيمتها - بعكس سابقتها- كما في الزواج لمجرد الاستمتاع بالحلال فيكون مباحاً بينما يكون مندوباً في أدنى درجاته حينما يبتغي منه مقصده الأصلي من إنشاء أسرة مسلمة وذرية صالحة[٤]، وقد يسقط اعتبار الوسيلة تماماً إذا سفَّ غرض فاعلها وكان تافهاً أو بعيداً كل البعد عن مقاصدها التي شرعت لأجلها، ومن هنا ذهب عدد من الفقهاء إلى عدم اعتبار كثير من التصرفات في مرض الموت كالإقرار بدَيْن أو النكاح أو الطلاق وأنها تُفسخ حفاظاً لحقوق الميراث (إلا إذا برئ المريض وأجازها)[٥].

٧-٤- حينما تتعدد الوسائل إلى مقصد ما[٦] فإن كان بعضها أقوى من بعض كان حكمها أقوى ومرتبتها أعلى واتباعها أولى حرصاً من الشارع على تحقيق المقصد بشكل أمثل وأكمل[٧]. وإن تساوت في الإفضاء إلى مقصدها سوَّت الشريعة في اعتبارها وخيَّرت المكلف في تحصيل ما يراه واتباعه.

٨- «يغتفر في الوسائل ما لا يغتفر في المقاصد»[٨] ولذا أجمعوا على إيجاب النية في المقاصد كالصلاة واختلفوا في إيجابها في الوسائل كالوضوء، ولذا أيضاً كان تحريم الوسائل أدنى من تحريم المقاصد، أو «ما حرم سداً للذريعة أخف مما حرم لذاته»[٩] فبينما لا يجوز انتهاك حرمة المحظورات لذاتها أو ترك الواجبات المقصودة

---

(١) إعلام الموقعين لابن القيم: ٣/ ١٤٧.

(٢) المرجع السابق: ٣/ ١٠٦-١٤٦، وقارن مع الأشباه والنظائر للسيوطي: ١٦٦.

(٣) مقاصد ابن عاشور: ١٤٩.

(٤) بتصرف عن: الموافقات للشاطبي: ٢/ ٣٩٦.

(٥) مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور: ١٤٨ (باختصار). وهذا ليس على إطلاقه، وإلا فالراجح خلافه بشروطه. انظر تفصيلها في موسوعة الفقه الإسلامي لأستاذنا الدكتور وهبه الزحيلي: ٤/ ١٢٤.

(٦) سبق ذكر هذه الحالة، انظر: ١١١.

(٧) وقد تمنع الشريعة الوسائل الأخرى لأنها ليست في نجاعة الوسيلة الأقوى المشروعة كما في الحدود والقصاص.

(٨) قاعدة فقهية شهيرة. انظر بعض تطبيقاتها في: الأشباه والنظائر للسيوطي: ١٥٨.

(٩) راجع شرح تنقيح الفصول للقرافي: ٤٥٠.

إلا لضرورة عارضتها تكفي المصالح الحاجية عذراً في الترخيص بفعل الوسائل المحرمة أو ترك الواجبات لغيرها إذا زاحمتها. فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب وهو وسيلة لنشر الدعوة فإذا أدى إلى ضياع حق الوالدين أو الأهل والأولاد سقط وجوبه وكان إلى المنع أقرب (حسب درجة إفضائه)، وإذا تعذر على مسلم الإتيان بشرط من شروط الصلاة أداها بدونه، ولا يعذر بترك الصلاة، وقد يسقط الإتيان بالوسيلة إذا تعذر بعضها ولا يسقط المقصد بتعذر بعضه فيؤتى بالمستطاع منه. و«دفع المال للكفار محرَّم لأنه وسيلة إلى التقوِّي به على المسلمين، وفداء أسرى المسلمين واجب لذاته، فإذا تعين دفع المال للكفار وسيلة لتخليص أسرى المسلمين منهم جاز دفعه إليهم»[1]. ومن المسائل المعاصرة العمل في بنك أو محل لصنع الخمور أو بيعها - وهو حرام بالأصل- فلا يرخص فيه إلا لضرورة - بشروطها الشرعية- (وهذا بالاتفاق)؛ وباعتبار حرمته لغيره [2] قد يرخص فيه لحاجة ماسة تنزل منزلة الضرورة كإعالة نفسه وأسرته. ولهذه الإباحة قيود قريبة من قيود الضرورة الشرعية[3].

٩- خطوط عريضة أخرى ناظمة لأحكام الوسائل: يتلخص الحكم الأصلي للوسيلة بأنه يتغير تبعاً لمآلها وبحسب مقصد صاحبها، كما يتبع تقدير الحكم الشرعي النهائي للوسيلة لأحوال جميع أركانها بمعنى أنه يتعلق بحكم المتوسل به وحكم المتوسل إليه (من حيث الجواز والمنع) وبدرجة إفضاء الأول إلى الآخر (قطعية، ظنية، نادرة)، وفيما يلي أهم الخطوط العريضة الأخرى الناظمة لأحكام الوسائل:

٩-١- لا شك في جواز الوسيلة الجائزة إذا أفضت إلى جائز، وتأخذ عموماً حكم الأقوى من حكمي الوسيلة أو النتيجة - على افتراضِ انفرادهما - فالكسب الحلال مباح من حيث الأصل، لأن ثمرته التمتع بالطيبات وهي مباحة أيضاً، ولكنه يصبح واجباً لدفع غائلة الجوع أو للتداوي من شدة المرض.

٩-٢- يتأكد منع الوسيلة الممنوعة إذا أفضت إلى ممنوع، وأقلها المكروهة إذا أدت إلى مكروه كالجهل بالمكروه المفضي لارتكابه، وأشدها المحرَّمة إذا أدت إلى المحرم؛ فالسعي بالفساد بين الناس (بالنميمة مثلاً) حرام أصلاً، وتزداد حرمته إذا أدى إلى فتنة النزاع والقتال.

٩-٣- يرفض الإسلام مبدأ (الغاية تبرر الوسيلة). ويستصحب حكم الوسيلة الممنوعة وهو المنع ولو أدت إلى جائز أو مطلوب كالسرقة للإنفاق على العيال، والقمار والميسر لأعمال الخير، والكذب لترويج البضاعة، ولا يستثني من ذلك إلا حالة الضرورة الملجئة أو الحاجة الماسة القريبة منها سواء أكانتا عامتين أم خاصتين وحينذاك تقدر بقدرها.

٩-٤- ومما يؤيد ذلك ويصب في خانته قاعدة (إبطال الحيل) القائمة على استخدام واسطة -لا بد منها- لإسقاط حكم أو تبديله وهي على أربعة وجوه:

۞ الاحتيال لحل ما هو حرام كالحيل الربوية.

۞ حل ما انعقد سبب تحريمه كالمخالعة لإسقاط يمين طلاق.

۞ التحيل لإسقاط واجب في الحال كتمليك ماله لولده، هرباً من أداء دين.

---

(١) نبَّه القرافي في «فروقه» إلى معناه. ر: الفروق: ٢/ ٣٣.

(٢) ناشئة عما فيه من إعانة على المعصية والحرام - وهذا حرام بلا خلاف-.

(٣) أهمها قيدان: التحقق من الحاجة- وأما توفير الكماليات المادية فلا يصلح مُسَوِّغاً شرعياً لارتكاب المحظور ولو لغيره-، وعدم توفُّر البديل الأنسب - مع السعي الدائب إلى تحصيله-.

۞ إسقاط ما انعقد سبب وجوبه كما في محاولات التهرب من وجوب الشفعة.

وليس من هذا الباب في شيء أن يحتال على التوصل إلى الحق، أو على دفع الظلم، أو رفعه - بعد وقوعه -، أو بمقابلته بمثله، وهذه الأخيرة في المال خاصة وذلك باستخدام واسطة مباحة لم توضع مُوصِلة إلى ذلك بالأصل، أو وُضِعت ولكن لا يَفْطَنُ إليها إلا القليل.

وضابط ما بين القسمين مخالفة مقاصد الشريعة في الأول مثل حيل المنافقين والمرائين، وموافقته لها في الثاني كالنطق بكلمة الكفر حين الإكراه عليها بقصد إحراز النفس من غير اعتقاد بمقتضاها -كما مر-.

٩-٥- يأخذ الإسلام بمبدأ (سد الذرائع)[١] ويحسم بالمنع جميع الوسائل[٢] المؤدية إلى ممنوع شرعي ولو كانت من حيث الأصل جائزة أو مطلوبة فاللهو المباح يُكره إذا أفضى إلى مكروه، ويَحْرُم إذا أدى إلى تضييع فرض، وحتى الصلاة - التي هي خير موضوع - فإن إطالتها - وإن كانت من حيث الأصل مرغوباً فيها - تُكره إذا استمرت حتى يخرج وقتها، وتحرم - في صلاة الجماعة - إذا أدت إلى إحراج المقتدين حتى يهمُّوا بتركها.

٩-٦- لا عبرة للنادر من صور إفضاء الوسيلة إلى نتيجة ما، فزراعة الجراثيم في معامل الأدوية جائزة وإن أدت على سبيل الندرة إلى انتشارها خارجها وذلك لغلبة السلامة فيها، ولأن في المنع منها حرجاً كبيراً في طريق الصناعة الدوائية أو البحث العلمي.

وإنما الحكم للإفضاء إذا كان مقطوعاً به أو كثيراً غالباً كبيع السلاح أيام الفتنة، ورجَّح عدد من الفقهاء إلحاق الكثرة وإن كانت غير غالبة بالغالبة فأوجبوا مثلاً التسجيل الرسمي لعقود الزواج وبيوع العقارات في الدوائر المختصة بذلك في أيامنا هذه التي ضَعُف فيها الوازع الديني والأخلاقي[٣].

٩-٧- حينما يستلزم المطلوب ممنوعاً أو العكس لابد لاعتماد الحكم من إجراء موازنة وترجيح والعبرة لذي الدرجة الأعلى، فيُدرأ الحرام وإن فوّت مندوباً، ويُقَدَّم الواجب ولو على حساب المكروه.

---

(١) وهو أصل صحيح معتبر في الشرع؛ ثابتٌ بالنقل بعموم يفيد القطع باستقراء النصوص، ومظاهر اعتباره تربو على العدِّ. ومُؤيَّد بالعقل - باعتبار أن منع وسائل المطلوب وإجازة وسائل الممنوع تناقض لا يقبله العقل- وفحواه - في معناه العام -: فتح أبواب الخير، وسد أبواب الشر؛ ولذا عمل به في الاجتهاد من لدن الصحابة الكرام، وأخذ به الأئمة المجتهدون ومن سار على دربهم، وهو في معناه الخاص على النقيض من الحيل المحرمة وغير الشرعية، انظر تفاصيل هذا الكلام وحُجِّيَّته - على نحوٍ وافٍ - في القسم الثاني من رسالة سد الذرائع لأستاذنا الشيخ هشام البرهاني حفظه الله.

(٢) لا فرق بين تحريم الوسائل و سد الذرائع - خلافاً لمن قال به من الشافعية - لأن الذريعة هي الوسيلة - المرجع السابق: ٥٣و ٩٥، وسواء قيَّدْناها بالاتخاذ أم لا، فلا أثر لذلك في الحكم عليها، وسدها منعها بتحريمها؛ إلا أن ذلك أقسام فمنه:

۞ معتبر بالإجماع: وذلك حين تستلزم الوسيلة المتوسل إليه بصفة قطعية كإلقاء السم الزعاف في طعام معد للناس.

۞ ملغى بالإجماع: وهو حين لا تفضي الوسيلة إلى المتوسل إليه إلا نادراً، وبطريق غير مباشر غالباً كحفر بئر في الصحراء.

۞ مختلف فيه: حين يكون الإفضاء غالباً أو كثيراً - والاختلاف في هذا القسم لا يعود إلى المبدأ - في رأيي- لأنه متفق عليه كما أسلفت - في الهامش السابق- وإنما هو كامن في ضوابطه، فمن بين مشدِّد كالشافعية باشتراط قطعية الإفضاء أو مخفِّف كالمالكية بعدم اشتراطه وما عدا ذلك فهو خلاف لفظي.

(٣) فترى كثيرين ينكرون ما أبرموه من عقود ميلاً إلى ما بدا لهم من مصلحة في فسخها أو نقضها. فتسد عليهم دوائر التسجيل هذا الباب وتؤمن للناس حاجتهم في توثيق عقودهم وتخليصهم من النزاع فيها. وأرى في أول من استخدم هذه الدوائر وأمثالها مما يحقق خدمة عامة أنه ينشمل في حديث المصطفى ﷺ: «من سن سنة حسنة فله أجرها، وأجر من عمل بها»- يعني من بعده-(را: تخريج الحديث في: ٣٧٢). فكم له من جزيل الثواب بشرط ألا يكون استخدامه لها تقليداً لكافر ولمجرد التقليد.

وأما إذا كانت درجة الطلب تعادل على جهة المقابلة درجة المنع (كالمندوب يوازي المكروه، أو الواجب يقابل الحرام) فينظر إلى أمور أكثر تفصيلاً أهمها:

۞ وضع الفاعل وهل هو محل قدوة؟ وظهور قصده أو خفاؤه، والجهر بالفعل أو الإسرار به.

۞ عموم أو خصوص مفسدة المآل.

۞ قطعية أو ظنية أو ندرة درجة الإفضاء.

۞ انتماء النتيجة إلى حقل الكماليات أو الحاجيات أو الضروريات.

فمن رأى طفلاً أو ضريراً مشرفاً على التردي وجب عليه إنقاذه - عيناً إذا تعين- ولو أدى إلى قطع صلاته المفروضة لأنه إذا فات أداء الصلاة يمكن قضاؤها بينما إذا هلكت النفس لا يمكن تعويضها.

ومن استوفى شرائط لزوم الحج بما فيها المال الكافي إلا أنه يخشى على نفسه الزنى إن لم يتزوج فالمعتمد الراجح من أقوال الفقهاء أنه يحصِّن نفسه بالزواج ويؤجل واجب الحج ولا إثم عليه وإن لم يتيسر له مال يكفيه للحج في مستقبل حياته.

ومن أمثلة العكس- أي أن يؤدي الممنوع إلى واجب- بذل مال على سبيل الرشوة لفاسق ظالم كيلا يفجر بامرأة- ولو أجنبية- أو لدفع قتلٍ عن نفسه أو غيره، ومنها جواز كشف العورة أو النظر إليها إذا تعين طريقاً للمداواة وشبهها وإلا بقي على أصل التحريم.

إذا لم تُفْضِ تلك القواعد كلها إلى حكم شرعي نهائي لمسألة، فيتعين عليه اللجوء إلى قانون الترجيح.

١٠ - قانون الترجيح:

أنوِّه من جديد بضرورة النظرة التكاملية - ومقتضاها الجمع بين الأدلة - قبل تطبيق قانون الترجيح، واعتبار الأولويات المتفرع بدوره عن مضمون الفقرة الأولى (المقياس الرئيس في التقديم والتأخير الحكم الشرعي واعتباراته).

وعلى الرغم من التشعب الكبير في هذا القانون مما كان مثار خلاف بين الفقهاء في بعض جوانبه- مما انعكس على اختلافهم في بعض الفروع الفقهية- إلا أنني سأحاول لملمة الموضوع واستعراض المعالم الرئيسة لهذا القانون المهم، والتي تُعَدُّ - أو تكاد- محط اتفاق بين الفقهاء.

١٠-١- يُقدَّم الأقوى في الطلب الشرعي على الأدنى؛ فالواجب يقدم على المندوب، والحرام أولى بالدفع من المكروه، ويُقدَّم كل هؤلاء فعلاً - في جانب الطلب- أو كفّاً -في جانب النهي- على المباح. وهكذا تتكون قاعدة مفادها أن: الأصول والفرائض هي من حيث التقديم أولى، ومن حيث الثواب أعلى من الفروع والنوافل.

١٠-٢- إذا تعارض أمران ولكل منهما حكم شرعي من الدرجة نفسها (كلاهما واجب أو أحدهما واجب مثلاً والآخر حرام) قُدِّم الأمر المشروع لذاته على الأمر المشروع لغيره لأن المقاصد أولى بالاعتبار من الوسائل[1].

---

(١) وفي هذا المعنى يقول حجة الله الدهلوي في كتابه «حجة الله البالغة»: ١/ ٢١٦: العمل الأصلي الذي هو داخل في حقيقة الشيء، أو لازمه الذي لا يعتد به بدونه؛ بالنظر إلى أصل الغرض منه كالدعاء وفعل الانحناء الدال على التعظيم، والتنبه لخلتي الطهارة والخشوع .. ..هذا القسم من شأنه ألا يُترك في المكره والمنشط سواء. إذ لا يتحقق من العمل شيء عند تركه. أما التكميلي الذي إنما شرع لكونه واجباً لمعنى آخر محتاجاً إلى التوقيت، ولا وقت له أحسن من هذه الطاعة أو لأنه آلة صالحة لأداء أصل الفرض كاملاً وافراً... هذا القسم من شأنه أن يُرخَّص فيه عند المكاره. وعلى هذا الأصل ينبغي أن
=

١٠-٣- فإن استويا من هذه الحيثية- أو لم يتبين لنا اختلافهما فيها - قدمنا ما تعلق منهما برتبة الضروريات على غيره أو الحاجيات على الكماليات، ونظير ذلك درءاً في الحرام أيضاً فيمتنع الصدق مثلاً- الذي هو واجب كمالي أصلاً- إذا أدى إلى كشف أسرار المسلمين لأعدائهم المفضية إلى استئصالهم أو إلحاق الأذى بهم- الضروري أو شبهه-.

١٠-٤- فإذا اتفقا من هذه الحيثية أيضاً بأن يتزاحم واجب ضروري مع واجب ضروري مثلاً فننظر إلى جهة المصلحة الكلية التي ينتميان إليها فإن تعلق كل منهما بمصلحة كلية مختلفة قدمنا العليا منهما على الدنيا فيقدم ما تعلق بالدين على ما تعلق بالنفس مثلاً، وما تعلق بهذه الأخيرة على غيره من نسل أو عقل أو مال على ما هو مشهور في ترتيب المصالح.

١٠-٥- وإذا كان تعلقهما بمصلحة كلية واحدة (كالدين أو النفس...) وازنّا في التقديم والتأخير على أساس درجة شمول هذه المصلحة من جهة فتقدم المصلحة العامة على الخاصة لأنه«يتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام»[١]، وعلى أساس درجة تحققها أو تيقنها من جهة أخرى فتقدم القطعية على الظنية وبصورة عامة يقدَّم الأكثر مصلحة والأهم على الأدنى[٢]. ونظير ذلك في درء المفاسد.

١٠-٦- قد تخرج بعض الأمور عن أحكامها الشرعية الأصلية فتأخذ حينذاك حكم ما خرجت إليه. وأكثر ما يكون هذا في المباح كالأكل مثلاً، كثيراً ما يصبح ضرورياً أو حاجياً فإن تجاذبته -مع ذلك- عوارض من المفاسد (واقعة أو متوقعة) مضادة لأصله (الإباحة) كان تحصيله أولى من تركه - على الرغم مما اعترضه - لأن الضرورات تبيح المحظورات والحاجة الماسة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة[٣].

١٠-٧- إذا تعارضت الأدلة المتكافئة - في ظن المجتهد- يؤخذ بالتخيير أو التوقف أو يلجأ إلى الاحتياط، ورجح كثيرون - في هذا الأخير- جانب الترك (أي اجتناب المحرم أو المكروه على حساب الواجب أو المندوب).

علماً أن التعارض السابق لا يتحقق إلا بعد استفراغ الوسع واستنفاد جميع طرق الترجيح - على كثرتها- وعدم العثور على أي مرجح فيها بما فيها اعتبار جميع الأولويات.

١١ - اعتبار الأولويات:

مما يفيد كثيراً في الترجيح اعتبار الأولويات[٤]؛ وهي مما يجب على الفقيه أن يلتزمها في إصداره للأحكام أو تنزيل

تخرج الرخصة في ترك استقبال القبلة إلى التحري في الظلمة... وترك ستر العورة لمن لا يجد ثوباً، وترك الوضوء إلى التيمم لمن لا يجد ماء، وترك الفاتحة إلى ذكر من الأذكار لمن لا يقدر عليها، وترك القيام إلى القعود أو الاضطجاع لمن لا يستطيعه، وترك الركوع والسجود إلى الانحناء لمن لا يستطيعهما.

(١) قاعدة فقهية شهيرة- انظر شرحها وضابطها في المدخل الفقهي لأستاذنا الدكتور أحمد الحجي الكردي: ٧٠- ومموردها حين لا يمكن الجمع. وعلى أن يُعوَّض المتضرر بالعدل. ومن هنا ندرك حكم التأميم والأصل فيه التحريم.

(٢) ر: م.س: ص.ن. وكثيراً ما تقف مهمة الفقيه عند هذا الحد حيث يقوم المختصون والخبراء في شتى المجالات وخاصة بالمجالات المتعلقة بالمصلحتين المتعارضتين بتقويم كلٍّ من المصلحتين وتعيين الكبرى منهما والأهم، بغية تقديمها إلا أن يكون الفقيه من أهل الاختصاص أيضاً فيشارك نظراءه في عملية التقويم، وهذا مما لا ينبغي أن يترك لأمزجة الناس وخياراتهم بل هو واجب عليهم وخاصة فيما يتعلق بمصالح الأمة تطبيقاً لقوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨]، وتفيده قواعد شرعية كثيرة. ولكن يقع على عاتق الحاكم المسلم مسؤولية تنظيمه، فإن قصّر فيه وجب تذكيره فإن أهمل يبقى الوجوب الكفائي في عنق الأمة جميعاً وخاصة أهل الحل والعقد - أو رؤساء جميع الفعاليات في عرفنا المعاصر- حتى تجد آلية لتنفيذه.

(٣) الموافقات للشاطبي: ١/ ١٨١ بتصرف يسير. والقواعد المعلّل بها من القواعد الفقهية الشهيرة. ر: الأشباه والنظائر لابن نجيم: ٩٤ و١٠٠.

(٤) راجع للتوسع البحث الهام بعنوان: «فقه الأولويات» من إعداد الباحث محمد الوكيلي.

الوقائع عليها، وفيما يلي خلاصة مُكثَّفة لعدد آخر من القواعد والضوابط الشرعية والفقهية التي تساعده في ذلك:

١١-١- المتعدي- بالنفع والأثر كماً وكيفاً- أولى من القاصر فالقربات الاجتماعية أولى من القربات الفردية، وصاحب الحاجة أولى ممن لا حاجة به، والإحسان إلى الأبرار أولى من الإحسان إلى الفجار، والدفع عن الإنسان أولى من الدفع عن الحيوان.

١١-٢- الفوري أو ما يخشى فواته أولى بالتقديم من المتراخي أو ما لا يُخشى فواته؛ فيقدم الواجب المضيق مثلاً على الواجب المطلق (الموسع) وقضاؤهما أولى من الاشتغال بالنوافل. وبصورة عامة الأخص أولى بالتقديم من الأعم، وصاحب الوقت المختص (واجب الوقت) أولى بالتقديم من غير المختص.

١١-٣- ما ليس له بدل أولى بالتقديم مما له بدل.

١١-٤- حفظ الموجود أولى من تحصيل المفقود(١).

ملاحظة مُهِمَّة:

لئن كان إطلاق بعض تلك العمومات صحيحاً، فإن بعضها الآخر صحيح على جهة المقاربة، وكلّما أوغلنا في العموم ابتعدنا عن الضبط والإطلاق، وحتى القواعد الفقهية السابقة فمعظمها أغلبي، دون أن يؤثر ذلك في كلّيّتها: فمثلاً:

- لا يستقيم تقديم حق الله بإطلاق على حق العبد ولا العكس، وإنما ينظر إلى الأقوى حسب القواعد السابقة، وفي كل حالة على حِدَهْ، فإن لم تُسعفنا قدَّمنا حق العبد لأن حق الله مبني على المسامحة وحق العبد مبني على المشاحة، ومن هنا أجيزت الرخص الشرعية إلا إذا كان المعني بحق الله مصلحة العامة فحينذاك تُقدَّم على حق العبد الذي يبقى مصلحة خاصة.

- وكذلك لا يستقيم تقديم فروض العين بإطلاق على فروض الكفاية ولا العكس لتساويهما من حيث درجة الطلب (كلاهما فرض) ولتحول الواجبات الكفائية إلى عينية في الغالب (حين يتعيَّن صاحبه أو يُعيَّن) وبالتالي تخرج هذه الحالة عن افتراض المسألة، ويخضع تزاحمها لما سبق ذكره من مبادئ وقوانين وضوابط وقواعد. وعلى رأسها مراعاة المقاصد.

نتيجة نهائية:

ونخلص في ختام هذا المبحث العظيم إلى نتيجة مفادها أن حكماً ما سواء كان اجتهادياً أم لم يكن لا يجوز أن يناقض مقاصد الشريعة بل لا بد أن يكون منطوياً تحت واحد منها على الأقل، بل هادفاً لتحقيقها سواء بطريق مباشر أم غير مباشر؛ وهذا متفرع بداهة عما ذكرته في مطلع البحث من اعتبار الأحكام الفرعية الجزئية المتعلقة بجميع أفعال المكلفين وأحوالهم هي الوسائل الموضوعة من قبل الشريعة ذاتها لتحقيق مقاصدها. وأي ذهاب إلى نتيجة مغايرة إن هو إلا محض تناقض. ومن هنا تعد **المقاصد العامة للشريعة محددات ملزمة يجب مراعاتها في أي حكم شرعي.**

وينجم عن هذه النتيجة ما لا ينبغي أن يغيب عن عالم وهو ما ذكره كثير من الأصوليين وعلى رأسهم الشاطبي من أن: **معرفة المقاصد شرط ضروري للاجتهاد الصحيح أو لصحة الاجتهاد.**

(١) ر: قواعد الأحكام للعز: ١/ ٦٩.

المبحث الثالث

العلاقة بين مقاصد الشريعة وخصائصها

المطلب الأول: خصائص الشريعة الإسلامية:

للشريعة الإسلامية خصائص متعددة ومزايا كثيرة جعلتها تتبوأ عرش الشرائع والقوانين. والحديث عن هذه الخصائص كان موضع دراسات متعددة مستقلة[1]، ولذا سأختصر الحديث عنها بقدر الحاجة:

١ - الخاصة الأولى: المصدر الرباني:

يمكن إرجاع جميع خصائص الشريعة الإسلامية ومزاياها عموماً إلى هذه الخاصَّة الأم. وهي تعني أن مصدرها هو الله سبحانه وتعالى فهي وحيه إلى رسوله محمد ﷺ سواء باللفظ والمعنى - وهو القرآن الكريم- أو بالمعنى دون اللفظ - وهو السنة الشريفة -[2].

وقد أحاط بهذه الخاصَّة مزايا كبرى جعلت منها خاصَّة فريدة، وهي:

١-١- الحفظ والوثوق:

وقد تكفل الله سبحانه به كما قال: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]. بينما تولى حفظ سائر الكتب السماوية الأخرى سدنتها؛ فآل أمرها إلى افتقاد توثيقها. كما اقتضى حفظ هذا البيان - القرآن العظيم - حفظ مُبَيِّنه وهو السنة الشريفة. وقد أيَّد التاريخ والواقع هذا كله، والاستدلال عليه قد يخرج عن اختصاص هذه الرسالة.

١-٢- الصحة والكمال:

وهذه ميزة مترتبة بالبداهة عن صدور شريعة هذا الدين عن الله عز وجل الذي له الكمال المطلق. ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣] ولذا سلِمت الشريعة الإسلامية - في مقطوع أصْلَيها- من جميع أشكال التناقض والاختلاف والتطرف ،واتسمت أخبارها بالصحة، وإنشاءاتها بالكمال، ومواضيعها بالتكامل (عقيدة- عبادة- أخلاق- تعاليم في سائر أنواع المعاملات - نظم التشريع) بخلاف الشرائع والقوانين الوضعية التي يصوغها الإنسان الذي لا ينفك عن معاني النقص والسهو والخطأ والنسيان عموماً بل والهوى والجهل والتحيز والجور أيضاً بقصد أو بغير قصد مما ينعكس على التشريع والتقنين ضرورة، وهذا من أعظم الأسباب المباشرة لما يعج به العالم من ظلم وفساد، وإليه الإشارة في قوله تعالى: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ﴾ [الروم: ٤١].

---

(١) مثل: خصائص التصور الإسلامي لسيد قطب- خصائص الفكر الإسلامي للدكتور عبد اللطيف فرفور- الخصائص العامة للإسلام للدكتور يوسف القرضاوي - حجة الله البالغة لشاه ولي الله الدهلوي - معالم الشريعة الإسلامية للدكتور صبحي الصالح - الإسلام مقاصده وخصائصه للدكتور محمد عقلة - الرسالة الخالدة لعبد الرحمن عزام - حقائق الإسلام وأباطيل خصومه لعباس محمود العقاد؛ وسواها كثير أيضاً.

(٢) والاستدلال على ذلك خارج عن موضوع الرسالة واختصاصها وداخل في اختصاص «العقيدة» و«علم الكلام أو التوحيد» وقد كتب فيه كثيرون قديماً وحديثاً. وستأتي بعض الإشارة إلى عدد منها في فصل «الدين» من الباب الثاني. ر: التأصيل العقلي للشرع: ١٤٦و- ١٤٨و.

١-٣- ختام الشرائع السماوية:

من المُسَلَّمات في الإسلام وعند المسلمين أن من صفات النبي ﷺ أنه خاتم النبيين وآخر المرسلين- كما نصّ القرآن وبشَّرت بذلك الكتب السماوية السابقة-. وقد أيَّد الواقع ذلك وختم على تصديقه القرون المتتالية. وهذا يعني أن شريعته هي النسخة المعدَّلة الأخيرة لوحي السماء الناسخة لما قبلها غير القابلة للنسخ مما بعدها، وهذا معنى ما ورد في صفة القرآن أنه مهيمن على غيره من الكتب السماوية سواء من حيث التصديق لما فيها من حق، أو التبيين- ولو عن طريق النسخ- لما فيها من أحكام وتشريع.

١-٤- إعجاز أصلها:

أي القرآن بمعنى عدم قدرة البشر على الإتيان بمثله شكلاً ومضموناً وأثراً مع التحدي القائم إلى قيام الساعة- وهذا ينسجم تماماً مع كونه منزلاً من الله تعالى. وقد تكفلت كتب العقيدة وعلم التوحيد والكلام وعلوم القرآن، وكتب متخصصة مستقلة أخرى بالبرهنة على ذلك [(١)] وصدَّق الواقع ذلك كله -وبينت هذه الكتب أن وجوه إعجازه عديدة تتناول الشكل (الصياغة والأسلوب) والمضمون (القيم والأحكام والأخبار) والأثر (في الأفراد والمجتمعات والدنيا بأسرها).

١-٥- خلود الشريعة:

وهذا مقتضى كونها خاتمة الشرائع الإلهية مما يجعلها لا تقبل نسخاً ولا تبديلاً ولا تعديلاً وقد بنى الشاطبي على هذه الخاصية للشريعة «قصدها بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية وذلك على وجه لا يختل لها به نظام، لا بحسب الكل ولا بحسب الجزء، وسواء في ذلك ما كان من قبيل الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات» ولذا: «لا بد أن يكون وضعها على ذلك الوجه أبدياً وكلياً وعاماً في جميع أنواع التكليف والمكلفين وجميع الأحوال وكذلك وجدنا الأمر فيها. والحمد لله»[(٢)].

١-٦- تفرد الشريعة :

يقتضي ما سبق وخاصة إعجاز القرآن امتياز شريعته بانطباق الدليل مع المدلول، ومن ثَمَّ الارتقاء- إن لم يكن الاستغناء- عن المعجزات المادية الخارجية المؤقتة التي كانت ترافق الأنبياء السابقين والتي تستدعي الخضوع والاستسلام - شبه القسري- من المؤمنين المشاهدين لها فيندفعون إلى تطبيق شرائع السماء دون

---

(١) راجع: إعجاز القرآن للباقلاني، وللرافعي، معجزة القرآن الكريم للشيخ محمد أبو زهرة، وللشيخ محمد متولي الشعراوي، بينات المعجزة الخالدة لحسن ضياء الدين عتر، من روائع القرآن للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي وغيرها كثير.

(٢) الموافقات: ٢/ ٣٧، وكأني بالشاطبي يستبطن إشكالاً مفاده أن هذا من خصائص القضايا العقلية فيجيب عليه في موضع آخر بقوله: «هذا. وإن كانت [أي الشريعة] وضعية لا عقلية، فالوضعيات قد تجاري العقليات في إفادة العلم القطعي، وعلم الشريعة من جملتها إذ العلم بها مستفاد من الاستقراء العام الناظم لأشتات أفرادها، حتى تصير في العقل مجموعة في كليات مطردة عامة ثابتة، غير زائلة ولا متبدلة، وحاكمة غير محكوم عليها، وهذه خواص الكليات أيضاً العقلية، وأيضاً فإن الكليات العقلية مقتبسة من الوجود، وهو أمر وضعي لا عقلي فاستوت مع الكليات الشرعية بهذا الاعتبار، وارتفع الفرق بينهما» -المرجع السابق: ١/ ٧٧-، ومن نفيس الشاطبي، تأكيده على هذه الصفة بما تمتاز به من خصائص. هي:

١- العموم والاطراد ، حتى وإن فرض في نصوصها أو معقولها خصوص ما -ظاهراً- فهو راجع إلى عموم – حقيقة -.

٢- الثبوت من غير زوال ولا تبدل.

٣- الحاكمية بحكمها على العمل ولا تجد في العمل أبداً ما هو حاكم على الشريعة.- م.س: ٧٨-٧٩ (باختصار)-.

الوصول بالضرورة إلى الاطمئنان العقلي والقلبي للإنسان النابع من تفكير معمق وتبصر محقق بمضمون الدعوة - وهذا ما يفسر لنا سرعة النكوص والتحول عنها، مما يستدعي إرسال أنبياء ومرشدين جدد، بينما كان قدر الله لمحمد ﷺ ورسالته أن يكونا أعظم محطة تحوُّل في حياة الإنسان بالانتقال من الجَوَلان حول عالم الحس إلى الجَوَلان حول عالم العقل[1] والوصول به إلى مرحلة الرشد والرشاد التي رشَّحته إليها السماء- ثقة بمقدرته وفطرته- بعد أن زودته بوسيلة العقل الكاشف لآيات الله في كتابه المقروء (القرآن) وكتابه المنظور (الكون).

١ -٧- سمو المقاصد والأهداف:

إذ تتمثل الغاية العليا بمرضاة الله وحده الذي له الأسماء الحسنى والصفات العلى فهو وحده الحق المطلق ذو الجلال والإكرام، الذي لا يأمر إلا بالحق، ولا يدعو إلا إلى الخير. قال تعالى: ﴿إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاء ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٩٠]، وبهذه الأوامر والنواهي والمقاصد والأهداف يصبح لحياة الإنسان قيمة ومعنى، ويدرك غاية الوجود الصحيحة، وتتوجه جميع أعماله على نطاق الفرد والمجموع نحو مركز جذب واحد، فيحصل التوافق والانسجام في شخصية الفرد، والتجانس والتماسك في بنية المجتمع، ويتحرر الإنسان من العبودية لغير الله داخلياً (بالتحكم بالأهواء والشهوات) وخارجياً (بعدم الخضوع لمثله) فيسمو العدل، وتعلو كلمة السواء، وتلتئم الجماعة الإنسانية، وتتحد في تحقيق الأماني والطموحات الدنيوية من خلال أعباء الخلافة في الأرض التي تتطلب من الإنسان أن يستنفر كامل طاقاته الروحية والعقلية والجسمية باتجاه إيجابي (جلباً للمصالح ودرءاً للمفاسد) في البيئة العامة والمحيط الكوني المسخر له أصلاً من قبل الخالق العظيم.

١ -٨- الصبغة الدينية للأحكام:

وذلك باستخدام صيغة التحليل والتحريم في الحكم على أفعال الإنسان ومقاصده فحين يكون ظاهر هذه مطابقاً لباطنها فلا إشكال في اتحاد حكمها، وأما إذا كان الباطن مخالفاً للظاهر فالعبرة من الناحية الدينية لحقيقتها وبحسب نية صاحبها فيحكم عليها بالحل أو الحرمة بحسب ذلك، وبغض النظر عن استيفاء مثل هذه الأفعال لشروط صحتها الظاهرية أو عند القضاء[2]. ويشبه هذا إلى حد كبير تعدد الحكم على الأشياء حسب مصطلحي الفتوى والتقوى.

---

(١) بل لقد تمكن جيل الصحابة الأول- من المهاجرين والأنصار ومن سار على دربهم بإحسان- من الارتفاع إلى عالم آخر أرحب وأعظم فانطلقوا بشوق عجيب مُحَلِّقين في عالم الروح وإشراقاتها وتجلياتها؛ وهذا سر تلك التضحيات الجسام، والأعمال الخالدات، التي حققوها واستحقوا بها أن يكونوا خير أمة أخرجت للناس، لما غيروا الدنيا وأنجزوا فيها نهضة وحضارة لم تنعم بمثلها من قبل ولا من بعد.- راجع مقدمة ابن خلدون وشروط النهضة لمالك بن نبي للتعرف على قانون الحضارة صعوداً وهبوطاً. وسيأتي بسطه في مقامه: ر: ٣٦٥و-.

(٢) فالشريعة لا تغير حقائق الأشياء، ولا حكمها، وإن أجازت الحكم بالظاهر في هذه الحياة الدنيا نظراً للضرورة والحاجة المتمثلة باستقرار الأمور، وجريان الأحكام على أسس مضبوطة؛ وذلك عندما يكون الباطن أمراً خفياً يعجز الإنسان عن إدراكه، أو إثباته في وقته المناسب [ولكن إذا ظهر الباطن ظهوراً كافياً وتكشفت حقيقته فالعبرة به لا بالظاهر- ر: «أصول الدعوة» للدكتور عبد الكريم زيدان: ٥٦-] . وبمعنى آخر إن حكم الحاكم أو القاضي على الفعل بحسب الظاهر المخالف للباطن لا يُحِلُّ هذا الفعل إن كان حراماً، ولا يُحَرِّمُه إن كان حلالاً في حقيقته وباطنه. وفي هذا صيانة لكثير من الحقوق وخاصة غير القابلة للإثبات، ويُوفِّر على القضاء كثيراً من الدعاوى الزائفة حينما ينتشر الوازع الديني ويقوى.

١-٩- شمول الجزاء وحتميته:

الأصل في أجزية الإسلام ثواباً أو عقاباً أنها في الآخرة المحتومة الوقوع، وتتعلق هذه الأجزية بجميع الأفعال - وغير الأفعال من أمور العقائد والأخلاق والنيات- حيث لا يقدر أحد على الفرار أو الهروب ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِن سُوَءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا وَيُحَذِّرُكُمُ اللهُ نَفْسَهُ وَاللهُ رَؤُوفُ بِالْعِبَادِ﴾ [آل عمران: ٣٠] ولا مطمع لأحد من المشركين ولا المتكبرين الطغاة في أي عفو أو غفران[١] - إن ماتوا قبل توبتهم وإصلاحهم- ﴿ إِنَّ اللهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاء وَمَن يُشْرِكْ بِاللهِ فَقَدِ افْتَرَى إِثْمًا عَظِيمًا ﴾ [النساء: ٤٨]، ﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُواْ بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُواْ عَنْهَا لاَ تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاء وَلاَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ﴾[الأعراف: ٤٠].

وذلك إلى جانب الأجزية الدنيوية التي أقرتها الشريعة[٢] في نصوصها أو اجتهادات علمائها وحكامها.

أهم آثار هذه الخاصّية:

١- لا خيار للمسلم في قبول أحكام الإسلام والعمل بمقتضى شرعته.

٢- الهيبة والاحترام لقانون الإسلام من قبل جميع المؤمنين مهما كانت وضعياتهم ومنازلهم وبغض النظر عن المؤيدات الجزائية من قبل السلطان.

٣- الفاعلية والإيجابية في التطبيق.

٤- تجاوز الصورة والمظهر والاقتراب من الحقيقة والجوهر في إطلاق الأحكام (على الأشخاص والأحداث والأشياء).

الخاصّة الثانية: الوجهة الإنسانية العالمية:

الإسلام دين الله الذي ارتضاه للعالمين تكريماً لإنسانيتهم، وتمكيناً لخلافتهم، وحماية لوحدتهم، وتأميناً لضروراتهم، ووفاء بحاجاتهم، وتيسيراً وتحسيناً وتطويراً لمجمل حياتهم، برعاية جميع شؤونهم، وبالحل الأسلم لكل مشكلاتهم[٣]،

---

(١) ولا عبرة بما تسرَّب للعقل الإسلامي- عند كثيرين- من جواز التنكيل بالأنبياء والصديقين والشهداء والصالحين، وتخليدهم في نار الجحيم، والتكريم للفجرة المشركين والطغاة المتكبرين، وإثابتهم في دار النعيم- بحجة طلاقة المشيئة الإلهية-. فقطعيات الشريعة ناصَّة على خلافه، فضلاً عن إنكار بدائه العقول له، وتأبى أن ينتمي في شيءٍ إلى حسن الظن بالله وحكمته وعدله. - ولذا يتوجب تنظيف هذا العقل من مثل هذه الرواسب حتى تعود إليه فعاليته-، كما يتوجب تنظيف العقل الديني غير المسلم من ارتكاب- أو تشجيع ارتكاب- أفظع الجرائم بحق الإنسانية وبدم بارد بحجة أن الإيمان وحده، أو مع طقوس شكلية، أو بمجرد نسبة إلى دين أيِّ دين؛ يكفي للنجاة و الحياة في الآخرة. وصدق الله العظيم: ﴿لَّيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلا أَمَانِيِّ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً يُجْزَ بِهِ وَلا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللهَّ وَلِيّاً وَلا نَصِيراً﴾ [النساء: ١٢٣].

(٢) في التشريعات والقوانين الوضعية نظير ومقابل لكثير من هذه الأجزية الدنيوية؛ ولكن حتى في هذا المجال نجد الشريعة أكثر شمولاً فتجزي على ما لا يهتم به القانون الوضعي من العبادات والأخلاق مثلاً، كما أنها أكثر حرصاً على تحقيق العدل، والمصلحة العامة الفعلية. وأما في جانب الأجزية الأخروية؛ فهنا تتميز بل تتفوق الشريعة الإسلامية على جميع الشرائع والقوانين الوضعية التي لا تطال كثيراً من الناس سواء أكانوا من المتنفذين أم من الهاربين، كما لا تملك أي إمكانية للمحاسبة بعد الموت. بينما تندفع النفوس المؤمنة إلى تطبيق القانون الإسلامي وعدم مخالفته إما بسائق الاحترام له والحياء من الله تعالى، وإما بدافع الحصول على ثوابه الدنيوي والأخروي. وإما بوازع الخوف من العقاب العاجل أو الآجل ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ [الزلزلة: ٧-٨].

(٣) بتصرف واختزال لكتاب «الدعوة الإسلامية دعوة عالمية» للأستاذ محمد الراوي وهو ينوف عن الخمس مئة صفحة من القطع الكبير والخط الصغير؛ فليراجعه من أراد التفصيل، وهناك كتب كثيرة في الموضوع لعل من أشهرها كتاب عباس
=

وعلى رأسها الأمن الحقيقي بـ ﴿لَا إِكْرَاهَ﴾[1]، والسلام الشامل بـ ﴿لَا عُدْوَانَ﴾[2]. ذلك أن مشكلة العالم الكبرى قبل أن تكون اقتصادية أو فكرية، نفسية أو اجتماعية، دولية أو بيئية، هي مشكلة الإنسان بكل ما في هذه الكلمة من معنى. وهنا لا يوجد منافس للإسلام في حل هذه المشكلة[3]، ولا يوجد له نظير في تكوين مضمون الإنسان في شكل الإنسان وتعميقه فيه. فالمسلم هو ذاك الإنسان الرباني ذو الفعالية الفائقة والصلاحية الخارقة[4]،الذي لا ينحصر في سدود الأوطان ولكن لا يتجاوز حدود الإيمان. ورحم الله إقبال إذ يقول: «إن العالم تراث للمؤمن المجاهد لا يشاركه فيه أحد، ولا أعد مؤمناً كاملاً من لا يعتقد أن العالم خلق له»[5] ليوفر لهذا العالم ما يسعده ويجنبه ما يشقيه.

ومن هذا كله كان من أعظم خصائص هذا الدين أنه دعوة إنسانية عالمية[6] ألغت العصبية للدم، والتمايز باللون، والتفرق بالعرق، وأعادت العوامل الجغرافية والتاريخية التي كانت مثار تناكر وتنازع -عبر الدهور- إلى ما وجدت له بالأصل من عوامل تعارف وتعاون. ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: ١٣]، ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِّ

محمود العقاد «الإسلام دعوة عالمية». وهو من أوائل من استعمل مصطلح «النظام العالمي الجديد» -حسب اطلاعي-. وبيّن أن الإسلام هو المرشح الوحيد والصحيح له- انظر: ١٠٥ وما بعد-.

(١) جزء من الآية القرآنية الشهيرة: ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: من الآية٢٥٦] وأشير في سياقها -أعلاه- إلى قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ [الأنعام: ٨٢] ومن المعلوم أن شرط الإيمان: لا إكْرَاهَ، وراجع كتاب في سعادة الإنسان وتقدم المجتمعات: مدخل إلى نظرية الأمن والإيمان لمؤلفه المهندس عبد الوهاب المصري الذي بحث أوضاع العصر والعالم؛ راصداً ما أفرزته وقررته المؤسسات الدولية العالمية والإقليمية، فيما يتعلق بالأمن والتنمية والتربية والتثقيف والتقنية، ومحدداً مشكلة الشمال بالقلق، ومشكلة الجنوب بالحرمان، ويأتي دور الإيمان لحل مشكلتي الشمال والجنوب معاً- من تقديم الكتاب لأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي: ١٣-.

(٢) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿فَإِنِ انْتَهَوْا فَلا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٩٣] ومعنى الآية: فإن انتهى الظالمون عن عدوانهم فلا عدوان، والاستثناء الوارد فيها من قبيل الاستثناء المفرغ لأنه من باب المشاكلة إذ أن مجابهة عدوان الظالمين ليست عدواناً، ومثله قوله تعالى: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ﴾ [النحل: ١٢٦] والمعاملة بالمثل عين مقام العدل والإنصاف وليست جريمة حتى تسمى عقوبة ومع ذلك يتسع الإسلام لمستوى أعلى وأفضل: ﴿وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ﴾ [النحل: ١٢٦] وهذا مقام الفضل والإحسان.

(٣) وهذا مقتضى الخاصية الأولى الربانية؛ قال تعالى في إشارة إلى أن منهج الإله الخالق هو الملائم لحال الإنسان المخلوق: ﴿أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٤].

(٤) إشارة إلى شرطي نجاح العمل: القدرة والإرادة، أو القوة والأمانة، أو العلم والحفظ، أو الصواب والإخلاص، أو الكفاءة والنزاهة. وهي كلها بمعنى متقارب. انظر شرحها وغيرها في كتاب: «العمل: قدرة وإرادة»، للأستاذ جودت سعيد: ١١. وبالعمل الناجح يتحول المسلم إلى ما عبّر عنه إقبال: «جارحة القدرة الإلهية» أو ما جاء على لسان سيدنا عيسى عليه السلام: «لو صدقتم لزالت الجبال بقولكم». وعزاه بلفظ «بدعائكم» بدلاً من «بقولكم» كلٌ من الحكيم الترمذي في نوادر الأصول: ٣/ ١٠٦، وأبو نعيم في الحلية: ٨/ ١٥٦، والبيهقي في الزهد الكبير: ٢/ ٣٥٧ إلى النبي المصطفى ﷺ. ولا غرو فالأنبياء كلهم ينطقون من مشكاة واحدة.

(٥) انظر «روائع إقبال» لأبي الحسن الندوي: ٨٥.

(٦) في زمن كان مطمع حلم «العربي» الانتماء إلى قبيلة قوية موحدة ولم يكن ليخطر على باله التجمع القومي الدائم، فتجاوز الإسلام هذا كله إلى بناء أعظم دولة دستورية ذات توجُّه عالمي بيِّن عرفتها البشرية؛ وهذا بالطبع رد مُفحِم لمن لا يستحي من الزعم أن الإسلام من وحي البيئة العربية ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [ق: ٣٧].

﴿وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُواْ عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُواْ اللهَ إِنَّ اللهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [المائدة: ٢] ولذا كان الدين الحق[١]: أعظم مصلحة للإنسان، والدين الباطل أخطر مفسدة له ففي الدين الحق: العدل والإنصاف للصديق والعدو والقريب والبعيد «لهم ما لنا وعليهم ما علينا»[٢]، والرحمة والإحسان لكل شيء وفي كل شيء. وفي الدين الباطل يتحكم الطاغوت: ﴿أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى﴾ [النازعات: ٢٤] ﴿مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَى وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ﴾ [غافر: ٢٩] والويل كل الويل لمن يتخذ إلها غيره، فسجن كوانتاناموا وأمثاله له بالمرصاد[٣] – مقولة كل فرعون في كل عصر – ولذا جاء الدين الحق من أجل الإنسان كل الإنسان، وكل إنسان وليس العكس. وهذا فحوى قول سيدنا عيسى عليه الصلاة والسلام– للحَرفِيِّين والمتشدِّدين والمتأوِّلين–: «إنما جعل السبت من أجل الإنسان، ولم يجعل الإنسان من أجل السبت»[٤]. وقال تعالى في حق محمد ﷺ ورسالته: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧] فالله سبحانه وتعالى– وكما قال أحد الصالحين–: «خلقنا لنربح عليه لا ليربح علينا» لنربح عليه أعظم النعم – نعمة الإسلام– وغيرها، لا ليربح علينا أشكالاً وطقوساً لا تسمن ولا تغني من جوع: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاء إِلَى اللهِ وَاللهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ [فاطر: ١٥] وقد اكتنفت هذه الخاصية أيضاً مزايا جعلت منها متفردة وسابقة لكلّ ما جاءت به سائر الأديان والمذاهب والفلسفات. ويمكن اعتبار قانونها الجامع أخذ الشريعة بعين الاعتبار لميادين الثوابت ومجالات التطور بآن واحد، حيث ترتكز الأولى على ربانية المصدر ﴿لاَ تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللهِ﴾ [يونس: ٦٤] وثبات الفطرة: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ﴾ [الروم: ٣٠] وإلى حد كبير ثبات اللغة وخاصة العربية التي صيغت فيها ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٥]. بينما تعتمد الثانية تطور الحياة وتجددها، وتعدد مصادر التشريع وتنوعها، والبناء على العلم والخبرة، واعتماد الأعراف والعادة. بما يُغطِّي– في المحصلة– معالجة جميع مشكلات الناس في كل عصر وآن؛ ولنكتف بالإشارة إلى رؤوس هذه المزايا:

١ – التوافق مع قوانين الفطرة:

وهي تعني مراعاة الكينونة البشرية وكل ما تقتضيه من حاجات مادية ومعنوية، والأخذ بيد الصيرورة الإنسانية باتجاه ما تمليه قواعد الفطرة الأصلية والسنن الكونية والقوانين الربانية من إقرار بالإله واتباع لرسله، وإذعان للحق، وأنفة من الظلم ورغبة في الخير ورهبة من الشر، وحب لكل جميل ونفرة من كل قبيح[٥].

٢– التناسق مع نواميس الوجود:

بحيث يستحيل التعارض بين قضايا الدين الثابتة وحقائق العلم، كما لا يتنافى بحال منطق العقل وجوهر الدين الصحيح، ورحم الله من أثبت موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، وكلما امتدت السنون تضافرت على إثباته الأدلة والبراهين؛ قال تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَمْدُ للهِ سَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ فَتَعْرِفُونَهَا﴾ [النمل: ٩٣] وآيات الله هي

---

(١) وهو –دين الإسلام– الذي أتى به محمد ﷺ مصدقاً لمن قبله من الرسل ومصححاً لتحريفات المنسوبين إليهم ممن جاء بعدهم: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾ [التوبة: ٣٣، الفتح: ٢٨، الصف: ٩].

(٢) من حكمة وأحكام أمير المؤمنين سيدنا علي ﷺ– وهي من الأمور الأساسية التي تحكم العلاقة بين جميع مواطني الدولة الإسلامية. ر: تنظيم الإسلام للمجتمع للشيخ محمد أبو زهرة:٣٥–، وقد عدَّ هذا ابن عاشور مستنداً إلى مبدأ «المساواة» ولم يره بحاجة إلى تعليل. ر: مقاصد الشريعة له: ٩٧.

(٣) إشارة إلى مثل قوله تعالى: ﴿قَالَ لَئِنِ اتَّخَذْتَ إِلَهاً غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ﴾ [الشعراء:٢٩].

(٤) إنجيل مرقس: الإصحاح الثاني.

(٥) وهذا جوهر الدين – كما سيأتي– انظر: ١٤٤.

نواميسه في آفاق الكون وفي أعماق النفس، وسننه في الوجود المبثوثة في التاريخ والمجتمعات والأفراد والتي من شأنها تبيين العواقب الحاكمة على الأشياء كلها بما فيها أخطر قضايا الدين، ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [فصلت: ٥٣][١]. ولهذا كان أعظم من يقر بهذا الدين العقل، وأكرم من يشهد له العلم. وبهذا كان خاتم الأديان وختام الرسالات[٢].

٣- الصبغة الأخلاقية:

وقد خصصتها بالذكر على الرغم من أنها واحدة من مكوِّنات الفطرة الإنسانية السليمة لأهميتها المعروفة وخاصة في رسالة دينية لخَّص رسولُها عنوانَها وكُنهَها بقوله ﷺ: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»[٣] ولذا أينما تغلغلت في ثنايا هذا الدين وأحكام شريعته لا تصادف إلا انطباقاً وتناغماً مع أسمى الأخلاق وأنبل الغايات[٤]، بخلاف القوانين الوضعية التي تفصل بين القواعد الأخلاقية غير الملزمة، والقواعد القانونية الملزمة.

٤- العموم والعالمية:

إقامة سائر العلاقات على أساس المبادئ والأفكار من جهة، والمصالح والمنافع من جهة أخرى، وبما يتجاوز النظرات العرقية، والروابط القبلية، والأطر القومية، ومن باب أولى النظرات الطائفية والتعصبية.

ولذا كانت السماحة من أعظم مقاصد الإسلام[٥]- على حد تعبير ابن عاشور-. ويؤسس لهذه الخاصية مخاطبة الإنسان بصفته إنساناً فحسب، ولذا كثرت النداءات القرآنية: ﴿يا أَيُّها النَّاسُ...﴾ ﴿يا بَنِي آدَمَ...﴾ ﴿يا عِبادِي...﴾ وكم في هذا من تخليص للإنسانية مما كابدته من آصار النظرات الانغلاقية والانعزالية وأغلال الاعتبارات الضيقة السابقة وما سببته من تفرقة وكوارث وحروب.

٥- النزعة الشمولية ذات المضمون الإنساني:

فالشريعة الإسلامية تبيان لكل شيء[٦] تحتاجه هداية الإنسان، فأحكامها تخترق حواجز الزمان والمكان مع أخذها بعين الاعتبار لسائر عوامل التغيرات وقابلياتها (الأعراف والعادات - تطور وسائل الحياة - فساد الأخلاق والذمم (أو صلاحها)- عموم البلوى- مراعاة ما جرى به العمل وإن خالف الأصول... إلخ)[٧]. ومن هنا وردت

---

(١) الضمير في الآية عائد إلى هذا الدين وقضاياه الكبرى من توحيد الألوهية واتباع النبوة والإعداد للمعاد ﴿فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ﴾ [الرعد: ١٧]. فالزبد ظنون الناس وأوهامهم وإن أطلقوا عليها اسم المعارف والعلوم، وما ينفع الناس هو الحق الذي أنزله الله في كتابه أو خلقه في كونه.

(٢) كما مر آنفاً في المزية الثالثة للخاصة الأولى.

(٣) أخرجه البخاري في «الأدب المفرد»، حديث: ٢٧٣، وأحمد في «مسنده»، حديث: ٨٩٥٢.

(٤) فليس من حكم ديني إلا وهو حكم أخلاقي بالضرورة، من جهة ما ينبغي أن يُتلَقَّى به بالنسبة لمصدره، ولكن ليس هذا هو المراد، وإنما من جهة مضمونه أيضاً إذ لا يخرج حكم شرعي عن الالتزام بالأخلاق مطلقاً، فمن مظاهر التزامها عدم جواز تسليم الأجنبي في الدولة الإسلامية -إذا دخلها بأمان- إلى دولته ولو على سبيل المفاداة بأسير مسلم لأن تسليمه بدون رضاه غدر بالأمان لا رخصة فيه فلا يجوز - شرح السير للسرخسي: ٢/ ٣٠٠-، ومنها إذا أخذوا مال المسلم كلَّه إذا دخل إلى ديارهم فلا نأخذ مال مواطنهم كلَّه إذا دخل إلى ديارنا لأنه ظلم ولا متابعة فيه، وقد نُهينا عن التخلق بأخلاقهم، ومن باب أولى - إذا قتلوا الداخل إليهم منا بأمان لا نقابلهم بالمثل. - الدر المختار للحصكفي: ١/ ٥٦، وفتح القدير: ١/ ٥٣٤- واستشهد به الدكتور عبد الكريم زيدان في «المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية»: ٥١.

(٥) راجع: مبحث السماحة والتيسير: ٣٠١.

(٦) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدىً وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: ٨٩].

(٧) را: ندوة فلسفة التشريع الإسلامي التي أدارها العلامة محمد مكي الناصري، وخصوصاً بحث د.

القاعدة: «لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأمكنة والأزمان»[1] بحيث تحقق دوماً دوران الشريعة حول جلب المصالح ودرء المفاسد، وإلا انطبق قول القرافي – رحمه الله –: «الجمود على المنقولات أبداً ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين»[2] وضمن هذا المنهج لا يخرج من حكم الشريعة أي شيء فهي تنظم للإنسان حياته من قبل ولادته وحتى بعد وفاته وما بينهما من سائر ضروب معاملاته وغير معاملاته كالأحكام المتعلقة بالعقائد والعبادات والأخلاق مما لا نظير له في القوانين الوضعية[3].

أهم آثار هذه الخاصِّية:

١- استثمار جميع طاقات البشر فيما يجدي، وعدم هدرها في تجارب ذات نتائج مريرة في الوصول إلى القانون اللائق بالإنسان وهي تترنح من أقصى اليسار إلى أقصى اليمين وبالعكس كالمستجير من الرمضاء بالنار.

٢- صمام الأمان الذي يقي البشرية من ظواهر الاستكبار العرقي أو الاستعلاء الطبقي (التي تجمعها النظرة المادية عموماً) كالفاشية والنازية والصهيونية والشيوعية والإمبريالية.

٣- ضمان للإنسان في تحريره، وعدم الحجر على عقله وتفكيره بشرط توظيفه فيما يفيد وينفع من علوم وفنون، واختراعات وتقنيات، وتطبيقات ذلك للناس كل الناس.

الخاصَّة الثالثة: الحكمة البالغة (الوسطية والتوازن):

يقصد بالحكمة هنا ما يقرب من معناها عند المناطقة والفلاسفة، وليست مطابقة بالضرورة لما عرفت به عند الأصوليين، والتي يقابلها عندهم العِلَّة. وأقرب شيء إلى المقصود ما عرّفها به الشاطبي بأنها: وضع المبادئ وفق الغايات[4].

ومن البدهي أن الحكم على الأشياء والأفعال يختلف بحسب طبيعتها، وقد جاءت الشريعة في كل أمورها بإعطاء كل ذي حق حقه بلا بخس ولا شطط، وبوضع الشيء في محله دون زيادة أو نقصان، وحكمت على كل شيء بما يناسبه بلا إفراط ولا تفريط، فصارت أحكامها مفضية إلى المقاصد، ونتائجها منسجمة مع مقدماتها. وهذا هو المقصود هنا في معنى هذه الخاصية.

وهي بنحو عام فيما لا يقبل إلا الصح أو الخطأ، الحق أو الباطل، الصدق أو الكذب (سواء في مجال الخبر أو الإنشاء)...لم يكن لها موقف أبداً إلا في جادة الصواب.

وفيما لا يكون ممدوحاً إلا في جهة فإذا ابتعد عنها من أي جانب كان مذموماً لم نجد الشريعة – في أحكامها الأصلية والأخلاق التي دعت إليها (التي هي بمثابة الغذاء) – إلا في الموقع الوسط الأمثل الممدوح. متجنبةً الجنوح إلى أيِّ طرف سواء كان تفريطاً أو إفراطاً مع أقصى ضبط ممكن[5].

---

(١) راجع شرح مجلة الأحكام العدلية للأتاسي: ١/ ٩١، ومفهوم الحكمة عند الإمام الشاطبي لـ د. تميم الحلواني:

(٢) الفروق: ١/ ١٧٦.

(٣) ولكن هذا بحاجة دوماً إلى اجتهاد مستوفٍ لشروطه.

(٤) الاعتصام للشاطبي: ٢/ ٨٣٦.

(٥) ولذا أخذت الشريعة بالعلة حين لم تسعف الحكمة في أصول فقهها –مبحث القياس حصراً– وهذا من الحكمة أيضاً لاستقرار الأمور ومعرفة الأحكام وحسن التطبيق، ولذا قال الشاطبي: «والضبط أقرب إلى الانقياد ما وجد إليه سبيل» – الموافقات: ٢/ ٣٠٨–، ومن هذا السبيل: «مقَدَّرات الشريعة». بينما تسيطر قلة الحكمة على القوانين الوضعية– حتى في حالة ضبطها للأمور– إذ كثيراً ما تقدر عقوبة أكبر أو أقل من المناسب للجريمة مثلاً؛ فقد يُقْتَل غير القاتل ثأراً –كما في الجاهلية القديمة– أو يُسجَن فترة ثم يُطلَق سراحُه –كما في الجاهلية الحديثة –، وفي الحالتين كلتيهما ظلمٌ للمجتمع، بينما في استيفاء القصاص على الوجه الشرعي ضبط لمقصد حفظ النفوس على أكمل الوجوه وأتمها.

والحكمة في الشريعة وعند فقهائها تمتاز عن معناها عند الفلاسفة- الذين اعتمد معظمهم نهج التأمل والحدس في تعيينها - أنها واقعية عملية، وأكبر برهان على ذلك أنها جعلت المثالية في الاعتدال فلم تطلب من المكلف إلا قَدْرَ وُسْعِهِ، ولم تطلب منه أقصى وسعه إلا على سبيل الندب - في عموم الأحوال - وذمّت الغُلُوَّ والتطرُّف وجعلتهما من الإفراط والتفريط، ولم تقف عندهما مكتوفة الأيدي، وإنما جاءت في مقابلة الانحلال والتسيب بالزجر والترهيب، وفي مقابلة الخوف والقنوط بالرجاء والترغيب وكان هذا بمثابة الدواء وعلى سبيل المعالجة[1] هذا من جهة، ومن جهة أخرى تؤكِّد حكمة الشريعة، وتؤيِّد دعوتها للمثالية الواقعية (الوسطية والتوازن) أنه:

فيما هو قيم فضلى ممتدة كالإيمان بالله وابتغاء مرضاته، واتباع رسوله والتزام طاعته. جعلت فيها حدين أحدهما أدنى على سبيل الفرض -هو المستوى الإلزامي- ويشمل الواجبات (الفرائض) والمحرَّمات، ويمثل في الواقع المعالم الأساسية لشخصية الفرد المسلم والمجتمع المسلم.

والحد الآخر وهو أعلى وهو المستوى الطوعي الاختياري - وهدفه العروج في مدارج الكمال. وقد بلغ قمته المصطفى ﷺ ولذا تحلَّى وعن جدارة بمقام القدوة والأسوة الحسنة. فصلى الله عليه وآله وسلم - وورزقنا حسن التأسي به واقتفاء خطاه في صغير أمورنا وكبيرها-.

وهكذا تتجلى في حكمة الإسلام ووسطيته أن العدالة روحها والخيرية جسمها والجمال كسوتها، وأكثر ما تتجلى فيه عظمتها قدرة الإسلام الفذة على تحقيق الوفاق والانسجام بين كافة الثنائيات[2] على نحو لا يطغى فيه شيء على شيء، فكل شيء في أحكام الإسلام موزون، وكل شيء فيه محكوم بقدر.

ومن مظاهر هذه الخاصة التي يمكن أن تُكَوِّن مزايا لها أيضاً:

١ - **الجمع بين الواقعية والمثالية:** فالكون مخلوق من مادة وحياة، وخاضع لصيرورة ونظام، والحياة ليست عبثاً ولا عبثاً وإنما هي خلافة، والإنسان ليس إلهاً فعالاً لما يريد، ولا شيئاً مسلوب الإرادة والتفكير بل هو مخلوق متفرد وخطير وهكذا.

٢ - **الجمع بين الدنيا والآخرة.**

٣- **الجمع بين المادية والروحية.**

٤ - **الجمع بين الفرد والجماعة** (والتوليف بين مصلحة كل منهما).

٥- **الجمع بين التشريع والتوجيه.**

٦- **الجمع بين البساطة والعمق.**

---

(١) وقد عبّر الشاطبي عن ذلك بقوله: « الشريعة جارية في التكليف بمقتضاها على الطريق الوسط الأعدل، الآخذ من الطرفين بقسط لا ميل فيه، الداخل تحت كسب العبد من غير مشقة عليه ولا انحلال، بل هو تكليف جار على موازنة تقتضي في جميع المكلفين غاية الاعتدال» ويضرب على ذلك أمثلة ثم يقول: «فإن كان التشريع لأجل انحراف المكلف، أو وجود مظنة انحرافه عن الوسط إلى أحد الطرفين، كان التشريع راداً إلى الوسط الأعدل، لكن على وجه يميل فيه إلى الجانب الآخر ليحصل الاعتدال فيه»... ثم يعود إلى شبه خلاصة فيقول: «فإذا نظرت في كلية شرعية فتأملها تجدها حاملة على التوسط، فإن رأيت ميلاً إلى جهة طرف من الأطراف، فذلك في مقابلة واقع أو متوقع في الطرف الآخر، فطرف التشديد- وعامة ما يكون في التخويف والترهيب والزجر- يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الانحلال في الدين وطرف التخفيف -وعامة ما يكون في الترجية والترغيب والترخيص- يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الحرج في التشديد، فإذا لم يكن هذا ولا ذاك رأيت التوسط لائحاً، ومسلك الاعتدال واضحاً، وهو الأصل الذي يرجع إليه، والمعقل الذي يلجأ إليه». الموافقات: ٢/ ١٦٣-١٦٨ (باختصار).

(٢) التعبير مقتبس من مقال للأستاذ عماد الدين خليل- مجلة منار الإسلام العدد التاسع السنة التاسعة ١٤٠٤هـ-.

٧- الجمع بين الثبات والتطور.

٨- الجمع بين القوة والحق.

ولو تقصيت الحديث عنها لخرجت عن الموضوع، ولضاق به الجهد، ولم تُعِنْ عليه قلة البضاعة، وقد ألَّف عدد من الباحثين كتباً مستقلة في كثير من جوانبها[(١)].

من آثار هذه الخاصِّية:

١- الوصول إلى القناعة العقلية واللهفة القلبية في تبني الشريعة والتزام أحكامها.

٢- تخليص البشر من أوسع أبواب ضلالهم وهو اختلال التوازن في الأشياء في تصوراتهم ومسالكهم.

المطلب الثاني: علاقة مقاصد الشريعة بخصائصها[(٢)]:

في شريعة ربانية المصدر، إنسانية التوجه، محكمة في أصُولها، حكيمة في فروعها من البدهي أن تكون مقاصدها - وخاصة الكلية - صدى لخصائصها الذاتية[(٣)]، وأن تنسحب خصائصها لتكون صفات لمقاصدها الكبرى؛ ومن هنا كانت المقاصد العامة الكلية للشريعة الإسلامية على النحو التالي:

١- على صعيد الخلق أجمعين: الرحمة العامة.

٢- على صعيد البشر كافة: الهداية الشاملة.

٣- على صعيد المسلمين: أمة واحدة في دولة راشدة يسودها القانون الرباني.

٤- على صعيد الإنسان: يتشعب المقصد إلى ثلاث شعب:

٤-١- على مستوى النفس: تكليف موافق للفطرة وهادف إلى التزكية.

٤-٢- على مستوى العقل: حفظ وترشيد وإطلاق بالعلم.

٤-٣- على مستوى النسل: عناية بمؤسسة الأسرة والذرية من شتى الجوانب.

٥- على صعيد الأشياء: حفظ واستثمار للمال بهدف التنمية والتوزيع العادل.

وتكفي نظرة أولية لهذه القائمة من مقاصد الشريعة حتى نستنشق منها مباشرة عبير خصائصها، فأي مصدر يمكن أن يقصد الرحمة بكل موجود سوى أرحم الراحمين، وأي منبع يمكن أن تفيض منه الهداية الشاملة في شتى شؤون البشر أجمعين إلا رب العالمين، أوَليسَ هذا أصدق ترجمة لخاصَّة الشريعة الإسلامية الأولى، وأقوى دلالة على مصدرها الرباني، وتعكس بآن واحد خاصَّتها الثانية التي تبين وجهتها الإنسانية العالمية، وتومئ بالآن نفسه إلى الحكمة الواسعة للشريعة وتبصرها العميق الشامل وهذه هي خاصَّتها الثالثة.

---

(١) من أشهر من عني بتبيان خاصة الوسطية في الإسلام - في عصرنا - الأستاذ الدكتور القرضاوي فتجد معالمها لائحة في معظم كتبه، كما كتب شيخنا الدكتور عبد اللطيف فرفور كتاباً مستقلاً بعنوان: الوسطية في الإسلام، وأستاذنا الدكتور محمد الزحيلي عن: الاعتدال في التدين ووجوبه.

(٢) ما خطر في بالي ولا دار في خلدي -من قبل- التفكير في هذه العلاقة، وبعد تحديدي لخصائص الشريعة وتحديدي لمقاصد الشريعة -كلاً على حدة- تبين لي بوضوح ومن خلال المقارنة- التي بين يديك- أن مقاصد الشريعة كما حددتها ليست سوى مجرد صدى لخصائصها كما بيَّنتها، مما عاد عليَّ بنوع من التأكد من صحة المنطلقات سواء في تحديد المقاصد أو في تحديد الخصائص فاسترحت لهذه النتيجة المهمة المنسجمة مع مقدماتها، ولاكتسابها نوعاً من التوثيق المفيد عند: ﴿مَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [ق: ٣٧].

(٣) التي بيّن معناها ومزاياها المطلب السابق فراجعه.

فإذا ما عاودت النظر إلى هذه الشريعة من خلال خصائصها سرعان ما يظهر لك أنها لا تتجلى في الواقع إلا من خلال أمة استجابت لمقتضياتها وتآخت على تمثلها في ظلال دولة متحدة يسودها القانون الرباني تنعم في ربوعها بالعدل والأمن والسلام والرخاء، فسرعان ما يجد الناظر نفسه وجهاً لوجه مع المقصد الثالث لهذه الشريعة، فأي بناء حكيم محكم لهذه الشريعة التي صهرت بين الواقعية والمثالية في بوتقة واحدة وأخرجت منها صوراً مثلى متفردة عُنيت أكثر ما عنيت بالإنسان – باعتبار ربانيتها وإنسانيتها وحكمتها – فخصصت له ثلاثة من مقاصدها العامة الكلية غطت جميع شؤونه المادية والروحية وطالت ما يمتد إليه من الذرية، فلم تكتف بالمحافظة على نفسه وتلبية نداء فطرته، بل سعت إلى تزكيته وترقيته، ولم تطلب منه حضور عقله فحسب بل أمرته بتفعيله وسَعَت إلى ترشيده بكل علم نافع، ثم انتقلت إلى المحافظة على نسله ونسبه من خلال العناية بمؤسسة الأسرة التي تقوم على أساسين: مادي: من مهر ونفقة وغيرها، ومعنوي: من سكن ومودة ورحمة. وتنتظم فيها العلاقة بين الجنسين على نحو متكافل، وتتوزع بينهما الحقوق والواجبات على نحو متكافئ. وبهذا نصل إلى إحدى أجمل الصور المثلى المتفردة في تمثيل العلاقة التبادلية بين خصائص الشريعة ومقاصدها من خلال حديث الشريعة عن الإنسان ومقصدها نحوه.

فإذا انتقلنا إلى صورة أخرى صادفتنا صورة شريعة لا تغفل عن شيء في الكون أو الوجود، مما له نوع أثر أو تأثر بالإنسان – إلا ضبطت للإنسان علاقته به، وبينت له وظيفته نحوه. وهي بصفة عامة: إيمان بما في عالم الغيب الذي لا يعني إيماناً بالخرافة ولا إيذاناً بالفوضى، وتسخير لما في عالم الشهادة الذي لا يقود إلى قهر للطبيعة، ولا إلى انقهار تحت قدميها. ولم تبخس للمال حقه؛كيف؟ والعالم يتقاتل حوله!. ولذا كان له في هذا العالم [عالم الشهادة والتسخير] نصيبه الأوفر من عنايتها، فرفعت مقامه من الوسائل – حسبما تفترض طبيعته موقعه – إلى المقاصد – مراعاة لوظيفته ودوره الخاص المتميز – كما سيأتي تفصيله في مقصده – .

ولكن أجمل ما في هذه الصورة – وكل صورة – ما فيها من تناسق وانسجام ونسب محددة لا تؤدي إلى تضخيم جانب على حساب تقزيم آخر. وهذا ما نشاهده هنا في وضع مقصد المال في آخر سلم المقاصد الإسلامية. وبيان ذلك أن الإسلام مع اعترافه بالدور الخطير للمال في حياة الإنسان فإنه نظر إلى الوجه الآخر للمال فوجد فيه القابلية الكبرى للطغيان وتردية حامله في المهالك مما يبرهن عليه تاريخ الإنسان في الماضي والحاضر –ولعله الآتي أيضاً– ومن هنا جعل الإسلام في ترتيب أولوياته– المال قيمة ومقصداً إلّا أنه صنفه في آخر القيم والمقاصد ليؤكد على وظيفته ودوره (كخادم وعبد) بالنسبة للإنسان الذي يقوم على المال بصفة سيد ومتصرف.

وفي رأيي أن مشكلة العالم الكبرى يمكن إيجازها باختصار في قلب المعادلة لسُلَّم الأولويات من قبل الفلسفات المادية السائدة في هذا العالم لما أمرت به هذه الشريعة الغراء وقصدت إليه فَحَوَّلَت هذه الفلسفات الإنسان إلى مجرد شيء يستفاد منه في جلب المال. حتى ساغ في عرفها أنه لا بأس بقتل الأول – وبالجملة– إن توقف عليه الحصول على المزيد من الثاني خلافاً لما أمرت به هذه الشريعة الغراء وقصدت إليه. مما يومئ من جديد إلى خصائص هذه الشريعة وعلى رأسها الحكمة والاتزان النابعة من مصدرها الرباني وتوجهها إلى الإنسانية العالمية.

فإذا عدنا من جديد وانطلقنا من خصائص هذه الشريعة سيفضي بنا البحث إلى أن هكذا شريعة لا بد أن

تكون مقاصدها هي تلك المقاصد. وبالجملة فإن **مقاصد الشريعة تحمل نفس خصائصها**[1] **بل لها خصائصها نفسها**[2]. وهي نتيجة في غاية الأهمية.

تنويه مُهِمّ:

اختزلت من مباحث هذه الرسالة - وفق مخططها المرسوم - مبحث العلاقة بين مقاصد الشريعة وأهداف الرسل وغايات الخلق- مع أنه من أوائل العناوين التي لفتت انتباهي إلى الأهمية الفائقة لموضوع المقاصد- إلى مجرد ملاحظة يمكن استنتاجها بسهولة من خلال خلاصة الفصل الآتية وهي أن مقاصد هذه الشريعة الجامعة لن تكون إلا مرآة تعكس أهداف بعثة الرسل وبوجه خاص سيدنا محمد ﷺ وستكون ترجمة صادقة لمراد النبي ﷺ وللمراد منه وهو الذي خُلُقُه القرآن وسلوكه شريعة الرحمن. ومن باب أولى أن تكون مستبطنة بل مظهرة للغاية (أو الغايات) من الخلق، وبالتالي سنصادف مطابقة كلية أو جزئية بين هذه العناصر الثلاثة القريبة من المترادفة[3]. وهذا ما سيظهر بنحو أوفى في الباب الثاني من هذه الرسالة. ولذا سيكون تخصيص مبحث لمثله من قبيل تحصيل الحاصل. خاصة وأنه لا يترتب عليه عمل فَأَحرِ به أن يكون - إذا كان - عارِيَّة في رسالة تنتمي إلى الفقه وأصوله - كما ذهب الشاطبي رحمه الله-.

كما اكتفيت بما ورد في ثنايا وطوايا مباحث هذا الفصل وسابقه وما احتويا من إحالات وإشارات وما سيرد مثله في مباحث الفصول التي تليهما من مقارنات بين مقاصد الشريعة الربانية وأهداف القانون الوضعي ووسائل كل منهما في معالجة المسائل عن تخصيص مبحث مستقل لذلك. لأن تتبع هذه القضية وما تستدعيه من إثارات سيحول هذه الدراسة إلى مجموعة أسفار لا تعين عليها الظروف وخاصة قلة البضاعة، إذ يحتاج الحكم الموضوعي في هذه المسألة إلى دراسات مُطوَّلة وخاصة في كتب القانون الوضعي يضيق الوقت عن مطالعتها فضلاً عن مناقشتها. وإن كنت أرى النتيجة وكأنها نصب عيني- وخاصة في مجال المقاصد- حيث وسمت القانون الشرعي بمنهج تقويمي والقانون الوضعي بمنهج تقريري فشتان شتان في النتيجة الإصلاحية لكل منها[4]. ولذا لا ينبغي أن تكون تلك الدراسة من باب «المقارنة بين الند والند» ولكنها من باب «إظهار الضد» ومع ذلك فالفائدة مرجوة ولعلها كبيرة لأنه: «وبضدها تتميز الأشياء».

---

(١) ومن هنا كانت مقاصد الشريعة الإسلامية متميزة بفعل تميز خصائصها، وكان الحديث عنها في هذه الشريعة مختلفاً - في تفاصيله وآفاقه - عما في سائر الشرائع. وهذا لا يتعارض مع ما ذهب إليه كثير من علماء الأمة باتفاق الملل حول عدد من محاور هذه المقاصد.

(٢) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، للدكتور محمد سعد اليوبي: ٤١٩.

(٣) لم يميز الشاطبي بينها فقال في مقدمة كتابه عن المقاصد: والمعتمد إنما هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي، ولا غيره، فإن الله تعالى يقول في بعثه الرسل وهو الأصل: ﴿رُسُلاً مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ [النساء:١٦٥] ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧] وقال في أصل الخلقة: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً﴾ [هود: ٧]، ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ﴾ [الملك: ٢]- الموافقات: ٢/ ٦-.

(٤) راجع أوجه الاختلاف الأساسية بين الشريعة والقانون في الرسالة اللطيفة "تطبيق الشريعة الإسلامية" لأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي: ٣٣و. وملحقاً مهماً بما اقتبسه القانون المدني من الفقه الإسلامي في موسوعته الفقهية: ٤/ ٢٩٠-٣٤٠، وراجع لأستاذنا الدكتور فتحي الدريني: دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر: ١/ ٣١، وخصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم: ٩٩ و، ومقارنته بين النظام الشرعي العام والنظام العام والآداب في القانون في كتابه: المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي: ٢٤٥و.

ملحق
الاجتهاد ومقاصد الشريعة

تمهيد:

رأينا فيما تقدم مدى تغلغل مقاصد الشريعة فيها، والعلاقة الوثيقة المتبادلة بين مقاصد الشريعة من جهة وبين أصول الشريعة وفروعها وخصائصها من جهة أخرى؛ ولذا فمن البدهي أن ينعكس هذا بقوة على الاجتهاد الشرعي الصحيح، وهذا ما سيضفي عليه المطلب الآتي مزيداً من التفصيل والتأكيد:

المطلب الأول: توظيف المقاصد في مسالك المجتهد:

إن التضلع في مقاصد الشريعة فهماً وتنزيلاً على الواقع شرط رئيس في كل فقيه قارن درجة الاجتهاد أو قاربها؛ لأنها تُعَدُّ الموجِّه الأكبر له (البوصلة) في مهمته وهي تحري أحكام الشارع وتحديدها. وبيان ذلك أن مسالك المجتهد لا تعدو النواحي التالية[1]:

١- تمييز المقبول من الأدلة والآثار، وما عليه المعوَّل من الاعتبار مما نسب إلى الصحابة الكرام والعلماء الكبار.

٢- فهم ألفاظ الشارع وتفسير نصوصه لبيان مدلولاتها، واستنباط أحكامها وفق القواعد التي تكفَّل بتحديد معظمها علم أصول الفقه.

٣- البحث عما يعارض ما لاح له من الأدلة، حتى إذا اطمأن إلى سلامتها عن المعارض أعملها – وصارت مدلولاتها بحقه وحق من قلَّده أحكاماً فقهية منسوبة للشريعة – وإذا ألفى لها معارضاً نظر في كيفية العمل بالدليلين (الجمع) أو اعتماد أقواهما (الترجيح).

٤- قياس ما لم يرد حكمه في أدلة الشارع على حكم ما ورد حكمه فيها عند اتحاد العلة فيهما، وهذا يستوجب معرفة العلة وفق أحد مسالكها- التي سبق ذكرها[2] -.

٥- استنباط الأحكام الشرعية للأحداث التي لم يعرف حكمها فيما لاح له من أدلة الشريعة، وليس لها أصل مباشر أو نظير مماثل تقاس عليه.

ولا يستطيع المجتهد في أيٍّ من المسالك السابقة أن يستغني عن استبطان مقاصد الشريعة، بل استظهارها والتوسل بها إلى مقصوده.

ففي المسلك الأول حيث علم مصطلح الحديث هو الأساس فيه.لا نعدم تدخلاً لمقاصد الشريعة فيه–وإن بطريقة غير مباشرة– وخاصة في مباحث الدراية فيه، حتى لَتُعَدّ من أهم أدوات المجتهد في مضمار تمييز الأدلة وقبول المقبول منها وردِّ غيره، ولذا أبت السيدة عائشة –رضي الله عنها– قبول خبر ابن عمر –رضي الله عنه– في أن الميت يُعذَّب ببكاء أهله عليه[3]، وقرأت قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ [الأنعام: ١٦٤]، وأنكر مالك على القائلين من السلف بخيار المجلس في البيع. فقال في الموطأ: «وليس لهذا عندنا حدٌّ محدود، ولا أمرٌ معمول به». وفسره

---

(١) قارن بالمصدر الرئيس لهذا الملحق وهو: مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور: ١٥و.

(٢) را: ٦٧و.

(٣) أخرجه البخاري في الجنائز، باب قول النبي ﷺ: يعذب الميت ببعض بكاء أهله عليه، حديث: ١٢٠٦، ومسلم في الجنائز، باب الميت يعذب ببكاء أهله عليه، حديث: ١٥٣٦.

أصحابه بأنه أراد أن المجلس لا ينضبط وهذا ينافي مقصد الشريعة من انعقاد العقود[1]. وكثيراً ما يحكم المجتهد بالوضع على بعض الآثار لمناقضتها لمقاصد الشرع، وبالمقابل قد ترتقي بعض الأدلة – مع ضعف في أسانيدها المعروفة – إلى أن تتلقاها الأمة بالقبول لملاءمتها القوية لمقاصد الشرع[2]. بل إن الأدلة الظنية ذاتها يجب إخضاعها لمراقبة الأدلة القطعية وتوجيهها وفي مقدمة هذه الأدلة المقاصد العامة للشريعة الإسلامية[3]؛ وفي ذلك يقول الشاطبي عن الدليل الظني إذا لم يكن راجعاً إلى دليل قطعي: «وجب التثبت فيه، ولم يصح إطلاق القول بقبوله »[4].

وفي المسلك الثاني تضطلع مقاصد الشريعة بعبءٍ كبيرٍ فيه؛ ذلك أن ظواهر أدلة الشريعة (ألفاظ النصوص) على الرغم من أنها موضع اهتمام المجتهد بالدرجة الأولى فإنها قاصرةٌ وحدها عن بيان مراد الشارع ما لم تستند إلى مقاصد الشريعة في بيان مدلولاتها[5]، ويندرج تحت ذلك ما عرف بتفسير النصوص على ضوء مقاصدها، أو بالتفسير المصلحي للنصوص[6]. ففي حاجة المجتهد – مثلاً – للجزم بكون اللفظ منقولاً شرعاً أو غير منقول، كما في لفظ الساحر الذي ورد الأثر بقتله. كان يُقصد به من كان يعبد الجن، ويتوسل- في سحره- بما فيه الكفر لإضرار الناس. وليس مجرد المشعوذ الذي يخدع أعين الناس بخفة حركاته ليتكسب شيئاً من المال[7].

وبوجهٍ عام؛ فسبيل المجتهد إلى التمييز بين مقامات خطاب الشارع وأفعاله – مع أن الأصل فيها هو التشريع – إنما هو التشبُّع بالمقاصد الذي يؤدي إلى رفع الاحتمالات الكثيرة التي تعرض لدلالاتها -كما سبق ذكره[8]-. وبصورة خاصة يتوجب تحكيم مقاصد الشريعة في مباحث الدلالات والمفاهيم، مثل مفهوم المخالفة [9]، ودلالة إشارة النص – عند الحنفية –، ودلالة الالتزام عند الجمهور.

وفي المسلك الثالث فإن حاجة المجتهد إلى مقاصد الشريعة أشدُّ من حاجته إليها في سابقيه لأن باعث اهتدائه إلى البحث عن المعارض ثم إلى التنقيب عنه في مظانِّه يقوى ويضعف بمقدار ما ينقدح في نفسه عن مناسبة الدليل لإنتاج مدلوله وفق مقصود الشارع[10]. وبالمقابل فإن شدة اقتناع المجتهد بالمعارض عند وجوده

---

(١) مقاصد الشريعة لابن عاشور: ١٤.

(٢) را: ٩٢و.

(٣) را: نظرية المقاصد عند الشاطبي للريسوني: ٣٧٢و.

(٤) الموافقات للشاطبي: ٣/ ١٥.

(٥) را: ٨٣و، وخاصة: ٩٤و.

(٦) را: نظرية المقاصد عند الشاطبي للريسوني: ٢٨٠و.

(٧) را: مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور: ١٠٥.

(٨) را: ٦٣و.

(٩) رجَّح معظم الباحثين المعاصرين الأخذ بمفهوم المخالفة إذا تمحض القيد الوارد بشأنه للتشريع بعد سبر الاحتمالات الأخرى وتفنيدها والتي قد يتجاوز عددها العشرين. – را: المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي لأستاذنا الدكتور فتحي الدريني: ٤٤٩ – ولكن ما الذي يمكننا من تحقق هذا الشرط؟. إنه بصورة جوهرية مقاصد الشريعة.

(١٠) فهذا عبد الله بن عمر لما بلغه قول عائشة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لها: «ألم تري قومك حين بنوا الكعبة قصرت بهم النفقة فاقتصروا على قواعد إبراهيم فلم يدخلوا الجدر من البيت وهو من البيت». فقال ابن عمر: «لئن كانت عائشة سمعت هذا من رسول الله ما أرى رسول الله ترك استلام الركنين الذين يليان الحجر إلا أن البيت لم يتم على قواعد إبراهيم». فعلمنا من كلامه أنه كان يرى الدليل الذي بلغه من فعل النبي صلى الله عليه وسلم وهو ترك استلام الركنين حالاً محل الحيرة من نفسه، وكان ينقدح فيها أن لدلالة ذلك الدليل موجباً لم يعلمه، فلما سمع حديث عائشة أيقن أنه الموجب، وانثلج لذلك صدره. – م.ر: ١٦ –.

يتفاوت بمقدار قوة الشك في مناسبته للمقصد الشرعي[١]. وقد سبق إيراد مثال واف في بيان دور المقاصد وذلك من خلال مسألة خبر الواحد إذا خالف الأصول أو القياس[٢].

ويمكن أن يتفرع عن هذا المسلك تعارض الأصل مع المآل، ويؤسس الشاطبي لهذا الفرع بقوله: «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة. وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل»[٣].

وإذا كان هذا حال المقاصد بالنسبة لمسائل الأصول فمن باب أولى أن يكون حالها أقوى لنسبة مسائل الفقه. وبناء على مثل هذا النظر، جاز تقييد التصرف في الحقوق المشروعة الثابتة، وكذلك جاز تقييد إلزامية العقود الصحيحة المستوفية لشروطها الشكلية إذا ما ظهر مخالفتها لمقاصد الشريعة وقواعدها العامة[٤]. فليس «العقد شريعة المتعاقدين» إلا إذا جاء موافقاً للشريعة ومقاصدها إذ شريعة الله فوق شريعة المتعاقدين، فإذا تجاوزها العقد وجب نقضه أو تعديله بما يحقق الانسجام معها. فالظلم في العقود قد يكون خفياً لا يراه طرفا العقد – أو أحدهما على الأقل- ثم ينكشف كما في الغرر والعيب، وقد يكون الظلم ظاهراً من أول أمره، ولكن أحد الطرفين مُكْرَهٌ في تعاقده أو مُضْطَرٌّ فيذعن لشروط العقد. وقد يكون العقد عادلاً في أول الأمر ثم يطرأ عليه من الظروف الخارجية ما يجعل استمراره على حاله مُجْحِفاً بأحد الطرفين؛ ففي هذه الحالات كلِّها يُطلب من المجتهد (قاضياً أو غيره) النظر في الأمر، والاجتهاد له بما يحقق التوازن والعدل[٥]. ومن النصوص الخاصة، والهادية في هذا السبيل ما جاء في وضع الجوائح عن المشتري كما في حديث جابر أن النبي ﷺ «أمر بوضع الجوائح»[٦]. والتي يمكن الاستدلال بمعقولها لما عُرِف بنظريتي الظروف القاهرة والطارئة الفقهيتين.

وفي المسلك الرابع لا يستطيع المجتهد أن يستغني عن مقاصد الشريعة لأن القياس يعتمد إثبات العلل، وإثبات العلل غير المنصوصة بأمس الحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة، كما في استخراج العلة حينما تكون مناسبة (تخريج المناط)، وكذلك في تحديد العلة وإلغاء الفارق (تنقيح المناط)[٧]، وحتى في تحقيق المناط (انطباق

---

(١) ألا ترى أن عمر بن الخطاب لما استأذن عليه أبو موسى الأشعري ثلاثاً فلم يجبه فرجع أبو موسى فبعث عمر وراءه فلما حضر عتب عليه انصرافه فذكر أبو موسى أنه سمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه إذا لم يؤذن للمستأذن بعد ثلاث ينصرف فطالبه عمر بمن يشهد معه على ذلك. بينما لما تردد في أخذ الجزية من المجوس فقال له عبد الرحمن بن عوف: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «سُنُّوا بهم سُنَّة أهل الكتاب» [أخرجه مالك في الموطأ في الزكاة، باب جزية أهل الكتاب والمجوس، حديث: ٥٤٤، ويشهد له حديث البخاري في الجزية، باب الجزية والموادعة مع أهل الحرب، ٢٩٢٣] قبله ولم يطالبه بشهادة على ذلك. وما ذاك إلا لضعف شكه في المعارض بخلاف حاله في قضية استئذان أبي موسى – هكذا ذهب ابن عاشور في مقاصد الشريعة الإسلامية: ١٦-١٧ -.

(٢) را: مسألة خبر الواحد إذا خالف القواعد: ٨٦و.

(٣) را: الموافقات للشاطبي: ٤/ ١٩٦و، للاطلاع على كثير من الأدلة والأمثلة على هذه القاعدة.

(٤) وقد كان هذا موضوع رسالة الدكتوراه لأستاذنا الفاضل الدكتور محمد فتحي الدريني. را: كتابه: «الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده» وخاصة الفصل الثامن.

(٥) نظرية المقاصد عند الشاطبي للريسوني: ٣٧٤.

(٦) أخرجه مسلم في المساقاة، باب وضع الجوائح، حديث٢٩٠٩. والجوائح: جمع جائحة، وفسَّرها عطاء بكُلِّ ظاهر مفسد من مطر أو برد أو جراد أو ريح أو حريق- ر: سنن أبي داود: -.

(٧) را: ٦٨و.

العلة في فرع). ألا ترى أنهم لما اشترطوا أن تكون العلة ضابطاً لحكمة قد أحالونا إلى استقراء وجوه الحكم الشرعية التي هي من المقاصد[1]. ويمكن أن يتفرع عن هذا المسلك أيضاً ما أطلق عليه الشاطبي «تحقيق المناط الخاص»، فلا يكفي أن يكون المجتهد ذا نظرة كلية عامة فاحصة في النصوص بل لا بد له من معرفة قصوى بتنزيل كل نص على المصلحة والمقصود الذي وجد لأجله، وإعطاء كل واقعة حكمها حسب ملابساتها وتأثيراتها كاملة مما يتطلب من المجتهد نظراً عميقاً في الواقع الاجتماعي والنفسي لكل قضية قبل الحكم فيها لإصدار الحكم الذي يليق بها. ويفيد هذا صحة ما قاله الأصوليون: «إن المجتهد عليه أن يجدد نظراً عند وقوع النازلة، ولا يعتمد على اجتهاده المتقدم» ليكون اجتهاده أقرب إلى تحقيق المآلات والنتائج الصحيحة.

وأما في المسلك الخامس فمقاصد الشريعة هي العمدة في بيان الأحكام الشرعية التي لها أكبر الأثر في دوام أحكام الشريعة الإسلامية وصلاحيتها لكل زمان ومكان. وعلى نحو مقارب لهذا المسلك اعتمد أبو حنيفة – رحمه الله – على الاستحسان، وأثبت مالك – رحمه الله – حجية المصالح المرسلة. وذهب الأئمة كلهم إلى مراعاة الكليات الشرعية الضرورية وألحق كثير منهم بها الحاجية والتحسينية وأطلقوا على جميعها المناسب. كما سبق تقديره في مسالك العلة وهو مفصل في علم أصول الفقه. وهذا ما صرَّح به حُجَّة الإسلام الغزالي بقوله: «ونحن نجعل المصلحة [أو المحافظة على مقصود الشرع- على حد تعريفه لها-] [2]تارة عَلَماً للحكم، ونجعل الحكم [تارة] أخرى عَلَماً لها»[3]. أي: «أن مقاصد الشارع تتخذ دليلاً على الحكم، مثلما يتخذ الحكم دليلاً على مقصود الشارع»[4].

كما لفت الشاطبي الأنظار - بصورة خاصة- إلى أهمية الجمع في النظر الاجتهادي بين الأدلة الجزئية وكليات الشريعة- سواء أكانت نصية أو استقرائية- وتحصَّل له أنه:« لا بد من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كلياتها وبالعكس. وهو منتهى نظر المجتهدين بإطلاق، وإليه ينتهي طلقهم في مرامي الاجتهاد»[5]، وأنه: «لا يصح إهمال النظر في هذه الأطراف، فإن فيها جملة الفقه. ومن عدم الالتفات إليها أخطأ من أخطأ. وحقيقته: نظر مطلق في مقاصد الشارع، وأنَّ تَتَبُّعَ نصوصه مطلقة ومقيدة أمرٌ واجب»[6]، وهنا يمكن إعادة التذكير أيضاً بضرورة مراعاة المقاصد العامة للشريعة الإسلامية في أي حكم شرعي باعتبارها مُحَدِّدات لا يجوز للحكم الشرعي مخالفتها بحال[7].

بقي مسلك أخير يتعلق بالأحكام التوقيفية أو التعبدية التي لم يضبط لها المجتهد علة أو حكمة قريبة. ولا

---

(١) فإذا علمنا أن علة النهي عن أن يخطب المسلم على خطبة مسلم آخر وعلة النهي عن أن يسوم على سومه هو ما في ذلك من الوحشة والنفرة التي تنشأ عن السعي في الحرمان من منفعة مبتغاة فنستخلص من ذلك مقصداً هو دوام الأخوة بين المسلمين؛ فنستخدم ذلك المقصد لإثبات الجزم بانتفاء حرمة الخطبة بعد الخطبة والسوم بعد السوم إذا كان الخاطب الأول والسائم الأول قد أعرضا عما رغبا فيه.وإذا علمنا أن رواج الطعام مقصد من مقاصد الشريعة فنعمد إليه فنجعله أصلاً ونقول إن ما كان من صور المعاوضات يحقق الرواج جاز – إلا إن منع لعلة أخرى – وما يضاده منها لا يجوز. – م.ر:٢٠و٢١– .

(٢) المستصفى للغزالي: ١/ ٣١١.

(٣) المنخول للغزالي: ٣٥٥.

(٤) نظرية المقاصد عند الشاطبي للدكتور أحمد الريسوني:٣٥٧.

(٥) الموافقات للشاطبي: ٣/ ١٣.

(٦) م. س: ٣/ ١٥.

(٧) را:١١٩.

شك أنه بمقدار ما يستحصل من مقاصد الشرع ويستكثر مما حصل في علمه منها يقل بين يديه هذا النوع. والعكس بالعكس حتى لتجد العالم المتشبع بمذهب الظاهرية قلما ينتج عنه اجتهاد حقيقي وما ذاك إلا لأن الأحكام كلها في نظره توقيفية أو شبه ذلك.

وهكذا نخلص إلى أن المجتهد لا مناص له من الارتكاز على مقاصد الشريعة أينما ذهب أو اتجه؛ سواء عند تأسيسه للأصول، أو لدى استنباطه للفروع[1]. وفي هذا دليل تفصيلي لما سبق أن قرره الشاطبي من اشتراط تضلع المجتهد بمقاصد الشريعة حتى يتمكن من الاجتهاد الصحيح، أو على حدِّ قوله:

«لا يبلغ درجة الاجتهاد إلا من فهم مقاصد الشريعة على كمالها، وتمكن من الاستنباط بناءً على فهمه فيها»[2].

المطلب الثاني: توظيف المقاصد عند عموم المكلفين:

إذا كان العلم بمقاصد الشريعة محتماً في حق المجتهد لصحة اجتهاده، فهل هو في حق غيره نفل وزيادة؟؛ والجواب بالنفي قطعاً لأنه يتوجب على كل مكلف أن يوافق قصده - إن لم يطابق - قصد الشارع[3] وذلك في كل تصرف يقوم به لينال أجره وثوابه، وليدرأ عنه البطلان في حال مناقضته، وفي هذا يقول الشاطبي: «قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقاً لقصده في التشريع»[4] وإلا فإن «كل عمل قصد به غير ما قصد الشارع فهو باطل»[5]. والقاعدة في هذا كله أن «الأعمال بالنيَّات، والمقاصد معتبرة في التصرفات، من العبادات والعادات، والأدلة على هذا المعنى لا تنحصر»[6].

ثم إن هناك اجتهاداً لا ينفك عنه مكلَّف، وهو الاجتهاد في تطبيق كليات الشريعة كالعدل والإحسان وما شابه ذلك في مختلف تحركاته. وفي هذا يقول الشاطبي: «فالحاصل أن النظر في الكليات يشارك الجمهور فيه العلماء على الجملة، وأما النظر في الجزئيات فيختص بالعلماء، واستقراء ما تقدم من الشريعة يبينه»[7]. ولا شك أن هذا ينطبق بالدرجة الأولى على المقاصد العامة للشريعة الإسلامية لأنها من أعلى كلياتها. وبهذا يتبين مدى ضرورتها للمجتهد - بالدرجة الأولى - ثم لسائر المكلفين بالدرجة الثانية[8].

---

(١) سبق بحث الصلة الوثيقة بين مقاصد الشريعة ومجمل مصادرها أو ما عرف فيها بالأدلة أو الأصول: را: ٨٢و، كما سبق البحث التفصيلي بين مقاصد الشريعة وفروعها أو ما عرف بالوسائل: را: ١٠٤و.

(٢) الموافقات للشاطبي: ٤/ ١٠٥.

(٣) وأما ما ذهب إليه ابن عاشور في قوله: «وليس كل مكلف بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة لأن معرفة مقاصد الشريعة نوع دقيق من أنواع العلم. وحق العامي أن يتلقى الشريعة بدون معرفة المقصد لأنه لا يحسن ضبطه ولا تنزيله» - مقاصد الشريعة: ١٨ -. فهو على فرض التسليم به. إنما يصح في مقام الاجتهاد والفقه الذي لا يقوى عليه العامي وخاصة في المسائل الجزئية. وفيه أورده ابن عاشور - رحمه الله -.

(٤) الموافقات للشاطبي: ٢/ ٣٣١.

(٥) م.س: ٢/ ٣٣٣ (بتصرف يسير).

(٦) م.س: ٢/ ٣٢٣. ورا: مبحث استهداف مقاصد الشارع والسعي لتحقيقها: ١٩٧و.

(٧) م.س: ٤/ ٢٣٨.

(٨) را: أهمية المقاصد تفصيلاً: ٦و.

خلاصة الفصل

يمكن تلخيص هذا الفصل الذي بيَّنت فيه الانسجام التام بين مقاصد الشريعة الإسلامية من جهة وكلٍّ من أصولها وفروعها وخصائصها من جهة أخرى بكلمة موجزة هي:

«إن شريعة الإسلام شريعة محكمة حكيمة حاكمة غير محكومة»

وهذا ما وصف الله - عز وجل- به أساسها المتين وكتابها المبين فقال تعالى:

﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود: ١].

﴿الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ﴾ [يونس: ١].

﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللهُ﴾[المائدة: ٤٨].

﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا للهِ أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ﴾ [يوسف: ٤٠] - وصدق الله العظيم-.

وإن كان هذا لا يغني عن شيء من التفصيل فلنقتطف إذن أهم الثمرات التي منحتنا إياها مباحثه - بعد ذلك الحرث المضني[(١)]-:

١- تحديد كثير من المفاهيم الضرورية، مثل: الشريعة - الفقه - المقاصد - الوسائل - الأصول - الفروع - الخصائص...

٢- تعيين العلاقات العامة بين تلك المفاهيم، مثل الشريعة والفقه - المقاصد والأصول- المقاصد والوسائل (الذرائع) - المقاصد والخصائص.

٣- تبيان العلاقة العميقة والمتشابكة بين مقاصد الشريعة وأصولها، وتحريرها بصورة مفصلة، انتهى إلى أن الأصول كلها هي المنبع الثر لتحديد المقاصد، وهذه تُعَدُّ بدورها المصباح المنير لتلك. بل إن مقاصد الشريعة الثابتة هي بمثابة المعيار الرئيس لجميع الصور العملية لهذا الدليل الأصولي أو ذاك. فتقبل ما يلائمها وترفض ما يتعارض معها. وأشد ما يتجلى هذا في القياس حيث يدور الحكم مع علته - المستبطنة لحكمته ومقصده - وجوداً وعدماً. وفي الاستصلاح حيث تنعدم المصلحة حين يفوت المقصد.

٤- محاولة سبر الخريطة الصحيحة للاجتهاد الشرعي المعاصر من خلال المقاربة المهمة في معالجة حكم الوسائل والمقاصد، بما يعني الأخذ بعين الاعتبار لجميع العوامل المؤثرة في الحكم في سكونها وفي تغيرها، وتحديد قانون الترجيح واستخدام فقه الأولويات، والتركيز على ضابطها العام وهو: يتوجب في الأحكام الانسجام مع مقاصد الشريعة والعمل على تحقيقه، ولا يسوغ فيها معارضتها لأنها - أي الأحكام- هي الوسائل الموضوعة من قبل الشريعة ذاتها لتحقيق مقاصدها. وهذا يقودنا - بالضرورة - إلى أن أهم شروط الاجتهاد الصحيح التضلع بمعرفة المقاصد. -كما تم تأكيده وتفصيله في ملحق خاص-.

٥- تكثيف خصائص الشريعة في ثلاث خصائص؛ تغدو الشريعة بموجبها وكأنها نهر منبعه **المصدر الرباني**، ومصبُّه **التوجه الإنساني العالمي**، وماؤه **الحكمة البالغة**. حيث تتجلى هذه الأخيرة في كل ما يمتُّ إلى الشريعة بصلة سواء في الأسلوب والمضمون، أو في الوسائل والمقاصد، أو فيما جاءت به من علم ودعت إليه

(١) إشارة إلى ما يحتاجه كشف العلاقات، وسبر الروابط، وتحديد القوانين، وإصدار الأحكام حول الثمرات المشار إليها أعلاه وغيرها مما ذكر في متن هذا الفصل وحواشيه من جهد عقلي ومحاكمة منطقية خاصة.

من عمل، أو في القدرة الفذة- بصورة عامة- على تحقيق الوسطية والتوازن والوئام بين كافة الثنائيات- التي تبدو متضادة في النظر السطحي القريب-.

٦- يحيط بكل خاصة من الخصائص السابقة عدد من المزايا السابقة بحيث يسهل على أي مريد للنظر فيها أن يرى تفرد الشريعة الإسلامية، ورقيها إلى سماء لا تطاولها فيه سماء.

٧- عالج هذا الفصل مسائل جزئية، ولكنها على درجة كبيرة من الأهمية؛ منها:

أ- مسألة خبر الواحد إذا خالف القواعد (ومنها المقاصد).

ب- مسألة «هل الغاية تُسوِّغ (تُبرِّر) الوسيلة؟» ومتى؟.

٨- لامس بنحو قوي قضايا ذات شأن خطير؛ منها:

آ- الثوابت والمتغيرات في الشريعة وأحكامها.

ب- المقارنة بين الشريعة والقانون الوضعي.

٩- طبَّق طريقة في ضبط صحة الأفكار الواردة، وذلك بالتأكد من توافق النتائج وانسجامها على الرغم من اختلاف منطلقات البحث ومقدماته؛ حيث تبيَّن للباحث – مثلاً- أن مقاصد الشريعة العامة ليست سوى صدى لخصائصها، وبالمقابل تأكد له أن شريعة تتبنى تلك المقاصد لابد أن تمتلك تلك الخصائص.

الباب الثاني

المقاصد العامة للشريعة الإسلامية

في إشادة تأصيلية وإطلالة معاصرة

﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللهِ الإِسْلامُ﴾
[آل عمران: ١٩]

المحتوى:

- تمهيد
- الفصل الأول: الدين الحق.
- الفصل الثاني: الرحمة العامة.
- الفصل الثالث: الهداية الشاملة.
- الفصل الرابع: أمة واحدة في ظل دولة راشدة.
- الفصل الخامس: العناية بالنفس وتزكيتها.
- الفصل السادس: العناية بالنسل وتطييبه.
- الفصل السابع: العناية بالعقل وترشيده.
- الفصل الثامن: العناية بالمال وتنميته.
- الخلاصة العامة: شجرة المقاصد.

تمهيد

ذكرت في مقدمة الرسالة[1] الطريقة المتبعة في تحديد المقاصد العامة للشريعة الإسلامية وآليتها المنطقية، وأشرت إلى أنها تمر في ثلاث مراحل رئيسة:

المرحلة الأولى: تتمثل في حصر أو تعيين المجالات التي يفترض أن تكون هدفاً لهذه الشريعة الكاملة بغض النظر عن مضمون هذه الأهداف والمقاصد.

وقد بيَّنت – هنالك- أنه من خلال النظرة العقلية الصرفة والمستندةِ أيضاً إلى مبادئ العقيدة الإسلامية وأسسها في تقسيم الوجود، وتصنيف الموجود على وفق مجالات تتدرج عموماً في الأهمية والسعة والعموم. وهي – على سبيل الحصر- بدءاً من أعلاها رتبةً:

١ – الخالق (ﷻ).

٢- الخلق.

٣- البشر (أو الإنسانية).

٤ – المسلمون.

٥ – الإنسان.

٦ – الأشياء (أو المال).

المرحلة الثانية: وعُدت فيها إلى نصوص الشريعة فاستعرضت معظمها، وقمت بالاستقراء التام لقطعيِّها، واطَّلعت على ما تيسَّر لي من فهوم علمائها – وخاصة مواضع إجماعهم- وانتهيت إلى نتيجة لا أعلم فيها خلافاً لأحد من المجتهدين[2] وهي أن:

الهدف الأعظم والأعم للشريعة الإسلامية هو المحافظة على الدين باعتباره رسالة رحمة لعموم الخلق ودعوة هداية لمجموع البشر، ولأتباعه خاصةً، يُؤلِّف مبدأ توحيد وترشيد في مضمونه، ومنطلق تحرير وتنوير في مقصده، ومشروع خلاص وعناية بالإنسان يحدد هويته، ويبين وظيفته، وفوق ذلك يحفظ عليه نفسه وعقله ونسله وماله.

وهذا ما يمكن أن تتفق عليه عقول البشر عموماً، ولم تختلف فيه سائر الملل إجمالاً[3].

المرحلة الثالثة: وقد جاءت بعد تفحص وتدقيق في نصوص الشريعة، ومراجعة وتحقيق لأقوال الفقهاء والأصوليين- حول موضوع المقاصد- فألفيت الشريعة الإسلامية- بما تأسست عليه من أصول[4] وبما امتازت به من خصائص[5]- أرحب ميداناً في باب المقاصد والقيم، وأعمق نفاذاً فيه. حتى أستطيع أن أدَّعي -بعد الدراسة المتأنية- أنه لا يضاهيها في العناية بتلك المقاصد – سواء من حيث السعة أو العمق- أي شرع أو دين، ولا يجاريها

---

(١) لاستحضار الطريقة المتبعة في التحديد، وليتسنى ربط عناصر البحث كاملة؛ راجع لزوماً: ١٢و.

(٢) وإن عبَّر بعض العلماء عن هذه النتيجة بصورة مختلفة اقتصرت -في أغلب الأحيان- على بعض جزئياتها. ر- مثلاً-: مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور: ٦٠، ومقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها لعلال الفاسي: ٤١.

(٣) بتصرف عن «مستصفى الغزالي»: ١/ ٢٨٧، و«موافقات الشاطبي»: ٢/ ١٠، و« تيسير التحرير لأمير بادشاه»: ٣/ ٣٠٦.

(٤) انظر: ١٤٨و.

(٥) انظر: ١٢٠و.

في الاهتمام بهذا المقام أي قانون أو نظام. ومصداق هذا -على نحو إجمالي- أنها:

- لم ترعَ مُجَرَّدَ الدين فحسب بل انصبَّ جُلُّ اهتمامها على الدين الحق - الذي أنزله الله الحق- بأبعاده كافة.
- لم تحابِ صنفاً من الخلق فتخصُّه بالرحمة من دون سائر الخلق.
- لم تقتصر في هدايتها للبشر على جانب معيّن - كالذي يتعلق بعالم الغيب مثلاً - بل شملت في هدايتها جميع الجوانب المؤثرة في سعادتهم أو شقاوتهم وخاصة تلك التي لا يمكن للبشر أن يصلوا إليها بعقولهم وتجاربهم، أو قد يصلوا إليها ولكن بعد عناء شديد وتجارب مريرة. فقام الإسلام بتوفير هذا كلِّه على الإنسان، وتوجيه جهده نحو عمران الأرض وإصلاحها.
- كما سلَّم الإسلام - بحكم كونه خاتم الرسالات السماوية- الراية للإنسان وعقله في متابعة مسيرة الهداية بعد أن أرسى له معالمها، وحدد له ضوابطها، وشرع للبشرية كلها من المناهج التي تجلب لها مصالحها وتدرأ عنها مفاسدها. فكان الإسلام بالفعل أعظم محطة في تاريخ البشرية تم فيها نقلها من طور الطفولة (حيث الطريق الرئيسي إلى الدين مشاهدة البصر للمعجزات الحسية) إلى طور الرشد (حيث الطريق الرئيسي إلى الدين معاينة البصيرة لآيات الله سواء في الدين نفسه أو في الآفاق والأنفس)[1].
- لقد صنعت شريعة الإسلام من الذين استجابوا لها فاتَّبعوها بصدق أمة واحدة على تعدد شعوبهم وأعراقهم ولغاتهم وألوانهم ومع ترامي أطراف بلدانهم وأوطانهم. ثم ارتقت بهم إلى مقام الأمة العالمية الوسط الشاهدة على الناس وبالتعبير القرآني: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠][2].
- وهكذا الشأن في سائر المقاصد الكلية لهذه الشريعة الربانية، فقد أولت الإنسان عناية خاصة باعتباره المخاطب المباشر بتكاليفها[3]، والمؤتمن على حمل مقاصدها[4]، والمستخلف من أجل تحقيقها[5]، وكيف لا؟، وهو المخصوص بجملة خطابها الذي يشمل بأحكامه ومقاصده جميع جوانب الإنسان المحسوسة والمعنوية الحالية والمستقبلية. ولم تقف عند فكرة خلاصه (وخاصة في الآخرة) -على أهميتها- بل تجاوزتها إلى ضرورة فلاحه (الدنيوي والأخروي). ولم تستهدف مجرد حفظ نفسه وعقله ونسله بل تعدَّت ذلك إلى تزكية نفسه، وترشيد عقله، وتطييب نسله. وحتى المال -ومثله سائر الأشياء- لم تكتف بحفظه، بل حثت على تنميته واستثمار قابلياته كلها في تحقيق تلك المقاصد والغايات[6].

---

(١) الفكرة مستوحاة من فيلسوف الإسلام محمد إقبال رحمه الله انظر كتابه: تجديد التفكير الديني في الإسلام»: المحاضرة الخامسة خاصةً وهي بعنوان: «روح الثقافة الإسلامية»: ١٤٤و.

(٢) وهذه نقلة نوعية عظيمة لقبائل كانت متفرقة في «بيداء» بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى مادي أو معنوي. ولاشك أنها تحتاج إلى مبادئ بالغة القوة والمتانة، ومقاصد بالغة التأثير والمكانة، ولها مقتضيات وأحكام بالغة العمق والدلالة، وتتطلب جهوداً وتكاليف بالغة العظم والضخامة. وتصدّى لها بكل جدارة الرسول محمد ﷺ بعون مرسله ﷻ، وبفضل رسالته العصماء، ونصرة أصحابه الكرام.

(٣) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ﴾ [البقرة: ٢١]، وأمثاله.

(٤) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ﴾ [الأحزاب: ٧٢].

(٥) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠].

(٦) سأخصص في مباحث الفصول الآتية مطالب تُعنى بذكر الأدلة والمؤيدات التي تتكفل مجتمعة بالقطع في نسبة تلك المعاني

والخلاصة: أن الأليق في التعبير عن المقاصد العامة للشريعة، بل الأصح - إذا توخّينا الدقة- ألا نقتصر على ذكر معدن المقصد وجوهره[1]، بل علينا أن نحدده ونوضّحه بذكر خاصيته الرئيسة أو ما يتميز به في الشريعة[2]، ثم نعود لتوزيع ما تحصَّل عندنا من المقاصد المستقراة بخصائصها التي تميزها على تلك المجالات المحددة آنفاً فنصل إلى المقصود المطلوب في التعبير الدقيق عن المقاصد العامة للشريعة الإسلامية. وهي على النحو المذكور المرغوب:

١- في جناب الله ومن جنابه...	(١) الدين الحق.
٢- على صعيد الخلق عامة...	(٢) الرحمة العامة.
٣- على صعيد البشرية كافة...	(٣) الهداية الشاملة.
٤- على صعيد المسلمين خاصة...	(٤) أمة واحدة ذات رسالة خالدة بأنظمتها وأهدافها الراشدة.
٥- على صعيد الإنسان...	فلاح الإنسان.
وهو الكامن في:	صلاح الإنسان وإصلاحه.
والظاهر في:	٥-١- (٥) تزكية النفس.
	٥-٢- (٦) ترشيد العقل.
	٥-٣- (٧) تطييب النسل.
٦- على صعيد الأشياء (أو المال)	(٨) تنمية المال.

وستكون هذه المقاصد موضوع البحوث في فصول الباب الآتية. وذلك من جانب الوجود، أي تحصيلاً على سبيل الابتداء، وإبقاء على سبيل الدوام، ومن جانب العدم بدفع القواطع، ورفع الموانع، ومنع العوائق. ولو استقبلت من أمري ما استدبرت لجمعت بين هذين الجانبين[3] ولكن جرى القدر بما سبق به القلم.

التي ألمحت إليها أعلاه؛ وهي- بلا شك- مُستنِدة إلى الشريعة أولاً، ومُسنَدة إلى مقاصدها الكبرى ثانياً؛ بحيث تسبغ الشريعة عليها من صبغتها ما يثبت اعتمادها لها، وانتهاجها كل مسلك شريف للوصول إليها. وبذلك يتحول السعي إليها- في هذه الشريعة- من مطلق مقصد إلى مقصد مطلق.

(١) كما فعل جماهير العلماء الذين بحثوا في المقاصد مكتفين في تحديدها بالمحافظة على الدين والنفس والعقل والنسل والمال، وقد يضيف بعضهم- على استحياء- إليها غيرها مما يشاركها فيه معظم عقلاء البشر، ولكن دون أن يشير إلى ما تختص به هذه الشريعة في مقاصدها كماً وكيفاً. - را: منطلق البحث في مقدمة الرسالة-.

(٢) يُذَكِّرُنا هذا - ولعله يُكافئه- بشرط التعريف المنطقي حيث يطلب فيه تحديد الجنس والفصل والخصائص الذاتية المميزة للشيء المراد تعريفه - في المنطق التقليدي[را: ضوابط المعرفة للشيخ الدكتور عبد الرحمن حبنكة: ٣٩و]-.

(٣) لتلازمهما من جهة وتحاشياً للتكرار من جهة أخرى، وإن كانت الطريقة المتبعة أكثر تفصيلاً وأجمل تناظراً مما قد يُرجِّح كفتها، وخاصة إذا ما روعي بها ما سبق. ومن الجدير بالذكر أن هذين الجانبين قد أخذ كل منهما ما يستحق من عناية-في هذه الرسالة- خلافاً لدراسات أخرى متأثرة بما تسرب إليها من تصور مسبق حول ارتباط المقاصد بالجانب الثاني أكثر منها بالجانب الأول ربما من جراء المرحلة التأسيسية للمقاصد التي ارتبطت فيها بالحدود - عند بعض العلماء-. بينما تدل الدراسة الاستقرائية-كما قمت بها- أن الشريعة قد اعتنت بالجانبين كليهما وعلى نحو متوازن، وربما مع أرجحية لجانب الوجود خلافاً للتصور المعهود.

الفَصْلُ الأَوَّلُ

الإطـار العـام
عـلـى صعيـد الـديـن
الــديــن الحــق

﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴾
[آل عمران: ٨٥]

المحتوى:

تمهيد

من الواضح أن الثقافة الإسلامية بكل تفاريعها، وعلى رأسها العلوم الإسلامية الشهيرة من التفسير والحديث والعقيدة والفقه والتصوف وأصولها، إضافة إلى علوم الوسائل أو ما سميت بعلوم الآلة من المنطق واللغة وغيرها، إنما تنبع كلها من الدين بطريق مباشر أو غير مباشر وتقف في صف خدمته. ويدخل في ذلك بلا ريب الحديث عن مقاصد الشريعة (أو الدين) وهنا نتطرق إلى إشكال سبق طرحه ويمكن التعبير عنه بسؤال مفاده: إذا كان الدين هو الأصل في كل ما سبق؛ فكيف يكون الدين مقصداً للدين؟ وهل يمكن للشيء أن يكون مقصداً لذاته؟! ولم أنفصل عن هذا الإشكال بجواب صحيح يرضى به العقل وترتاح له النفس إلا أن يكون المعني بالدين بصفته مقصداً غير المعني به بصفته مفهوماً شاملاً وإطاراً عاماً هو الأصل لكل ما يتفرع عنه- والتي تغدو الشريعة الموحى بها من الله عز وجل صورة طبق الأصل عنه- وهو المراد من قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِينًا﴾[المائدة: ٣]. ومن ثَمَّ فلاشك أن الدين [أو الشريعة] هنا له أصول وفروع وخصائص ومقاصد –على النحو الذي مر معنا في الباب الأول- وهو المعنى المشهور اصطلاحاً وتداولاً والمقصود من مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللهِ الإِسْلاَمُ﴾ [آل عمران: ١٩] وقوله: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [آل عمران: ٨٥]. فما معنى الدين حينما يرد في قمة قائمة المقاصد إذن؟! والجواب الذي لا محيدة عنه أنه لا بد من تخصيص معنى الدين في هذا بمقصد الإسلام في واحد من المجالات التي شملتها مقاصده، ولما كانت هذه المقاصد قد حُدِّدت وبُيِّنت واتُّفِق على مُصطلحاتها المعبِّرة عنها بالنسبة لسائر المجالات المتعلقة بها باستثناء أعلاها وأسماها وهو الله الخالق المتعالي سبحانه وتعالى، فيكون الدين هنا عنواناً لمقصد الإسلام تجاه الخالق العظيم، وهو أعلى المقاصد وأولاها بالاهتمام، ثم تتدرج المقاصد نزولاً بالعوالم المتفاوتة بالعموم بدءاً من أوسعها الذي يضُمُّ جميع الخلق وصولاً إلى الإنسان بصفته فرداً فالأشياء- ذوات القيمة والقابلة للحيازة (المال)-، ومروراً بمحطتي البشرية عموماً، والأمة الإسلامية على وجه الخصوص.

تعريف الدين وبيان المقصود منه:

يتبين مما سبق أن الدين بالمعنى العام شامل لمفهوم الدين بالمعنى الخاص في باب المقاصد الذي يتجلى فيما يجب على الإنسان تجاه ربه في كل عصر وآن وهو المقصود من مثل قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلاَ تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ [الشورى: ١٣].

والعلاقة بين معنيي (الدين) هنا هي العموم والخصوص المطلق. ولما كان واجب الإنسان تجاه ربه أعلى وأسمى ما ينبغي أن يلتفت إليه عقلاً ونقلاً صح إطلاق كلمة (الدين) أيضاً على هذا الجانب من باب إطلاق اسم الكل على الجزء باعتباره الأهم،- وهذا معناه الأخص-.

وإذا أردنا أن نلخص القول في كلمة (الدين) عموماً لوجدنا أنها تشير في اللغة إلى: وجود رابطة بين طرفين يُعظِّم أحدُهما الآخر، ويخضع له، فإذا وصف بها الطرف الأول كانت خضوعاً وانقياداً، وإذا وصف بها الطرف الثاني كانت أمراً وسلطاناً، وحكماً وإلزاماً، وإذا وصفت بها الرابطة الجامعة بين الطرفين كانت عقيدة ومذهباً وعادة وقانوناً، فالدين إذن ينظم تلك العلاقة أو الرابطة باعتبار مالها من السلطان والسيطرة على

صاحبها مما يجعلها آمرة له، وموجِّهة لسلوكه، ويجعله منقاداً لها، وملتزماً باتباعها ونتيجة هذه العلاقة جزاء وحساب فثواب أو عقاب. وهكذا نصادف أن مادة (دِين)- بالكسر- يدور معناها على لزوم الانقياد وإلزامه والتزامه، وكذلك كلمة (دَيْن)- بالفتح بمعنى القرض-، فنخلص إلى أن أظهر معاني (الدِّين) في اللغة: الطاعة والخضوع[1].

فجوهر (الدين) إذن يدور حول معنى الخضوع الذي يستلزم بدوره معرفة الجهة التي يتوجب الخضوع لها وهي الإله الحق (في المنظور الإسلامي) باعتبار المعرفة حاصلة للجهة التي يتوجه منها الخضوع- وهي الإنسان- والإسلام لا يقر بالخضوع المطلق إلا للخالق الواحد القهار ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ [البينة: ٥] وهذا لبُّ الإسلام - الذي أتى به جميع الأنبياء-. ولذا كان دين (التوحيد) الذي له انعكاسات كبرى داخل نفس الإنسان تحريراً وتكريماً وخارجها عدلاً ومساواة، وبها يرسم له سياسته تجاه المجالات الأخرى كلها رحمة للعالمين وهداية للبشرية ورشداً للمسلمين في سائر ضروب تعاملهم: مع الله بإيمان وإذعان، ومع الإنسان بتعارف وتعاون وإحسان، ومع الكون (أو الطبيعة) بانتفاع لا بصراع معتبرين جميع ما فيه (أو فيها) من أشياءَ مسخرةٍ نِعَماً يتوجب عليها شكر المُنعِم. وهذه أهم جوانب الدين ولذا كان إطاراً عاماً لجميع المقاصد التي يُعَدُّ مفهومُ الصلاح العام قاسماً مشتركاً لها.

ولذا كان أشهر تعريفات (الدين) الاصطلاحية أنه: (وضع إلهي سائق لذوي العقول السليمة باختيارهم المحمود إلى الصلاح في الحال، والفلاح في المآل)[2] فكل وضع بشري- سواء بالعقل أو بالهوى- لا يستحق أن يكون ديناً- لاستواء البشر تجاه بعضهم بعضاً- وإن سميّ كذلك، كما قال تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [آل عمران: ٨٥]. والإسلام لغة هو الاستسلام والانقياد والخضوع[3]، واصطلاحاً مخصوص بما جاء به رسول الله ﷺ[4]، حتى صار - في أشهر إطلاقاته- عَلَماً على الدين الذي بُعِثَ به، وهو المقصود بالآية المذكورة آنفاً والمُنكِرُ له أو الرادُّ لدينه- بعد بلوغه إياه على الوجه الصحيح- يُنسب إلى الكفر مهما يكن اعتقاده.

وأما الإيمان فهو مطلق التصديق[5] لغة، وبما أخبر به النبي ﷺ شرعاً واصطلاحاً[6]. ومنه يتبين أن الإسلام يشمل:

١- التسليم القلبي أي: - التصديق- وهو الإيمان.

٢- التسليم اللساني أو: - الإقرار- بالشهادتين.

٣- التسليم بالجوارح - العمل وفق الطاعة-؛ وهذا بدوره إما أجزاء عرفية من الإيمان، أو أجزاء مجازية منه باعتبارها مسبَّبة عنه.

---

(١) راجع: لسان العرب لابن منظور، وتاج العروس شرح القاموس للزبيدي: مادة: دين. للاطلاع على الشواهد الكثيرة من القرآن والحديث الشريف والحكم والأمثال والشعر في تلك المعاني السالفة كلها. وخاصة ما كان منها بمعنى الطاعة والخضوع؛ كما بحث الدكتور محمد عبد الله دراز في تاريخ الدين وطوَّف على كثير من أحواله، واستعرض العديد من تعريفاته، ثم قام بتحليل لعناصره الموضوعية والنفسية، وانتهى في تعريف «الدين» إلى أن خلاصته: «الإيمان بذات إلهية- أو ذوات- جديرة بالطاعة والعبادة». انظر كتابه المفيد «الدين»: ٥٢.

(٢) التعاريف للمناوي: ٣٤٤، خصائص الفكر الإسلامي للدكتور محمد عبد اللطيف فرفور: ٢٨.

(٣) راجع لسان العرب لابن منظور، والقاموس المحيط للفيروزبادي: مادة: سلم.

(٤) التعريفات للجرجاني: ٣٩.

(٥) م.ق.س: مادة: أمن.

(٦) انظر شرح جوهرة التوحيد للبيجوري: ٦٨.

أهمية الدين وضرورته (التأصيل العقلي للشرع):

لم ينزل الله ديناً إلا كان فيه هدى ونور، هدى للناس فيما يختلفون فيه من أمر العالم وخالقه، والصلة بين الإنسان وربه، وتبيان مبدئه وأحواله ومصيره ومآله. ونور يضيء للسالكين في دروب الحياة طريق الحق، ويسوقهم إلى التزام جادة الخير، ويرشدهم إلى سبيل الجمال وقد دل الواقع والتاريخ أن التدين الصادق أفضل ضمان لالتزام الحق واتباع الخير وتهذيب الإنسان.

وقد تميز دين الإسلام على هذا الصعيد بسعة هدايته ليشمل الناس جميعاً، وبقوة أنواره الساطعة على جميع العلاقات التي تمس الإنسان بما جعله- بحق- دين الفطرة السوية الذي يجمع بين الصدق والوضوح، والعقل والعلم، والحرية والإخاء، والعدل والإحسان[١]. ثم هو المبدأ الوحيد الذي استطاع أن يحقق (الوحدة) بكل أبعادها للعرب خاصة ولجميع المسلمين عامة وذلك على مدار تاريخهم المعروف كله[٢]. فضلاً عما يمتاز به من ميزة إضافية مهمة هي الحماية الذاتية له (حفظ نصوصه) بما جعله يحتفظ بهداياته كلها دون لبس أو تحريف، ويحافظ على أنواره كاملة دون غبش أو تعتيم، ورشَّحه ليكون المرجعية الوحيدة الموثوقة لهدي السماء، وأبقى له وجوداً حياً قائماً على الصحة والسلامة خالياً من الآفات والعلل التي تتسلط على الكائنات فتفسد طبيعتها وتغير معالمها[٣]. كما أن لهذه الحماية الذاتية لنصوصه جانباً مشرقاً آخر تجعله يلتقي بالإنسان حيث كان في كل زمان ومكان لأنه بالأصل دعوة موجهة إليه توجيهاً مباشراً من السماء ليس بينه وبينها أحد إلا الرسول الذي تلقاها من ربه ثم تركها ميراثاً مشاعاً بين الناس جميعاً، لا يفصلهم عن حقائقها ولا يحجزهم عن تطبيقها أية جهة وصائية من كاهن أو شيخ أو غير ذلك[٤].

والخلاصة: أن الدين- في صورته السماوية السامية- نور وهداية ربانية يُعَدُّ ضرورة عقلية ويلبي حاجة بشرية، ويمثل الفطرة الإنسانية. فإذا التقى هذا بالإسلام ذي الخصائص المتفوقة[٥]. يغدو الدين أم المصالح البشرية تأسيساً وتنظيماً وتهذيباً، حيث يؤول تطبيقه إلى تحقيق أقصى سعادة ممكنة في الدارين، بينما يقود تنكبه إلى الشقاء فيهما[٦]. فالدين الحق ضرورة لحياة الإنسان الحاضرة، وأشد ضرورة لحياته المستقبلة، ضرورة

---

(١) بتصرف يسير عن (الإسلام والحياة) للدكتور محمد يوسف موسى: ٢٣ و، راجع «الإسلام وحاجة الإنسانية إليه» للكاتب نفسه: ٢٥و.

(٢) راجع تاريخ الإسلام السياسي لحسن إبراهيم حسن: ١/ ١٩٤.

(٣) راجع التعريف بالإسلام للدكتور عبد الكريم الخطيب: ٥٥.

(٤) وهذا لا يتنافى – بداهة- مع كون العلماء هم الأقدر على الاستفادة من هذا الميراث وتقديره، ولذا كانوا بصفتهم الحصرية (العلم) ورثة الأنبياء.

(٥) راجع هذه الخصائص في مبحث (العلاقة بين خصائص الشريعة ومقاصدها): ١٢٠ وما بعدها.

(٦) بتصرف يسير عن «المقاصد العامة للشريعة الإسلامية» للدكتور يوسف حامد العالم: ٢٢٦.

ويمكنني أن أذكر على سبيل الإجمال- الأقرب إلى التعداد- بعض معالم هذا الدين (الإسلام) التي تُجلِّي أهميته وتؤكد ضرورته:

١ – يتجلى في الدين الحق التفسير الوحيد المقبول عقلاً للحقائق الكبرى في الوجود. فهو مصدر الهداية الحق إلى الحق في العقائد، والصواب في المبادئ.

٢- الدين هو النداء الملازم للفطرة الإنسانية، وهو الشرط اللازم للصحة النفسية و القوة الروحية في الإنسان. (يغرس فيه المحبة، ويزرع فيه الرحمة، ويمده بالأمن، ويشحنه بالأمل، ويزوده بالصبر، ويمنحه العزم، يمنع عنه اليأس والقنوط، ويدفعه إلى البذل والتضحية).

٣- الدين أقوى باعث وضابط أخلاقي للمجتمع وهو أفضل وازع لأداء الواجب والتزام الحق واحترام النظام وتنفيذ القانون وحب الخير وكراهية الشر، والتطلع إلى الجمال والأَنَفَة من القبح.

٤ – الدين أعظم رابط بين أبناء المجتمع (يؤلف بينهم ويبث فيهم روح الأخوة والمساواة، ويُعزِّزُ فيهم عرى التعاون والتكافل).

=

للفرد ليطمئن ويسعد ويرقى، وضرورة للمجتمع ليستقر ويتماسك ويبقى، وضرورة للإنسانية كلها إذا أرادت أن تحتفظ بإرثها من الحق والخير والجمال، وتحافظ على مكتسباتها في شتى شؤون الحياة. وضرورة للوجود كله لإعطائه معناه، وانسجام مكوناته وقضاياه. فهو لكل شيء حق وجوده، ووجود حقه، روح حياته، وحياة روحه، جمال دنياه، ودنيا جماله[1].

وإذا كان الدين الحق بهذه المثابة من المصلحة والأهمية والضرورة لحياة النوع البشري كلِّه؛ فلا بد من المحافظة عليه والعناية به أشدَّ ما يكون. وهذا ما يُكوِّن قمة هرم المقاصد العامة للشريعة الإسلامية –كما سبق تحديده وكما سيأتي بيانه مباشرة–.

وفيما يلي سأبيِّن- بلا إسهاب مملّ ولا إيجاز مُخِلّ- مقتضى ذلك من جانبي الوجود والعدم، بدءاً من عبادة الله تعالى- المؤسسة بالطبع على الإيمان به- ثم اتباع شريعته، والتزام قيمه، واستهداف مقاصده، وأيُّما إخلال بهذه المقتضيات - وأمثالها مما يُهَدِّد أساس الدين أو نظامه الشرعي العام- كُلِّيّاً أو جُزئيّاً يُعَدُّ خرقاً وانتقاضاً لمقصد الدين ، مما سيكون بيانه من نصيب مباحث هذا الفصل الآتية؛ والتي تبدأ من حيث انتهت الفقرة السابقة في متابعة «التأصيل العقلي للشرع» من خلال مضمون أول مباحثه المتعلق بالإيمان بأصول الدين .

٥- دين الله هو الحل المنطقي الوحيد لإشكالية مصدر التشريع للإنسان والتقنين لحياته. وهو الأساس الواقعي الفريد لتعيين المصالح وجلبها وتحديد المفاسد ودرئها دون نزاع أو خصام وبلا ضرر ولا ضرار سواء على مستوى الفرد أو الجماعة.

٦- مبدأ (التوحيد) - وهو جوهر الدين- الضمان الوحيد للتحرير الداخلي والخارجي للإنسان والحد النظري والفعلي من آثار الطغيان (باعتبار الشرك- وخاصة في صورة التشريع المستقل للإنسان- يُكوِّن مادة استعباد الإنسان).

٧- الدين الحق بمعناه الواسع (الإسلام) أصلٌ لجميع المقاصد الجديرة بالإنسان، ومنبعٌ لأهدافه.

٨- تطبيق الدين كاملاً (وخاصة على مستوى الأسس والأصول) هو الآلية العظمى والوسيلة النجعى لتحقيق جميع الأهداف والمقاصد، فالإيمان- وهو أساس الدين- ملاذ الأمن وهو الطريق المضمون إلى الوحدة والنصر والتقدم (وبمعنى آخر لا يقتصر دور الدين على تحديد الأهداف بل هو خير عامل مساعد على تطبيقها).

٩- التزام الدين الحق هو المدخل الفعال والوحيد للحل الجذري لجميع مشكلات البشر. وتنكب طريقه هو السبب الجوهري لشقاء البشر وتعاستهم.

١٠- لا بديل عن الدين الحق، وهذا يؤكده الواقع فلا العلم ولا أية مذاهب فكرية أخرى (إيديولوجيات) استطاعت أن تقوم مقامه وبمعنى آخر تتجلى ضرورة الإسلام في أنه لا بد للإنسان من دين، ولا يغني عن الإسلام شيء بهذا الاعتبار.

١١- مزايا الإسلام وخصائصه المتفردة من مصدره الرباني الوثيق وتوجهه الإنساني العميق وحكمته البالغة سواء في طرح قضاياه أو في حل مشكلات الواقع بشكل رفيق. كلُّ هذا يعدم أي أساس فعلي لتأليف أي منافس حقيقي.

١٢- الإسلام هو حامل راية الحقيقة العالمية المشتركة بالأصل في جميع الأديان وعلى نحو صاف وموثوق، مع زيادات مفيدة؛ فهو الرائد الحق للبشرية إلى كل حق.

١٣- الشريعة الإسلامية بأحكامها الأساسية والاجتهادية، وبما سمحت به من الأخذ بأفضل آراء أهل الخبرة والاختصاص في شتى الحقول ضمن قواعدها المعروفة لتترجم في النهاية عن أحسن نظام اجتماعي واقتصادي وسياسي عرفته البشرية.

١٤- الإسلام قبل هذا ومعه وبعده هو شهادة الحق التي لا منجاة للبشر يوم القيامة بدونها.

١٥- وفي الجملة: الإسلام دين الحاضر والمستقبل باعتبار صدره يتسع لجميع إيجابيات المبادئ والنظم الأخرى وينبذ سلبياتها، ويأخذ بمنافع العلوم والتطبيقات وينأى عن أضرارها بالإضافة إلى بنائه الذاتي العظيم. بينما لا يوجد سواه قابل في أصله لمثل هذا ولا لقريب منه لمكان التنافي والتضاد فمثلاً للمصالح المادية البحتة مكان مهم في الإسلام، ولكن أنّى لمثل هذه المصالح- التي تشكل قاعدة الأنظمة المعاصرة- أن تستوعب الإسلام بطاقاته الروحية. فالإسلام هو طريق الخلاص الوحيد من أوهام الأديان المحرَّفة، وهرطقات الفلسفات المنحرفة، ومظالم بل جرائم مختلف الأنظمة.

(١) راجع الكتاب الثمين «الإيمان والحياة» للدكتور يوسف القرضاوي. وخاصة خاتمته: ٣٠٦.

الوجه الأول
مراعاة جانب الوجود
المبحث الأول
الإيمان بأصول الدين

تمهيد:

من البدهي أن تكون الخطوة الأساسية في المحافظة على الدين الإيمان بأصوله – وإلا فأيُّ معنى لحفظ الدين إذا أُنْكِرت أصوله؟!- والمَعْنِي بأصول الدين - هنا- أركان الإيمان الكبرى، والتي كان عليها مدار القرآن وخاصة المكي منه[1]، والتي سيكون الحديث عنها موضوع المطالب الآتية:

المطلب الأول: الإيمان بالله عز وجل:

١- لا ريب أن الإيمان بالله تعالى أهم أركان الإيمان، إذ هو الأصل الأصيل لكل دين قابل للاعتبار، وقد نهض بإثباته كثير من الأدلة العقلية و النقلية- لا مجال لاستعراضها-.

٢-لا يتحقق مفهوم الإيمان بالله تعالى- على الوجه الصحيح- بمجرد معرفة ذهنية بوجود الله وتوحيده حتى وإن صاحَبَها إعلانٌ باللسان ما لم يتوفر لهذا الإيمان بدوره أركانه- التي بها قوامه الصحيح-[2].

٣- أَسَّس الإيمان الحقيقي بالله (عقيدة التوحيد) حقوق الإنسان بالمعنى الصحيح، كما حدد له واجباته[3].

---

(١) را: مقدمات السور المكية- خاصة- في صفوة التفاسير- على سبيل المثال-.

(٢) وهي:

١- الإيقان العقلي: بوجود إله واحد خالق للكون كله قائم على تصريف شؤونه وتدبير أموره، هو رب العالمين لا رب لهم سواه ولا إله غيره، وحده الكمال المطلق الذي له الخلق والأمر، والمُنَزَّه عن أي شين أو نقص.

٢- التصديق القلبي: الذي يتنافى مع أي شك أو ارتياب أو تردد، ويتصاعد إلى أن يصل إلى درجة الاطمئنان، وقد يرتقي إلى درجة القرب والشهود.

٣- الإقرار اللساني: بما أيقن العقل وصدَّق القلب.

٤- الانقياد الإرادي: لأوامره ونواهيه (الخضوع والطاعة لدرجة العبادة).

٥- الانبعاث النفسي (أو التحرك الوجداني): لعبادته والتقرب إليه ونيل مرضاته الناشئ عن مشاعر الحب لله، والخوف منه والرغبة في ثوابه، والرهبة من عقابه.

(٣) حيث كانت (لا إله إلا الله) إعلاناً بتحديد الخالق للحياة، والقاهر بالموت، الواهب للنعم والدافع للنقم، مالك كل شيء، والقدير على كل شيء؛ فلا يجوز لأحد أن يتصرف في شيء - حتى حياته- بدون إذن مالكه ومالك الكون كله. كما كانت إيذاناً بالكفر بالطواغيت ونبذهم، وإشعاراً بتحرير الإنسان من الاستعباد لمثله أو لغيره من شتى صنوف الآلهة المزيفة، وبالتالي أرست (لا إله إلا الله) أصل الأخوة الإنسانية الحقة، وأصل الحرية الحقة، وأصل الكرامة الحقة. وبكلمة أخرى موجزة: فإن (لا إله إلا الله) أعطت للإنسان معناه، ومنحته السيادة على ما استُخْلِفَ فيه، وخصَّت العبادة بالله وحده الذي بيده مقاليد السموات والأرض؛ ومنها أمور الحياة والموت والخلق والرزق والنفع والضر. فحرَّرت الإنسان من عوامل الضعف والخنوع الداخلي والخارجي، ومن دون ممارسة أي قهر فعلي أو إكراه خارجي عليه. وليس هذا بطبيعة الحال إلا ثمرة للإيمان بـ«لا إله إلا الله».

٤- يقتضي الإيمان بالله أموراً جوهرية[١] عدة، تُعَدُّ الجوانب الأساسية في الدين- بصفته مقصداً-، وهي:

٤-١- التصديق لرسله وأخباره: ويأتي في مقدمة ما أُخبِرَ به على لسان جميع رسله الإيمان بالملائكة - حتى عُدَّ من أركان الإيمان-. وفي الإيمان بهم توسع في رؤية الكون ونظامه، وبيان لعظمة ملك الله وسلطانه، وتشجيع للمؤمنين للارتقاء إلى درجاتهم، فيكونوا مثلهم عباداً للرحمن وجنوداً طائعين له.

٤-٢- الإخلاص في عبادته.

٤-٣- اتباع شريعته.

٤-٤- الالتزام بقيمه.

٤-٥- استهداف مقاصده والسعي لتحقيق مراده.

المطلب الثاني: الإيمان بالرسل ولا سِيَّما خاتمهم محمد (صلوات الله عليهم أجمعين):

١- الرسل- في المنظور القرآني- ليسوا آلهة ولا أنصاف آلهة إنهم بشر مثلنا اصطفاهم الله من خيار خلقه صدقاً وأمانة وكياسة وفطانة، ومنَّ عليهم بنعمة (الوحي) ليُبلِّغوا رسالة إلى الناس من رب الناس ملك الناس إله الناس فحواها ﴿أَنِ اعْبُدُواْ اللهَ وَاجْتَنِبُواْ الطَّاغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦].

وكان ختامهم الرحمة المهداة (محمد) ﷺ الذي تحقَّق فيه أنه رحمة[٢] أرسل برحمة[٣] ونور[٤] بعث بنور[٥]، ونعمة[٦] جاء بأتمِّ نعمة[٧]، فكان بحق خاتَم الأنبياء وخاتِمهم[٨] الذي تميز بعموم رسالته إلى البشر كافة؛ فغدت دعوته عالميةً إلى قيام الساعة.

٢- يمثل دور الرسول مندوب الخالق إلى المخلوق، ووكيل الصانع إلى المصنوع فهو أشبه بسفير السماء إلى الأرض، والناطق الرسمي باسمها، ووسيلة الإيضاح الرئيسة- النظرية والعملية- لتعاليمها. ولذا كان كل قوم مأمورين - على سبيل الإلزام- باتباع رسولهم وطاعته: ﴿مَّنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ﴾ [النساء: ٨٠] ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾ [الحشر: ٧]. ومن هنا أمكن أن نُلخِّص مفهوم الإسلام كُلِّه بكلمتين هما (اتِّباع الرسول)[٩].

وقد قدّم الأنبياء والرسل مُثُلاً عليا إنسانية واقعية، وقدوات بشرية ممتازة، ونماذج من كُمَّل الناس

---

(١) سبق ذكرها في التمهيد لهذا المقصد(الدين) الذي لا يقوم إلا بها، وهي المقصود- عند علمائنا- بحفظه، وإن لم يقم أكثرهم بتحديدها تفصيلاً، حيث ستقوم بهذه المهمة البحوث المستقلة القادمة.

(٢) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ [الانبياء: ١٠٧]. وقوله تعالى: ﴿وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ﴾ [التوبة: ٦١].

(٣) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿هَذَا بَصَائِرُ لِلنَّاسِ وَهُدىً وَرَحْمَةٌ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [الجاثية: ٢٠].

(٤) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿قَدْ جَاءكُمْ من الله نور وكتاب مبينٌ﴾ [المائدة: ١٥].

(٥) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

(٦) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ الله ثُمَّ يُنْكِرُونَهَا وَأَكْثَرُهُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [النحل: ٨٣].

(٧) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾ [المائدة: ٣].

(٨) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ الله وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ [الأحزاب: ٤٠]، وقد قرئت ﴿خاتم﴾ بفتح التاء وكسرها بالقراءات المتواترة. - ر: النشر في القراءات العشر لابن الجزري: ٢/ ٣٤٨-، وحجة القراءات لأبي زرعة:٥٧٨.

(٩) ومن هنا ندرك مدى الخطأ الفادح الذي ارتكبه القادح بالسنة الشريفة زاعماً اكتفاءه بالقرآن، وما درى كم يحمل قوله من تناقضٍ حتى مع القرآن؟!!!.

استطاعت أن تجعل من القيم ومكارم الأخلاق، وفضائل النفوس والأحوال، وصوالح الأقوال والأعمال، حقائق واقعة، وتجسيدات مرئية للناس، لا مجرد أفكار في بعض الرؤوس أو أماني في بعض النفوس، أو نظريات في الكتب والدروس. وذلك لتتحقق بهم الأسوة وتقوم بهم الحجة، ولهذا جعل الله الرسل بشراً مثل سائر البشر امتازوا بالوحي إليهم من رب البشر[1].

٣- يعد الإيمان بالنبوة والرسل أثراً عن الإيمان بحكمة الله البالغة ورحمته الواسعة اللتين تقتضيان هداية الرب لمربوبيه - الذين كثيراً ما يختلفون حتى صار تاريخهم تاريخاً للحروب بينهم-: ﴿فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ [البقرة: من الآية٢١٣]. وليتحقق "القسط" الاختياري في الدنيا قبل «القسط» الإجباري في الآخرة ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد:٢٥].

ولا شك أن «وحي السماء» يمثل أعلى أنواع الهداية للإنسان وأرقاها، فهي التي تطمئنه على ما اتفقت العقول عليه، وتبين له (الصواب) فيما اختلفت فيه، وترفده بما لا تستطيع الوصول إليه، مما يُوَفِّر عليه حصاد التجارب المرة التي يذهب ضحيتها ما لا يحصى من النفوس والأعراض والأموال.

٤- وأما ضرورة الإيمان بالرسالة فيمكن إيجازها بأن حاضر البشرية ومستقبلها مرهون بالإيمان بمحمد ﷺ بعد أن عجزت عن اكتشاف سر الحياة مبدئها ومصيرها، وأثبتت عجزاً لا يقل عنه تجاه تحديد موازين الخير والشر والحق والباطل والإلزام بها[2] وغير ذلك مع كل ما بذلت من جهود عباقرتها مما يؤكد ضرورة التماس الهدى من الوحي، كما نقتبس الضوء والحرارة من الشمس وهنا ليس للبشرية من نسخة حيَّة موثقة صافية صادقة عن الوحي إلا (محمد) ﷺ - وهو القرآن العملي-، وإلا الكتاب الذي أنزل على (محمد) ﷺ - وهو القرآن النظري-[3]؛ فهل تنجح البشرية في هذا الرهان؟ هذا ما نأمله من عقلائها وحكمائها وقادتها المخلصين ؛ حرصاً عليها قبل أن يكون انتصاراً لإيمان.

٥- من الأصلين السابقين يتكون مفتاح الدخول في الإسلام وقاعدته الكبرى وهي: (شهادة أن لا إله إلا

---

(١) يستدل على النبوة والرسالة من خلال أدلة كثيرة؛ أهمها:

١- جوهر الرسالة ومضمونها ومقاصدها.

٢- شخصية الرسول وأخلاقه وسلوكه الأكمل وآثاره.

٣- إخبار الرسل السابقين بصفاته وانطباقها عليه تماماً.

٤- المؤيدات الربانية التي ترافقه، والتي يعجز عن الإتيان بمثلها العامة والخاصة.

وقد توفرت جميعاً وعلى أقوى وجه في سيدنا (محمد) ﷺ.

(٢) بما في ذلك مفهوم (العدوان) الذي عجزت الأمم المتحدة عن تحديده، وهي التي قامت لمنعه. ومثاله: مفهوم "الإرهاب" الذي تروِّجه وتدَّعي حربه بعض القوى العظمى في الأرض -لشنشنة أعرفها من أخزم-.

(٣) من الواضح أن الإيمان بالرسل يقتضي الإيمان بالكتب والصحف التي أنزلت عليهم، وفيها مضمون رسالتهم، ومفهوم دعوتهم- وقد عُدَّ هذا من أركان الإيمان- ولا شك أن أعلاها منزلة هو (القرآن الكريم) لأنه شهد لها من حيث الأصل، وجمع جميع ثوابتها، ونسخ المتشدِّد والمرحلي من شرائعها، وبيّن الحق والصواب فيما وقع فيها من تحريف وتبديل. بل كان في كلِّ هذا - وغيره- الهادي للتي هي أقوم. فهو المهيمن عليها- كما وصفه منزله -: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ [المائدة: ٤٨]. ثم تميَّز عنها بإعجازه المشهود فجمع بآن واحد بين الدليل والمدلول، أو بين الرسالة والبرهان عليها. فكان جديراً بحفظ الله له- كما هو مشهور- وذلك حتى يؤدي غايته من كونه رسالة الله الخالدة إلى عموم خلقه إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وهذه من أعظم نعمه عليهم.

الله وأن محمداً رسول الله)[1] وهي خير مُعبِّر عن جوهر الإسلام، وهدفه الكامن في نبذ الطواغيت والكفر بهم، والخضوع لله تعالى وعبادته وحده، والتزام شرعه ومنهاجه في الحياة، كما دلّنا عليه رسوله الأمين محمد ﷺ[2].

المطلب الثالث: الإيمان بالآخرة:

١- لقد أكدت جميع الرسالات السماوية موضوع (الإيمان بالآخرة)[3] وجعلت من هذه الدنيا دار اختبار وابتلاء لأهلها يمكثون فيها على ما قدّر لهم بارئُهم، ثم يُبعثون بعد موتهم إلى دارٍ أخرى يكون فيها الجزاء والحساب فيجازى المحسن بإحسانه والمسيء بإساءته، فقد جاء في القرآن تصديقاً لما في صحف إبراهيم وموسى: ﴿أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى * وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَى * وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى * ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاء الْأَوْفَى * وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنتَهَى﴾ [النجم: ٣٨-٤٢] كما جاء فيه وفيها: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَكَّى * وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى * بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا * وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾ [الأعلى: ١٤-١٧] وقد ذهبت جميع الأمم والشعوب- باستثناء حفنة قليلة من الطبيعيين الماديين إلى أن الموت- مع حتميته- ليس نهاية المطاف بالنسبة لنفس الإنسان، ولا يعني فناء مطلقاً لها، وإنما هو مجرد انفصال للروح عن الجسد وإن اختلفوا في وسائل التعبير عن ذلك من تحنيط- لدى الفراعنة- لبقاء الجسد صالحاً لعودة الروح إليه أو قول بالتناسخ- عند البراهمة وغيرهم-، أو الانتقال إلى عالم البرزخ تمهيداً للعالم الآخر كما عند المسلمين ومجمل أصحاب الرسالات السماوية[4].

٢- منزلة الإيمان عموماً وبالآخرة خصوصاً:

من البدهي أن يكون للإيمان وأصوله أعلى المنازل في الدين. وهذا من المعلوم منه بالضرورة، فلا نحتاج للوقوف عنده. ولذا عُدَّ بحقٍّ أساس الدين وحفظه. و قد سئل عليه الصلاة والسلام أي الأعمال أفضل؟ فقال: «إيمان بالله ورسوله»[5] وذلك لجلبه لأحسن المصالح العاجلة والآجلة، ودرئه لأقبح المفاسد الطارئة والمحتملة في الدارين. مع شرفه في نفسه، وشرف متعلقه. بل إن العمل الصالح - مهما كان- لا ينفع صاحبه في الآخرة ما لم يؤمن بها. فقد سئل ﷺ عن مثل ذلك فأجاب مُعلّلاً: «لا ينفعه، إنه لم يقل يوماً، رب اغفر لي خطيئتي يوم الدين»[6]. وبهذا يتبين أن للإيمان جوانب كثيرة تدل على منزلته، لدرجة أنه:

---

(١) وهي «مفتاح الجنة» - راجع كتاباً بهذا العنوان من تأليف الشيخ المرحوم محمد الهاشمي-.

(٢) ولا يملك المسلم الحق أن يسلك طريقاً آخر غير هذا لأنه ليس بعد الحق إلا الضلال ومناهج الشرك: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلاَ تَتَّبِعُواْ السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[الأنعام:١٥٣].

(٣) راجع للتفصيل الإيمان بعوالم الآخرة ومواقفها للشيخ عبد الله سراج الدين، و«المنح الفاخرة في معالم الآخرة» للشيخ محمد شاكر الحمصي.

(٤) وأما الأدلة على الآخرة ومؤيداتها فأكثر من أن تحصر؛ منها ما تشهد به معطيات كثيرة من الواقع والعلم الحديث لكثير من قضايا الآخرة- وإن على نحو مقارب-، ومنها الدليل النفسي الذي يتجلى في كونه مطلباً إنسانياً أبدياً، ومنها الدليل الاجتماعي الذي يعالج مشكلة ضبط السلوك البشري، ومنها ما تستدعيه الضرورة الأخلاقية، وهي قبل ذلك كُلّه من لوازم الإيمان بالله تعالى خصوصاً وبالدين عموماً، فضلاً عن شهادة تجربة هذه الحياة على إمكانها، وكفى بها شهادة.- راجع خصوصاً «الإسلام يتحدى» لوحيد الدين خان: ٧٢و-.

(٥) أخرجه البخاري في الإيمان، باب من قال: إن الإيمان هو العمل، حديث: ٢٦. وأخرجه مسلم في الإيمان (أيضاً)، باب بيان كون الإيمان بالله تعالى أفضل الأعمال، حديث: ٨٣.

(٦) الحديث أخرجه مسلم في الإيمان، باب: من لم يؤمن لم ينفعه عمل صالح، حديث: ٢١٤، وتُعجَّل للكافر حسناته في الدنيا فيجزى فيها بما عمل «حتى إذا أفضى إلى الآخرة لم تكن له حسنة يجزى بها». راجع صحيح مسلم، كتاب صفة القيامة =

أ- قد جاء الأمر به عاماً لجميع المكلفين.

ب- لا يصح عمل بدونه ولا يقبل.

جـ- لا يجوز إسقاطه لأي عذر.

د- يوجب تبديله الكفر على أي حال[1].

٣- يقتضي الإيمان الحي بالآخرة السعي الدائب في تحصيل رضا الله عز وجل، وتجنُّب سخطه، والرغبة في الجنة ونعيمها، والرهبة من النار وعذابها، وفي محكم التنزيل: ﴿فَمَن زُحْزِحَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ﴾ [آل عمران: ١٨٥]، وليس لهذا إلا معنى صحيح واحد؛ ألا وهو التحرك الدائم في الدعوة إلى سبيله، والتفاني في إعلاء كلمته؛ وذلك بالالتزام التام بالسعي لتحقيق مقاصد الإسلام الكبرى وخاصة هدفه الجوهري في هداية الإنسان - بلا إكراه- لما يحرره - من الإكراه بصنوفه كلها-. ويصلحه - بالحق والخير والجمال-. وذلك رحمة به- لا تسلطاً عليه- أو بالمصطلحات الإسلامية: (الدينونة - الإرادية- لله؛ وإسلام الوجه -الحر- له)[2].

والجنة والنار، باب جزاء المؤمن بحسناته في الدنيا والآخرة وتعجيل حسنات الكافر في الدنيا حديث: ٢٨٠٨.

(١) وقد عدَّد السرخسي- وغيره- في أصوله أكثرها: راجع: ١/ ٦٠، ٢/ ٢٩٠.

(٢) إلا أن هذا الوجه الإيجابي العظيم للإيمان بالآخرة - وهو المطلوب بحق في الدين- يقابله وجهان سلبيان خطيران ناجمان عن سوء فهم أو سوء تصور مما ينبغي التحذير منهما:

أحدهما: اعتبار مجرد الإيمان بالإله والآخرة كاف للنجاة ومغن في الوصول إلى النعيم الأبدي مهما رافقه من فعل سيئ وعملٍ طالح. وهو اتجاه جسدته فرقة (المرجئة) من المسلمين الذين قالوا (لا يضر مع الإيمان ذنب ولا معصية) وتأثر بهم على نحو ما كثير من المسلمين وهو أشد ما يكون ضرراً إن رافقه فهم خاطئ أيضاً لشفاعة النبي المصطفى محمد ﷺ بل لقد قابلت شخصياً مَنْ جزم بدخوله الجنة لمجرد أن اسمه (محمد). كما انتشر مثل هذا في الملل الأخرى التي نظرت إلى المخالفين- ولو في بعض عقيدتها- كأنجاس يتوجب التقرب إلى الرب بتطهير الأرض منهم فكانت- وما زالت- المآسي الفظيعة في التاريخ والتي تقشعر لهولها الأبدان من محاكم تفتيش، وحروب إبادة، وتحريق كامل للأحياء مع الممتلكات، وهتك فاضح لكل الحرمات، وغير ذلك من سائر الشناعات. وقد يقال لمرتكبيها بعدها بل وقبلها: «من آمن- كيفما كان- وإن مات فسيحيا - سعيداً بجوار الرب- [مهما كان قد فعل من الموبقات في جناب الخلق]».

ثانيهما: اتجاه الزهد الخاطئ في الدنيا- وهو مشرب كثير من صوفية المسلمين، ورهبان النصارى، وأشباههم في الملل الأخرى؛ بحجة أن الدنيا ملعونة ملعون ما فيها، ومِنْ ثَمَّ يجب التخلي عنها وتركها كجيفة يتسلى بها كلابها. ونسوا أو تناسوا أنها المعبر الوحيد للآخرة، وأن إعمارها بذكر الله وما والاه من العدل والخير والجمال- مستثنى من تلك الفهوم الخاطئة بل هي الفرصة الوحيدة الموصلة إلى سعادة الدنيا والآخرة. ولا أدل على ذلك من أنه فهم النبيين كداود وسليمان ومحمد عليهم صلوات الله وسلامه أجمعين. وأما ما ورد على لسان عيسى عليه الصلاة والسلام في الإنجيل من أنه (لن يدخل غني ملكوت السموات) - فهو إن صح- فليس على إطلاقه وعمومه قطعاً لغنى كثير من الرسل كداود وسليمان وشعيب، وإنما يجب أن يفهم على وجهه الصحيح الذي يبينه مقصوده، وهو: المرابي المادي الذي لا يؤمن بالآخرة - إلا نفاقاً- والذي لا يشبع مهما أتخم من مص دماء الآخرين، ولا يهتز له جفن مهما سلب من جهد الإنسان وعرقه، واستغل فيه حاجته وفقره، حتى يتركه كخفي حنين. فإلى أمثال هذا يتوجه خطاب السيد المسيح رسول المحبة عليه أفضل الصلاة والتسليم وعلى نبينا وسائر المرسلين. وإلى أمثالهم جاء القرآن بوصف قلوبهم بأنها أقسى من الحجارة، ونعتهم بأنهم (يأكلون ويتمتعون كما تأكل الأنعام والنار مثوى لهم) ويبدو أنهم كانوا كثيرين في عصر السيد المسيح- ﷺ- حتى أطلق خطابه فيهم ولعلهم في عصرنا أكثر، بل لعلهم هم من يتحكمون فيه!!!.

٤- بهذا الأصل تكتمل فلسفة الدين[1] التي يمكن القول - الآن- إنها تمتاز على جميع المذاهب الفكرية البشرية (الأيدلوجيات) بتفوقها وكفاءتها العالية في دفع أصحابها إلى التمسك بمبادئها وتبني أهدافها والسعي إلى تحقيق مقاصدها والتضحية بالرخيص والنفيس من أجلها وفي كل الظروف بما فيها حين غياب الرقابة البشرية. بينما يعجز الإيمان بتلك المذاهب (الإيديولوجيات) عن مضاهاة فعل الإيمان الحق بالدين (التدين الصحيح) وخاصة بعد وصولها إلى أهدافها أو قريب منها (الحكم أو السلطة غالباً) ولذا تخمد جذوة تأثيرها.

(١) وموجزها في فلسفة الإسلام: هدف - هو- «لا إله إلا الله» يحققه منهج - وهو- «محمد رسول الله» بواسطة محرك - وهو- «اليوم الآخر».

المبحث الثاني
إقامة العبادة

تمهيد:

في هذا المبحث سأتوقف عند المحطة التالية وفق تسلسل السير الطبيعي لمقتضيات واجب الإنسان تجاه خالقه العظيم [أو المطلوب منه في المحافظة على الدين –بصفته مقصداً–]؛ فقد مرَّ معنا آنفاً أهمها، وهو الإيمان بالله، والمقتضى الأول المباشر لذلك عبادته؛ وقد جاء بها النص صريحاً جَلِيّاً في تحديدها مقصداً عاماً لخلق الجن والإنس ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، ولذا لا بَدَّ من التزوُّد من هذه المحطة التي غذَّتها الشريعة بأعظم زاد وأشدِّه فائدة، فكان التلبية التامة لتلك الغاية العامة؛ وسنتناول منه مفهوم العبادة ومقاصدها وأسسها في المطالب الآتية:

المطلب الأول: تعريف العبادة ومفهومها:

١- جاء في الصحاح: أصل العبودية الخضوع والذل[١]، وقال في اللسان: التعبد: التنسك، والعبادة: الطاعة[٢].وهي كذلك في الشرع إلا أنها ليست مطلق خضوع وتذلل وطاعة بل غاية الخضوع والتذلل والطاعة. فقد جاء في التفاسير: "العبادة: ضربٌ من الخضوع بالغٌ حد النهاية ناشئٌ عن استشعار القلب عظمة المعبود"[٣] "بحيث لا يخضع له رأس العبد فحسب، بل يخضع معه قلبه أيضاً"[٤].أو على حد تعبير الشيخ الشعراوي: "منتهى خضوع العابد للمعبود قلباً وقالباً"[٥] "فالعبادة المأمور بها تتضمن غاية الذل لله تعالى بغاية المحبة... فمن خضع لإنسان مع بغضه له لا يكون عابداً له، ولو أحب شيئاً ولم يخضع له لم يكن عابداً له"[٦].

٢- ولازم العبادة المشروعة أمران[٧]:

الأول: التزام الشرع وتطبيقه (عنصر الطاعة والخضوع لله) –وسيأتي بحثه مستقلاً–.

الثاني: صدور هذا الالتزام والتطبيق من قلب مفعم بمشاعر الحب والإجلال والتعظيم لله رب العالمين مما يبعثه على التقرب منه وإليه. قال تعالى: ﴿واسجد واقترب﴾ [العلق: ١٩][٨].

٣- شهدت النصوص بتبعية العبادة للعقيدة، فالعبادة ثمرة المعرفة: ﴿رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم:٦٥][٩].

٤- للعبادة مفهومان خاص وعام. فأما الخاص: فيعني كيفيات محددة رسمها الشرع للتقرب بها إلى

---

(١) صحاح اللغة للجوهري: مادة عبد.

(٢) لسان العرب لابن منظور: مادة عبد.

(٣) تفسير المنار للشيخ محمد رشيد رضا: ١/ ٥٦، وقيّده "المراغي" بنشوئه عن اعتقاد بالمعبود بأن: "له سلطاناً لا يحيط به العقل" ١/ ٣٢. وهذا يُذكِّرنا بما انتهى إليه د. دراز في "الدين"– ر: ١٤٥(هـ:١)–.

(٤) المصطلحات الأربعة في القرآن لأبي الأعلى المودودي: ٩٧.

(٥) المنتخب من تفسير القرآن الكريم للشيخ متولي الشعراوي: ٢/ ٢٧.

(٦) العبودية لابن تيمية: ٤٤ (باختصار).

(٧) العبادة في الإسلام للدكتور يوسف القرضاوي: ٣٢ (باختصار).

(٨) وقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبّاً للهِّ﴾ [البقرة: ١٦٥] والنصوص في هذا كثيرة.

(٩) ومثلها خطاب الله تعالى لسيدنا موسىَ وهو – في المعنى– خطاب لعموم المكلفين ﴿إِنَّنِي أَنَا اللهُ لا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلاةَ لِذِكْرِي﴾ [طه: ١٤]. فانظر كيف رتَّب العبادة على العقيدة.

الله تعالى، وهي شعائر الإسلام الكبرى وأركانه المعروفة (الصلاة- الزكاة- الصيام- والحج) ويلحق بها ما يتفرع عنها كالدعاء والصدقة والاعتكاف والنذر والعمرة والطواف.

وأما مفهوم العبادة العام فيشمل الدين كله[1]، ويسع الحياة كلها، ويتعلق بكيان الإنسان كله قلباً وعقلاً ولساناً وجوارح وحواس[2]، فلا يتصور انفكاك العبادة - في مفهومها الصحيح- عن الانقياد لمنهج الله وشرعه لذاته، بل إن من اتبع ما يخالف منهج الله وشرعه- مختاراً- فقد أشرك في عبادته[3]، وبهذا ينفسح صدر العبادة ليضم كل عمل اجتماعي نافع، بما في ذلك عمل الإنسان في معاشه، وسائر تصرفاته حتى قضاء شهوته فهو عبادة إن كان عمله مشروعاً من حيث الأصل ومصحوباً بالنية الصالحة، وفق قاعدة إسلامية شهيرة:

المباح (من أي تصرف أو عادة) + نية صالحة ⇐ عبادة

ومن هنا صح القول: صحح وجهتك (قصدك) تكن كل حياتك عبادة[4]، وهذا يصبغ صاحبه (المسلم الحق) بالصبغة الربانية، ويمنحه وحدة الوجهة والغاية، فينصرف همه كله إلى الله، ويجتمع قلبه كله على الله. ولذا كانت الغاية من حياتنا على العموم "عبادة الله"[5].

٥- وهذا قد يفضي إلى إشارة تساؤل عن أفضل العبادات، والجواب- على المختار- أداء واجب الوقت ووظيفته، وهذا يختلف باختلافه ففي وقت الجهاد الجهاد، وفي وقت الحاجة تقديم العون والمساعدة، وعند المصيبة الصبر، وعند النعمة الشكر، وعند الأذان الإجابة وعند السؤال الجواب، وهكذا[6]... مع مراعاة شيء واحد هو الأولوية للفرائض فالواجبات فالسنن المؤكدة وهكذا.

المطلب الثاني: آثار العبادة ومقاصدها:

١- العبادة هي المقتضى المباشر للإيمان، وطبيعتها ابتلاء إلهي يصقل الإنسان[7]ويبرهن على الإيمان ولا يكاد يفهم للدين معنى بدونها، ولذا كانت مهمة الإنسان الأولى في الوجود، فإن أدَّاها فقد قام بواجبه الأول وسعى في غاية خلقه الرئيسة؛ وإلا فقد رشده وأضاع هدفه، وغلبه الهوى وسيطرت عليه الشهوة. ولذا كان للعبادة أصول مشتركة في جميع الرسالات السماوية، وبين جميع الأنبياء والمرسلين[8]كاشتراكهم في توحيد الإله لأنها لازمه المباشر.

٢- العبادة حق الله على عباده[9]، ولكن مصالحها تعود إلى العباد وعليهم في الدنيا والآخرة، وقد شرعت لإظهار

---

(١) أوضح "ابن تيمية" في كتابه "العبودية"- ٤٣- أن: "الدين كله داخل في العبادة" لأن: "دين الله عبادته وطاعته والخضوع له" ومن التقاء أصل معنييهما - لغة وشرعاً- يظهر وجه المناسبة وقوة الارتباط بين هذا المبحث وسابقه.

(٢) لابن القيم كتاب قيِّم معروف في تفاصيل ذلك، بعنوان: "مدارج السالكين" شرح منازل السائرين إلى مقامات "إياك نعبد وإياك نستعين" يحسن مراجعته.

(٣) هذا أحد مفاهيم الشرك الخطيرة التي وقعت فيها الأمم السابقة ولحقهم فيه أكثر المسلمين. راجع تفسير ابن كثير: ٢/ ١٧١ و٣٤٨.

(٤) ومن هنا: أهمية القصد والنية من جهة، كما يشير إلى أحد أهم وجوه ارتباط المقاصد بالعبادة من جهة أخرى.

(٥) را: تمهيد هذا المبحث:١٥٤.

(٦) باختصار شديد عن "مدارج السالكين" لابن القيم: ١/ ٨٥-٩٠.

(٧) انظر: العبادة في الإسلام للدكتور القرضاوي: ١٠٤.

(٨) انظر تفسير القرطبي: ١٦/ ١١. وراجع كتاب أبي الحسن الندوي: "الأركان الأربعة" في ضوء الكتاب والسنة مقارنة مع الديانات الأخرى.

(٩) هذا معنى حديث معاذ الشهير وفيه: "فإن أدوا - أي الناس- حقه، كان حقهم على الله تعالى ألّا يعذبهم". والحديث في الصحيحين. [أخرجه البخاري في الرقاق (وفي غيره)، باب من جاهد نفسه في طاعة الله، حديث: ٦١٣٥، وأخرجه مسلم =

شكر المنعم على نعمه في الدنيا وثوابه في الآخرة. وهي -من خلال هذا المنظور- تقع أصولها في مرتبة الضروريات[(١)].

٣- للعبادة ثمرات عظيمة لا يمكن لأي شيء آخر أن ينتجها فعنها تنبثق جميع الفضائل وبها تندفع كل الرذائل، ولذا كانت من أعظم وسائل المحافظة على الدين، بل هي روح الدين ومغزاه. وهذا واضح جداً من خلال جعلها - على لسان الشارع- واحداً من أهم أركان الإسلام، ومعلوم أن البنيان لا يثبت ولا يقوم بدون الأركان.

٣-١- فالصلاة[(٢)] "عماد الدين"[(٣)]، "ومن لا صلاة له فلا دين له"[(٤)]، لأن منزلتها منه كمنزلة الرأس من الجسد[(٥)]، يكفي فيها ما تمنح الإنسان من قوة روحية وراحة نفسية فضلاً عن نهيها عن الفحشاء والمنكر[(٦)]، وإثمارها أضداد ذلك حتى تبلغ بالإنسان أكمل أحواله ولذا جعلت قرة عين المصطفى صلى الله عليه وسلم[(٧)].

٣-٢- والزكاة[(٨)] أيضاً تزكية للنفس وتنمية للشخصية السوية بنزعها لأسوأ الأخلاق (الشُّح، والبُخل، والأَثَرة، والأنانية، والحَسَد، والضِغْن، والحِقْد إلخ..)، وزرعها لأفضل الأخلاق (الجود والكرم، والتعاون والتكافل، وتأدية الحقوق والواجبات، وفعل الخير إلخ..)؛ وهي تقضي على الفقر- الذي هو من أخطر ما تصاب به المجتمعات- بل تحصن المجتمع كله من عوامل التحلل والصراع الداخلي، وتقوي تماسكه وتضامنه، وتردم هوة الفوارق بين أبنائه. ثم هي للمال نماء وأي نماء (تمنع الكنز، وتحقق التداول، وترفع القوة الشرائية، وتعود على الغني والفقير والجميع بالزيادة).

٣-٣- وكم في الصوم[(٩)] من تقوية للروح، وصحة للبدن، وتربية للإرادة، وتعويد على الصبر، وتعريف بالنعمة، وتنمية لمشاعر الرحمة، وقبل هذا كله وبعده تسليم لله واستسلام ظاهر وباطن لأمره يثمر التقوى التي هي من أعلى درجات العبودية.

في الإيمان، باب الدليل على أن من مات على التوحيد دخل الجنة، حديث: ٣٠].

(١) يُرشِّح لهذا أن الإنسان لا ينفك عن عبادة فإن لم يعبد الله عبد غيره، وفي هذا ذبول لجانبه المعنوي حتى يضمحل معنى الإنسان فيه، وسيغادر الدنيا وقد فاته فيها خير ما فيها ليصير إلى نار جهنم وبئس المصير. قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾ [غافر: من الآية٦٠].

(٢) راجع كتاب «الصلاة منزلتها في الدين" للشيخ عبد الله سراج الدين: ٢٨ و.

(٣) "الصلاة عماد الدين" حديث صحيح لغيره، أخرجه البيهقي في شعب الإيمان - وغيره- بسند فيه ضعف. ويشهد له حديث: «وعموده الصلاة» صحَّحه الترمذي. راجع كشف الخفاء للعجلوني: ٢/ ٣٩.

(٤) "من لا صلاة له فلا دين له" حديث معناه صحيح. أخرجه الطبراني في معجمه الكبير (٨٩٤٢) بلفظ: «من لم يصل فلا دين له» وفي ترغيب المنذري: ١/ ٢١٤ «لا سهم في الإسلام لمن لا صلاة له» وعزاه إلى البزار. ويشهد له أحاديث كثيرة في الصحاح منها: «بين الرجل وبين الكفر ترك الصلاة».

(٥) "منزلة الصلاة كمنزلة الرأس من الجسد" حديث معناه صحيح أخرجه الطبراني في الأوسط والصغير، وغيره بلفظ: «... ولا دين لمن لا صلاة له، إنما موضع الصلاة من الدين كموضع الرأس من الجسد». راجع مجمع الزوائد للهيثمي: ١/ ٢٩٢ ويشهد له ما سبقه.

(٦) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ [العنكبوت: ٤٥].

(٧) حديث «وجعلت قرة عيني في الصلاة». أخرجه الحاكم في المستدرك (٢٦٧٦) وقال صحيح على شرط مسلم. وأخرجه النسائي في المجتبى في عشرة النساء باب حب النساء (٣٩٣٩)، وأحمد في المسند -٣/ ٢٨٥- وأبو يعلى في المسند -٦/ ٢٣٧- وغيره.

(٨) راجع السفر النفيس في "فقه الزكاة" وبهذا العنوان للدكتور "يوسف القرضاوي": ٢/ ٨٥١ و.

(٩) راجع كتاب "الصيام في المذاهب الأربعة" لأستاذنا الدكتور عبد اللطيف فرفور: ٢٩ و.

٣-٤- وأما الحج[1] فمدرسة كاملة مستقلة تمد طلابها بشحنة روحية عاطفية، وتزودهم بثقافة نظرية عن كثير من الأحكام الدينية، وبخبرة عملية تدريبية على مبادئ دينهم وأسس حياتهم من الوحدة والأخوة والمساواة والأمن والسلام، ولا يتخرج منها الحاج - أو هكذا ينبغي- إلا بعد أن يعاهد الله أن يظل في كل حياته ملبياً ربه، طوع أمره، ورهن إشارته على أتم الاستعداد للتضحية بكل شيء في سبيل رضاه مقتدياً بالأئمة الذين جعل الله كلَّ واحدٍ منهم أُمَّةً كالخليلِ الجَدِّ إبراهيم، والذبيحِ المفدى إسماعيل، والحبيبِ المصطفى محمد عليهم صلوات الله وسلامه أجمعين، ومرتبطاً بأتباعهم الصادقين من إخوانه المؤمنين على مدار التاريخ.

٤- وظيفة العبادة الكبرى ومهمتها الرئيسة تغذية الإيمان وتقويته، وإذا شبهنا الإيمان بمحرك فهي وقوده، إذ تربط الإنسان بالله عز وجل، وتنقل إيمانه بربه سبحانه من القناعة العقلية إلى الإحساس القلبي والشعور الوجداني بهيمنة الله الرحيمة على كل شيء في الوجود من أصغر ذرة في نفسه إلى أكبر مجرة في الكون من حوله، وهذا الشعور المفعم بمنتهى التعظيم لله تعالى هو الذي يقود - صفواً- إلى حقيقة الخضوع والتذلل والافتقار إليه، وهذا جوهر العبادة وروح العبودية التي ترتقي بصاحبها إلى أشرف مقام عند الله[2] يستحق بها خير الأسماء والمسمَّيات (عبد الله أو عبد الرحمن)[3] في إشارة واضحة إلى أعلى درجات الكمال الإنساني حيث تكون الأولوية لعبادة الله وحده ويتم تجاوز جميع الروابط والعلاقات الأخرى[إن وقفت عائقاً دونها].

٥- كما أن للعبادات دوراً مُهِمّاً جداً في حياة المسلم فهي تذكير دائم له بأصول دينه، وحمل له على تبني أهدافه ومقاصده، وتأهيل مستمر للتحقق بها وتحقيقها، وتعويد للنفس على بذل كل شيء في سبيلها.

٦- وأخيراً يمكن تلخيص أهم آثار العبادة بالأمور الآتية:

٦-١- غذاء للروح.

٦-٢- تزكية للنفس (تخلية من الأخلاق الردية السيئة وتحلية بالأخلاق السوية الحسنة).

٦-٣- سبيل الحرية.

٦-٤- راحة للإنسان وتقوية له.

٦-٥- المساهمة الكبرى في صلاح المجتمع وسعادته (وإرساء جميع القيم والمعاني السامية فيه كالتوحيد والوحدة والتآخي والتكافل والتعاون والمساواة والأمن والسلام وسائر المكارم).

والخلاصة: إن العبادة مقوم أساسي في حفظ الدين والمحافظة عليه - إذا روعيت أسسها وشروطها وآدابها-.

المطلب الثالث: أسس العبادة وشروطها:

مهما تكن آثار العبادة وثمراتها ومقاصدها عظيمة، فإنها لا يمكن أن تأخذ أبعادها الحقيقية إلا إذا أُدِّيَت العبادات بأركانها وشروطها وواجباتها وسننها وآدابها بصورة أقرب ما يمكن إلى الكمال، وعلى رأس ذلك أن يُجتَنَبَ فيها كُلُّ ما يَحْرُم فيها أو يُكْرَه[4].

كما أن شيئاً من العبادة لا قيمة له ولا يؤبه به إلا إذا استند -بداهة - على قاعدة من الإيمان بالله واليوم

---

(١) راجع كتاب "الحج والعمرة" لأستاذنا الدكتور نور الدين عتر: ١٤ و.

(٢) صفوة التفاسير للشيخ محمد علي الصابوني: ٢/ ١٥٦. وانظر حالة أهل الحقيقة مع الله للشيخ أحمد الرفاعي: ١٩٨.

(٣) أخرجه مسلم في الأدب، باب ما يستحب من الأسماء، حديث: ٣٩٧٥، بلفظ: «إنَّ أحب أسمائكم إلى الله عبد الله وعبد الرحمن».

(٤) من الواضح أن أي حديث تفصيلي عنها سيخرج بالبحث عن مداره، وقد تكفلت كتب الفقه به مع الشروح الكافية والوافية. انظر مثلاً: موسوعة الفقه الإسلامي لأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي: ١/ ٤٩٣ و.

الآخر وليس هذا هو المعني هنا. وإنما المقصود أن يُراعى في العبادة -بوجه خاص- أسس محددة تمثل جوانب الإصلاح الإسلامي في مجال العبادة[1] - بوجه عام- وهي:

١- لا يعبد إلا الله:

لأن معدن العبادة وروحها إنما ينبثق عن اعتقاد جازم بأن الله وحده هو مالك الملك الذي له الخلق والأمر، ومنه النفع والضر، وبيده الخير والشر، ثم يتحول هذا الاعتقاد إلى شعور يملأ أركان القلب والوجدان بمنتهى التعظيم والمحبة للملك الديَّان مما شأنه أن يقود إلى الخضوع والتذلل والافتقار بين يديه. فهذا وكل ما هو من آثاره التي تنم عنه لا يجوز أن يُتوجه به إلا إلى من يستحقه وهو الله - سبحانه وتعالى- وحده. ولذا حرَّم الإسلام الركوع والسجود والدعاء والنذر والحلف والذبح -وأمثالها- لغير الله تعالى لمناقضتها لعبادة الله وحده أو اقتضائها شركاً بالله تعالى، أو سداً للذريعة إليهما، فأي عبادة لغير الله شرك.

٢- لا يعبد الله إلا بما شرع:

فلا يقبل عمل عبد حتى يستوفي شرطين رئيسين:

٢-١-أن يكون مشروعاً أو موافقاً للمشروع.

٢-٢-أن يقصد به وجه الله ﷻ ورضاه، واستجابة أمره ونهيه أو ما يوافقه من نيل ثواب أو تجنب عقاب.

وأي عبادة لله بغير ما شرع بدعة.

فهذا الأساس والذي سبقه جماع الدين وقطبه الذي يدور عليه رحاه، ولذا كان المدلول الأهم لشهادة الإسلام؛ فـ"لا إله إلا الله" تعني: ألا يُعبد إلا الله. و"محمد رسول الله" تعني: أن منهج عبادة الله إنما يُتلقى ويُستمد عن طريق رسول الله محمد ﷺ قال تعالى: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُو لِقَاء رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحاً﴾أي:﴿وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ -أي لا يبتغي إلا وجه الله- [الكهف: ١١٠]. ولذا قال الفضيل بن عياض -رحمه الله- في تفسير قوله تعالى: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الملك: ٢] قال: أَخْلَصُه وأَصْوَبُه. قالوا: يا أبا علي، ما أَخْلَصُه وأَصْوَبُه؟ قال: إن العمل إذا كان خالصاً ولم يكن صواباً لم يُقبل، وإذا كان صواباً ولم يكن خالصاً لم يُقبل [أيضاً] حتى يكون خالصاً صواباً، والخالص: أن يكون لله، والصواب: أن يكون على السنة[2].

٣- تحرير العبادة من رق الكهنوت:

فلا ضرورة لمكان معين لتأدية العبادة بل الأرض كلها والكون كله عابد لله ومكان لعبادته ومما خُصّ به النبي ﷺ «وجعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً»[3]. كما لا مكان في العبادة لوسيط محدد أو كاهن معين لا تتأدى إلا به أو معه. بل تقام العبادة بصورة فردية وجماعية، وفي الصورة الجماعية يؤم الجماعة أقرؤها[4]

---

(١) راجعها على نحو مفصل في "العبادة في الإسلام" للدكتور يوسف القرضاوي: ١٢٧-٢٠٠.

(٢) راجع العبودية لابن تيمية: ٧٦ للاطلاع على مزيد من الأدلة والبيان.

(٣) الحديث في الصحيحين. أخرجه البخاري في التيمم وفي الصلاة، باب قول النبي ﷺ «وجعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً»، حديث: ٣٢٨. وأخرجه مسلم في أول كتاب المساجد ومواضع الصلاة، حديث: ٥٢١.

(٤) "يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله"، أخرجه مسلم في الصلاة، باب من أحق بالإمامة، حديث: ١٠٧٨. وأخرجه البخاري معلقاً بصيغة الجزم في الجماعة والإمامة، باب: إمامة العبد والمولى، حديث: ٦٦٠، وأخرجه أحمد في مسنده، وأصحاب السنن الأربعة. (راجع جامع الأصول لابن الأثير: ٥/ ٥٧٤، وغيره).

(أعلمها). فالعبادة - ومنها التوبة، والاعتراف بالذنب، والدعاء بالمغفرة - علاقة مباشرة بين العبد وربه يتطرق إليها الخلل والفساد إذا تخللها وسيط مشروط.

٤- إخلاص القلوب أساس القبول:

فإذا شبهنا العبادة بكائن حي فجسده كيفيتها المشروعة، وروحه إخلاص القلب فيها لله وإسلام الوجه له. ولذا كان مدار الثواب على صحة النية -وهي من عمل القلب -. قال تعالى: ﴿بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ للهِ﴾- أخلص عمله لربه- ﴿وَهُوَ مُحْسِنٌ﴾ - بفعل ما أحبه الله وأمر به وشرعه- ﴿فَلَهُ أَجْرُهُ عِندَ رَبِّهِ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: ١١٢]. وقال تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لله وَهُوَ مُحْسِنٌ واتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ﴾ -إمام الحنفاء المخلصين- ﴿حَنِيفًا﴾ - مائلاً عن سائر ملل الشرك وتاركاً لها- ﴿وَاتَّخَذَ اللهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلاً﴾ [النساء: ١٢٥].

٥- الاعتدال والتوازن:

فلا يطغى جانب "الروحية" على "المادية"ولا العكس. فلا غلو في أمر الدنيا على حساب الآخرة - كالمأثور عند اليهود- ولا إهمال لأمر الدنيا تقرباً للآخرة -كالمأثور عند النصارى- بل: ﴿الصِّرَاطَ الْمُستَقِيمَ * صِرَاطَ الَّذِينَ أَنعَمتَ عَلَيهِمْ غَيرِ المَغضُوبِ عَلَيهِمْ وَلاَ الضَّالِّينَ﴾ [الفاتحة: ٦-٧] فلا غلو في الدين[١]، ولا تطرف في العبادة.

٦- اليسر ورفع الحرج:

لقد عرَّف النبي ﷺ برسالته ووضع عنواناً لها فقال: «بعثت بالحنيفية السمحة»[٢] لتناسب عموم الناس في جميع الأقطار والأزمان، فكل مسلم يبغي التشدد والتعنت إنما يعاند روح الإسلام، وسيؤول إلى فشل وهلاك: "ألا هلك المتنطعون" - ثلاثاً قالها الرسول ﷺ[٣]-.

وقد ذكر الشاطبي - رحمه الله- حكمتين للتيسير ورفع الحرج، خلاصة إحداهما: "الخوف من الانقطاع في الطريق، وبغض العبادة، وكراهة التكليف، وينتظم تحت هذا المعنى الخوف من إدخال الفساد عليه في جسم أو عقل أو مال أو حال".و خلاصة الثانية: "خوف التقصير في الواجبات الأخرى عند مزاحمة الوظائف المتعلقة بالمكلف المختلفة الأنواع"[٤].ولذا لم يجز الإكثار في التعبد إلا بعشرة شروط[٥]. أهمها التوفيق بين الواجبات والوظائف.

هذا وقد شرع الإسلام - من أجل التيسير ورفع الحرج- العديد من الرخص التي تؤثر في إسقاط العبادة أوتخفيفها.وذلك عند توفر أسبابها من ضرورة، أو حاجة،أو عذر وأشهرها المرض والسفر.

وبهذا نعرف أثر الدين في العبادة كما عرفنا أثرها فيه، وهي علاقة تبادلية متنامية.

---

(١) جاء في الصحيح: «إياكم والغلو، فإنما أهلك من كان قبلكم الغلو». أخرجه أحمد في مسنده: (١٧٥٤)، وابن خزيمة في صحيحه: ٤/ ٢٧٦، وهو في صحيح ابن حبان في الحج (٣٨٧١)، وفي مجمع الزوائد للهيثمي في الحج، باب ما جاء في الرمي والحلق (١٠١١)، وأخرجه الضياء في المختارة (٢٠)، كما أخرجه في سننه كلٌ من النَّسائي(٣٠٠٧) وابن ماجه(٣٠٢٠).

(٢) رواه أحمد في مسنده (٢٢٣٤٥). وترجم به البخاري في صحيحه. وله عدة أسانيد: ر: كشف الخفاء للعجلوني: ١/ ٢٥١. وراجع تعريف الشريعة مفصلاً: ٧٧.

(٣) رواه مسلم في العلم، باب: هلك المتنطعون، حديث: ٢٦٧٠، عن ابن مسعود.

(٤) الموافقات للشاطبي: ٢/ ١٣٦.

(٥) راجعها في كتاب: "إقامة الحجة على أن الإكثار من التعبد ليس ببدعة" لأبي الحسنات اللكنوي: ١٤٧.

المبحث الثالث
اتِّبـاع الشـريعـة

تمهيد:

اتباع الشريعة هو المحطة الضرورية الثالثة التي نتوقف عندها في دراسة الدين بصفته مقصداً- أو مقتضيات واجب الإنسان تجاه ربه -؛إذ لا بد لمن آمن بالله من اتباع شرعه، وعلى الرغم من وضوح هذه القضية لدرجة البداهة؛ فالاستدلال عليها مستحسن لإخماد ما تَبَقَّى من الزوابع التي تثار حولها.

المطلب الأول: المقصود باتباع الشريعة:

لبيان هذا المطلب المهم لابد من العودة إلى الشريعة ذاتها والقيام بتحديد مضامينها في ضوء تحليل مفهومها بدقة، ومعرفة ما ينبثق عنها مما هو لازم لها لا ينفصل عنها أو مرتبط بها لا يقبل الانفكاك عنها وأعني بشكل خاص وأكثر تحديداً "الفقه وأصوله"، فإن التقيد بهذه المضامين وما تتطلبه، والقبول بهذه اللوازم وما ينتج عنها هو المفترض باتباع الشريعة لأن التنكر لأي منها أو الالتفاف عليها يوقع صاحبه في مناقضة مباشرة أو غير مباشرة لاتباع الشريعة، ولكن هذا الكلام العام يحتاج إلى مزيد من التوضيح بيانه فيما يلي:

١- سبق تعريف الشريعة؛ وخلاصته"ما سنَّه الله تعالى وقضى به من الأحكام مما جاء به رسوله محمد ﷺ"[(١)]، وينبثق عنه أن المفهوم الأولي – على سبيل اللزوم البيِّن- لاتباع الشريعة يعني اتباع "الوحي" الذي أنزل على النبي ﷺ- بغض النظر عن مجاله وميدانه-، وهذا هو المعنى الدقيق والملزم والمقصود باتباع الشريعة.

٢- يعني اتباع الشريعة إذن الالتزام العام بأصلي الشريعة ومصدريها الحقيقيين، وهما الكتاب والسنة بلا خلاف معتبر بين جميع المسلمين. ولذا كانت لهما كلمة الفصل والمرجعية العليا في كل ما يتصل بحياتهم ووجودهم[(٢)].ويُعَدُّ المعلوم منهما بالضرورة، والمقطوع به فيهما، الحد الأدنى الضروري الملزم لجميع المسلمين[(٣)].

٣- إن تلقي كلمة الفصل تلك بالقبول والرضا، واستلهام تلك المرجعية (الكتاب والسنة)، وجعلها القانون الأعلى (الدستور) في تسيير شؤون الحياة كلها على نطاق الفرد والمجموع هو لب المقصود باتباع الشريعة[(٤)].

---

(١) راجع تعريف الشريعة مفصلاً: ٧٧و.

(٢) وهذا تكليف وابتلاء من الله تعالى لعباده لا خيرة لهم فيه، ولكن من رحمته وفضله أناط باتباع الكتاب والسنة وتطبيقهما كل المعاني التي تصبو إليها قلوبهم وعقولهم. ر: المرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسنة للدكتور يوسف القرضاوي: ١٦. وغيره، ورا: ١٤٦و.

(٣) وهو المقصود تحديداً وبالدرجة الأولى من "الشريعة" أينما ورد عنوان"اتباعها" في هذه المباحث. ويمثله -في الصميم- أمور من شأنها الثبات؛ وهي:

١- أصول ومبادئ عامة في العقيدة والعبادة والأخلاق والتشريع (أهمها: أركان الإيمان وأركان الإسلام وأسس الأخلاق وأصول الفقه المتفق عليها).

٢- قيم كبرى تدور حولها جميع أحكام الدين وتُنشِئ إطاراً لها أهمها:الحق (العدل)، والخير (المصلحة)، والجمال (الإحسان).

٣- أهداف سامية وغايات عليا هي بمثابة المرشد الأكبر لجميع المناهج والسياسات والتوجهات (أهمها: مقاصد الشريعة العامة الكلية).

٤- أحكام تفصيلية عديدة، ولكنها مُحدَّدة وآيتها أنها وردت في محكم النصوص القطعية، (والأصل فيها أن تكون محل إجماع المسلمين). وقد عملت بقوة – على مدار التاريخ- في ثبات شخصية الأمة المسلمة والفرد المسلم واستمرارهما مع التميز عمن سواهم.

(٤)ويترتب عليه بالدرجة الأولى:

١- إقامة الحياة على مستوى الأفراد والمجتمع على أساس الإيمان والإسلام (بأركانها المعروفة). ودوران جميع شؤونها في إطار من قيم الدين الكبرى (الحق والخير والجمال) وأخلاقه العليا (الصدق والأمانة، قوة الإرادة وعلو الهمة، التعاون =

٤- إن اتباع الشريعة يستلزم - بداهة- أمرين مهمين:

أحدهما: التقيد بأصول الشريعة وكلياتها، والتحرك ضمن أطر قيمها ومقاصدها، والاعتبار بمناهج الفقه والاجتهاد فيها، والبناء على ذلك كله في تحصيل شتى المصالح ودرء جميع المفاسد. ومن هنا تدخل سائر الفروع والتفاصيل والأحكام الأخرى الناجمة عن الاجتهاد والمعبّر عنها بالفقه[1]، وجُلّ مسائله محل للاجتهاد والاختيار والاعتماد من أولي أمر المسلمين الشرعيين من حكام وقضاة وعلماء حسب رجاحة الدليل بالدرجة الأولى، وتبعاً لظروف المسلمين وأحوالهم بالدرجة الثانية.

ثانيهما: عدم التغيير في أحكامها، وذلك أنه مادام ليس في الوجود من يملك سلطة فوق رب الوجود؛ فلا يملك أحد أن يغير أو أن ينسخ شيئاً فيما ثبت بالقطع أنه من شريعته، ومن ثمَّ فما ثبت من أحكامها التكليفية واجباً بشروطه فهو الواجب أبداً عند اقتضائها وما كان حراماً فهو الحرام الذي لا ينسخه شيء، وما أحله الله تعالى فهو الحلال إلى يوم القيامة. وهكذا الشأن أيضاً في أحكامها الوضعية فما وضعته شرطاً لغيره أو سبباً أو مانعاً فهو باق على ما وضعته، وما جعلته رخصة أو عزيمة فكذلك، وما حكمت عليه بالصحة فهو الصحيح أو بالبطلان فهو الباطل- ولو كان اعتبارياً خاصاً بها-.

٥- إن اتباع الشريعة- على النحو الصحيح المبين آنفاً- يتنافى مع الاستقلالية التامة للإنسان وزعم حريته المطلقة في أن يشرع لنفسه ما يشاء لأنه خلاف واقعه الكوني - والذي يفترض في واقعه الشرعي أن يتوافق معه-، ويتعارض مع مهمته في الحياة- بما تقتضي من تكليف واستخلاف[2]- وهذا الذي يناقض مفهوم الحاكمية الذي يختص به الله سبحانه وتعالى ولكنه لا يتنافى على الإطلاق مع تشريع الإنسان بعقله لمصلحته في حدود شريعة ربه- أي بناء على قواعدها وابتغاء لمقاصدها وتوسلاً بأدلتها- وهو المعروف بالاجتهاد. وإنما ينافي في مضمونه أن يتحاكم الإنسان إلى الهوى والشهوة باسم العقل والمصلحة أو بغير اسمهما. وبالعودة إلى مفهوم الشريعة الأصيل المبيَّن نجد أنه في مدلوله المُلزِم أشبه بالإطار العام والخطوط العريضة والمنضبطة بآن واحد وبحيث تفتح الباب على مصراعيه أمام الاجتهاد الشرعي المبني على الرأي والمصلحة والخبرة والعلم والشورى، والكفيل بتغطية جميع مسائل الحياة ومشاكل المجتمع وعلى جميع الأصعدة وفي جميع البيئات ولمختلف الأزمنة دون

والتكافل، المحبة والبذل، الرحمة والسماحة، الصبر والشجاعة إلخ..).

٢- اعتبار المثل الأعلى للحياة على جميع مستوياتها بدءً من الفرد وانتهاء بالأمم المتحدة مروراً بجميع الدول - تحصيل مرضاة الله تعالى وهذا يعني توجُّه جميع فعاليات الحياة، وتوجيه جميع المناهج والسياسات باتجاه تحقيق المقاصد العامة للشريعة وأهدافها العليا السامية.

٣- استمداد الأحكام والقوانين من الشريعة وبوجه خاص يتوجب تقييد أيِّ تقنين بعدم مخالفتها. فأيُّ قانون يُحَرِّم البيع، أو يُحِلُّ الربا، أو يبيح الزنا - مثلاً- يناقض اتباع الشريعة.

٤- الاحتكام إلى الشريعة حين القضاء في المنازعات وسائر التصرفات. مثل إقامة الحدود والقصاص.

٥- وبوجه عام تطبيق أحكام الشريعة بغض النظر عن تعلقها ومجالها ودرجتها.

(١) را: تعريف "الفقه" في: ١٣٧؛ وهو مبني على الشريعة، ويضم العديد من وجوه فهمها وتفسيراتها. ولذا فهو ذو طابع ديني واضح، يجعله محل قبول لدى المسلمين، وهو المقصود - بالدرجة الثانية- من "اتباع الشريعة". ولكن لا ينبغي رفعه إلى قداسة "الشريعة" ولا عصمتها كما لا يجوز أيضاً بأن يقاس على الأغاني الشعبية - مثلاً- بجامع "التراث" فهذا حظٌّ من قيمته لا يُقدم عليه إلا جاهل أو سفيه. (راجع مفهوم التراث في البحث الذي أعددته بعنوان إشكالية الأصالة والمعاصرة: ٢٥).

(٢) ر: علاقة التكليف بالاستخلاف: ٣٤٦.

مصادرة لعقول الناس أو افتئات على مصالحهم تحصيلاً لأي تقدم أو تطور حقيقي في أي شأن من شؤونهم. ومِنَ البَيِّن أن فحوى هذا الكلام ضرورة الاجتهاد على الدوام، وعدم جواز خلو الأرض من مجتهدين قائمين لله بالحجة على خلقه. وهذا الذي يتآلف مع كون الشريعة خالدة وخاتمة وعامة وعالمية. وإلا كان القصور والتقصير في الناس وليس في الشريعة، وهم الذين يجنون على أنفسهم عاقبة قصورهم وتقصيرهم[1].

المطلب الثاني: لزوم اتباع الشريعة (الأدلة والمؤيدات):

آ- الأدلة النقلية:

١- لقد أُمِرَ النبي ﷺ ذاتُه صراحةً باتباع الشريعة فقال تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا﴾ ونُهي عن اتباع غيرها كما جاء في تتمة الآية نفسها: ﴿وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الجاثية: ١٨] وكثيراً ما ورد الأمر باتباع الوحي (=الشريعة) كقوله تعالى: ﴿اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾ [الأنعام: ١٠٦]، وأخبر عن رسوله ﷺ، وهو بمعنى الأمر، وعلى سبيل الحصر: ﴿إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ﴾ [الأنعام: ٥٠] وحذَّره من الفتنة عن بعضه فقال تعالى: ﴿وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللهُ إِلَيْكَ﴾ [المائدة: ٤٩] ولا شك أن هذا في معناه خطاب لعموم المكلفين من باب أولى وهو ما جاء صريحاً في قوله تعالى: ﴿اتَّبِعُواْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [الأعراف: ٣] ولذا قال تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءهُمْ﴾ [القصص: ٥٠] والأمر باتباع "الشريعة" أو "الوحي" أو "ما أنزل الله" أو "هدى الله" قد يتأبَّى على العدِّ في النصوص، وهو متواتر مشهور معلوم من الدين بالضرورة. ومن فروعه:

٢- إن من اللازم الرئيس المباشر لمفهوم "عبادة الله" طاعته، وقد قال تعالى: ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ﴾ [النساء: ٨٠] ومعلوم بداهة أن هذا ليس لكون الرسول بشراً مثلنا وإنما لاختصاصه بالوحي، واصطفائه بالفطرة، وعصمته في التشريع، وأمانته في التبليغ.

٣- إن محبة الله أصل أصيل أيضاً في مفهوم عبادته، وهو لازم مباشر للإيمان به- ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبّاً للهِ﴾ [البقرة: ١٦٥]-، ولازم المحبة موافقة المحبوب واتِّباعه؛ قال سبحانه﴿ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللهُ﴾ [آل عمران: ٣١].

٤- إن مقتضى الإيمان بالله ورسوله الرد في أمور النزاع والخلاف، وما شابه، إلى حكم الله ورسوله، فقد قال تعالى: ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾ [النساء: ٥٩] ومعلوم أن الرد إلى الله هو الرد إلى كتابه، والرد إلى الرسول هو الرد إلى سنته، أي: الرد إلى الشريعة.

٥- إن مفهوم "اتباع الرسول" فيما جاء به من عند ربه يكافئ "اتباع الشريعة" وهو أحد معاني "دين الإسلام" ومرادفه المختصر[2]، ولذا علَّق الهداية به فقال تعالى: ﴿وَإِن تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا﴾ [النور: ٥٤] وأمر بمتابعته فيما أمر به أو نهى عنه فقال عزَّ من قائل: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا ﴾ [الحشر: ٧].

---

(١) وأرجو أن يفهم هذا في غير باب الدفاع عن "الشريعة" لأن الشريعة الإسلامية لا تحتاج إلى من يدافع عنها أو يُزكِّيها - كائناً من كان- بعد أن شرعها الله تعالى، وإنما هذا لبيان واقع الشريعة وسنة تطبيقها كما أرادها مُنزلُها. أي: لا تقوم الشريعة إلا بالاجتهاد، والجهاد البشري وليس بالخوارق والمعجزات كما يتوهم كثير من الناس ظناً منهم أنها بمجرد أن تكون شريعة الله فستطبق على البشر رغماً عنهم ولو بطريقة سحرية. كما أرجو مرة أخرى أن لا يَشتمَّ من هذا بعض المهووسين بالنقد أنه إنكار للمعجزات أو الآيات الربَّانيّة بل إن هذه السنة منها، وهي تكاد تكون عامة فالأمة (أو المجتمع)- في دار الابتلاء-هي من تفرض القانون. وليس العكس.

(٢) وقد سبق بيان ذلك ر: ١٤٩.

٦- بل إن أصل الدين كله وهو الإيمان بالله ينتقض وينتفي عمن لا يرضى بتحكيم رسول الله ﷺ ويسلِّم لحكمه كما جاء صريحاً في قوله تعالى: ﴿فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىَ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُواْ فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥] وفي آية أخرى وصف إيمان المتحاكمين إلى غيره بأنه مجرد ادعاء مزعوم في لفتة قوية إلى خُلُوِّه من حقيقة الإيمان فقال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُواْ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُواْ إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُواْ أَن يَكْفُرُواْ بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلاَلاً بَعِيدًا﴾ [النساء: ٦٠]. ثم وصم الصادَّ عما أنزل الله، وعن متابعة رسوله بالنفاق. فقال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْاْ إِلَى مَا أَنزَلَ اللهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُودًا﴾ [النساء: ٦١] بل إن القرآن الكريم عدَّ من الارتداد في الدين مجرد إبداء الاستعداد إلى طاعة من كرهوا ما أنزل الله في بعض الأمر. فقال تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِهِم مِّن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَى الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَى لَهُمْ * ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لِلَّذِينَ كَرِهُوا مَا نَزَّلَ اللهُ سَنُطِيعُكُمْ فِي بَعْضِ الْأَمْرِ وَاللهُ يَعْلَمُ إِسْرَارَهُمْ﴾[1] [محمد: ٢٥-٢٦]. وبالمقابل فإن موقف المؤمنين ما قاله تعالى في وصف شأنهم: ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ * وَمَن يُطِعِ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَخْشَ اللهَ وَيَتَّقْهِ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ﴾ [النور: ٥١-٥٢]، وقال تعالى:﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا﴾ [الأحزاب: ٣٦].

ب- الأدلة العقلية:

ذكر علماء الإسلام ومفكروه أدلة كثيرة على ضرورة "اتباع الشريعة" أكتفي بذكر أهمها:

١- ليس الإيمان بالله وعدم اتباع شريعته إلا أمرين متناقضين لا يجتمعان أبداً ذلك أنه بموجب الإيمان بالتوحيد الحق فإن الله سبحانه وتعالى ليس معبوداً بحق فحسب باعتباره رباً وخالقاً، وإنما هو أيضاً ملك حاكم آمر وناه ﴿أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤][2] و ﴿لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [القصص: ٨٨][3]. وبمقتضى ذلك فنحن ملزمون إن كنا مؤمنين حقاً ومسلمين فعلاً بالخضوع لقانونه واتباع شرعه الذي أتانا عن طريق رسله، حتى إن طاعة الله تتمثل وتتجلى في طاعة رسله، ولذا كان لمحبتهم وطاعتهم واتباعهم الأولوية على كل شيء حتى الولد والوالد والناس أجمعين وحتى نفس الإنسان التي بين جنبيه[4].

وأما من لم يخضع لقانون الله بإطلاق فليس بمسلم على الإطلاق، وكأن درجة إسلام المرء تتناسب مع

---

(١) فإذا كان هذا حال المستعد لطاعة الكافر في بعض الأمر فكيف بالطاعة ذاتها في بعض الأمر؟! فكيف بالطاعة في كل الأمر؟!. فإذا كان مجردُ قولٍ يقتضي نبذَ جزءٍ من الشريعة ارتداداً – في عرف القرآن– فكيف بنبذ الشريعة جزئياً أو كلياً؟!! كما هو حال أكثر المسلمين اليوم، وهو المفسِّر لواقعهم المخزي، كما قال تعالى في حق أهل الكتاب –ومعنى القانون عام يتناول الجميع لأنه لا محاباة في قوانين الله وخاصة في مثل قضية الإيمان والكفر– ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: من الآية٨٥].

(٢) وقال تعالى: ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الأَمْرُ كُلُّهُ﴾ [هود: ١٢٣]. وقال تعالى: ﴿بَل للهِ الأَمْرُ جَمِيعاً﴾ [الرعد: ٣١].

(٣) وقال تعالى: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا للهِ﴾ [الأنعام: ٥٧].

(٤) وهذا من مقتضيات الإيمان التي لا تقبل الجدال. وفيه يقول المصطفى ﷺ: «لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من ولده ووالده والناس أجمعين ونفسه التي بين جنبيه». – متفق عليه– (أخرجه البخاري في الإيمان، باب حب الرسول من الإيمان، حديث: ١٣. وأخرجه مسلم في الإيمان، باب وجوب محبة الرسول أكثر من الأهل والولد والوالد...، حديث: ٦٣).

مدى خضوعه للشرع، وبمعنى آخر فإن الإسلام أو إسلام الوجه لله يتجسد تلقائياً في قبول قانون الله والاستسلام له. وإلا لم يكن الإسلام إلا مجرد دعوى خالية عن البرهان وفارغة من المضمون.

٢- إن نظام التشريع لابد أن يعكس نظام القيم والمصالح الذي تتبناه حضارة ما، وبالنسبة للعالم الإسلامي[١] يفترض أن يكون "الله" سبحانه وتعالى هو المثل الأعلى في الحياة للمجتمع وللأفراد على حد سواء ؛ ومِنْ ثَمَّ يتوجب أن يستند نظام التشريع في هذا العالم - خاصَّةً- على شريعته. وأيُّ فَرْضٍ لِمَثَلٍ أعلى آخر، ومِنْ ثَمَّ إجبار المسلمين على تشريع منبثق عنه[٢] سيؤدي إلى احتراب داخلي خفي أو مُعْلَن، وصراعات عديدة من شأنها أن تفضي إلى تبديد طاقة المجتمع وتفتيته مما يُسَهِّل السيطرة عليه من قبل أعدائه[٣].

٣- تتحدد المشروعية في الدولة بمدى اتباعها للشريعة ؛ وهذا حق "الله" على خلقه (ويشمل الدول كلها) فشرع الله المؤكد - وليس اجتهادات المجتهدين- يمثل قانوناً أعلى (أو دستوراً) ينبغي أن يخضع له الجميع - الحاكم والمحكوم على حد سواء- وهذا هو معنى حاكمية الله - في النظام الإسلامي- والتي تعني أن: "حق التشريع ابتداء وللناس كافة ليس إلا إلى الله"[٤]. ثم يأتي دور المجتهدين ابتناء على تشريعه. وهو في المفهوم المبين أعلاه وسابقاً لا يفتئت على عقول البشر وتطورهم وتشريعهم ولا يصادر من حريتهم إلا حرية الفساد والشر.

وهذا من أكبر ضمانات تحقيق الحقوق، والحد من الاستبداد والطغيان والظلم، وهو أمل الشعوب والجماهير خاصة المستضعفين الذين يُؤَلِّفون في الغالب الأغلبية المسحوقة (أو المُهَمَّشة) من البشر اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً.

وهذه المشروعية غير الشرعية التي تعني - حتى في المنظور الإسلامي الصحيح- أن تكون الأمة هي صاحبة السلطة وبموجبها تختار عن رضا من يُمَثِّلها ويقودها في تحقيق مصالح الدارين للأمة؛ وهذه لُبُّ السياسة الشرعية. فالشرعية[٥] حق البشر على الدول، وهي مطلب من مطالب المشروعية، التي هي حق الله على الدول وعلى الأفراد.

٤- إن التشريع العام ذو مقام خطير يقتضي من صاحبه "المشرِّع" علماً وخبرة بكل الأشياء تقريباً. وخاصة:

- بالنفوس (ما تتفق فيه، وتفترق) كي يلبي جميع احتياجاتها برفق وتوافق.

- بالعقول (ما تمتاز به، أو تقصر عنه) كي يطلقها، ولا يفرض عليها ما يكبلها، أو يؤدي بها إلى تناقض، أو اضطراب وتشويش.

- بخصائص الموجودات كُلِّها حتى لا يمنع نافعاً ولا يُجيز ضاراً.

---

(١) وهو الذي يحوي دُوَلاً ذات غالبية مسلمة واضحة أو التي تنتمي تاريخياً إلى الحضارة الإسلامية.

(٢) وذلك بغض النظر عن استحالة المقارنة بين الله تعالى وأحد كائناً من كان. إلا أن التاريخ سجَّل أسماء فراعنة كثيرين - في القديم والحديث- اعتبروا أنفسهم مشرعين. وما تزال كثير من أنظمة الحكم المعاصرة- التي لا تتقيد بشرع الله- تمثل الدور نفسه.

(٣) وهذا أحد أهم أسباب فشل تيارات النهوض والتحديث ذات التوجه التغريبي في الوصول إلى أي هدف حقيقي صحيح - في العالم الإسلامي-، كالوحدة والتحرير والعدالة والتقدم وغيرها مع احتكار هذه التيارات للقرار طيلة أكثر من قرن دون أن يثمر سوى البعد عن الأهداف المشروعةراجع كتاب "الخطاب العربي المعاصر" قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة للباحث فادي إسماعيل. وانظر فيه- بوجه خاص - ص٢٨ وما بعد.

(٤) راجع في معنى الحاكمية والشرعية والمشروعية كتاب: "الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية" للدكتور هشام جعفر وخاصة: ٨١ و.

(٥) مع أني ميزت بين الشرعية والمشروعية فلا بد من توفر كلا الشرطين في الوضع الإسلامي الصحيح للدولة. كما يمكن أن نميز شرطاً آخر منصوصاً عليه هو: "الشورى" حتى عُرِفَ النظام الإسلامي به. ولكنه ليس مستقلاً عن ذينك الشرطين فهو من المشروعية ووجه آخر للشرعية.- ورا: ميزة الدولة الإسلامية:٤٠٥و-.

- بالإنسان خاصة، وقوانينه النفسية كي يفجر طاقاته كلّها باتجاه هدفه في الوجود، ووظيفته في الحياة، وتوجيهه نحو القيم الراسخة، التي تُرَقِّيه، وتُخَلِّصُه من الصراعات. وهذه بدورها يتوجب معرفتها أيضاً.

- بالسنن الكونية، والقوانين الاجتماعية والاقتصادية. حتى يُستفاد منها، ولا يتطاحن معها فتطحنه.

وعموماً يتوجب على المشرِّع أن يحيط بجميع العلاقات التي يمكن أن تنشأ في الناس وبينهم - صحيحة أو خاطئة-، وتلك التي ينبغي أن تسود فيهم أيضاً. لأن التشريع لا ينبغي أن يقتصر على التقرير إنما يشتمل على التقويم -أيضاً- وخاصة في حالة التشريع الرباني. وتلك الإحاطة المعرفية من المشرِّع يجب أن تكون في شتى المجالات وعلى مختلف الأصعدة، مع معرفةٍ بماضي الإنسان وتاريخه (لتجنب أخطائه وتجاربه الفاشلة)، وحاضره (ليراعي سيره وواقعه)، ومستقبله (ليكفل ويضمن تَطَوُّرَه ورُقِيَّه)، فضلاً عن انعدام عوامل التحيز، والمحاباة، والتمييز، واتباع الهوى.

وبما أنه ينبغي التزام التشريع والقانون فلا بد أن يكون المشرِّع والمقنِّن ذاته - أو مع من يشاركه السلطة بالتكافل والتضامن- قادراً على مراقبة الناس، وتطبيقهم للقانون، ومحاسبة المخالفين، بحيث لا يفلت أحد من قبضته ولو بعد موته. ومكافأة المحسنين حتى بعد وفاتهم أو استشهادهم في سبيل الحق والخير الذي يراه المشرِّع.

فواضحٌ أن أحداً لا يملك مثل هذا أو ما يدانيه سوى الله الواحد القهار الحكيم الخبير. ومن هنا وجب اتباع شرعه. وهذا من البدهيات التي يُسَلِّم بها الجميع ويُقِرُّ بها حتى المعارضون لاتباع الشريعة- من جرّاء غلبة أهوائهم عليهم وخضوعهم لشهواتهم-.

٥- إن اتباع الشريعة هو الطريق الوحيد لتحرير الإنسان وتحقيق كرامته. ذاك أن أي تشريع إنما يُسَنُّ ليطبقَ ولو بقوة السلطة التنفيذية - التي [تغوَّلت][(١)] في أيامنا بصورة هائلة- وليس أمام الأمة التي تخضع له إلا الطاعة. وبهذا ينقسم الناس في ظل تشريع بعضهم لبعض دون إذن من الله الحكيم، ولا تَقَيُّدٍ بشرعه الحنيف إلى فريقين: أرباب يشرعون، ومربوبون خاضعون. وهنا يحق السؤال: من الذي يدع الآخرين يتصرفون به، ويتحكمون في جميع شؤونه، حتى الشخصية منها - كما هو حال الدول والأنظمة الحديثة-؟ أليس هو العبد!، وهكذا سيتحول الناس - في ظل تشريع بعضهم لبعض بصورة مُسْتَقِلَّة- إلى أسياد وعبيد شاؤوا أم أبَوْا، شعروا أم لم يشعروا. وهذا ما جاءت شريعة الله لإلغائه بدعوة جميع البشر إلى كلمة السواء التي من بنودها الرئيسة: ﴿وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللهِ﴾ [آل عمران: ٦٤][(٢)].

---

(١) يقال غاله الشيء، واغتاله إذا أخذه من حيث لم يدر، وهي هنا مشتقة من "الغُول" بالضم. الذي تذكر كتب اللغة أنه نوع من السعالي. ولكنه استقر في أوهام الناس ككائن ضخم هائل مخيف أشبه بحيوان خرافي. وقد درج استعمال هذه الكلمة على ألسنة بعض المعاصرين في هذا المقام لمناسبة ظلالها وإيحاءاتها المشار إليها.

(٢) وهذا ما يضمن:

آ- نوع فريد من: المساواة الجوهرية بين البشر يشعرون في ظل تطبيقه الصحيح بالحرية والكرامة.

ب- هبوط "الدولة" من مركز "المطلق" إلى مركز "النسبي المقيد"، ذاك أنه مهما تخلينا عن التلاعب بالألفاظ فإنه لا يمكن التنكر أنه لا يتم تحقيق الاستقلال المطلق للتشريع والتقنين عن الدولة إلا في ظل شريعة الله - وإلا فَجُلُّ القرارات الفردية المستبدة مهما يبلغ ظلمها وتعسفها كانت تصدر بطريق قانوني وبموافقة الأجهزة التشريعية وربما بالإجماع التام كما في الدول ذات التوجه الماركسي - وحتى حينما لا يناسب الدستور ولا يقر المطلوب المناسب لمصلحة السلطة يتم تغيير الدستور ذاته بآلية ذات صورة قانونية، ومن الذي يحول دون تغييره، فما وضعه البشر ما أسهل أن يغيره البشر.

=

٦- إنه كُلّما كان التشريع صحيحاً وشاملاً كان أدعى لتحقيق العدالة والانسجام والوئام؛ فصِحَّة التشريع وعدم نقصه شرط جوهري لتأمين العدل لمن يُطَبَّق عليه، لأن أي خطأ فيه سينجم عنه - عند التطبيق- ظلمٌ وأيُّ ظلم - مع أنه قد لا يكون مقصوداً -. وكم أدّى إلى إبادات جماعية سيظلل التاريخ والواقع شاهداً عليها ومسجِّلاً لها. حتى يمكن إرجاع المظالم التي تعاني منها البشرية بصورة عامة إلى أخطاء نُظُمِها وتشريعاتها فضلاً عن قِيَمِها وتَوَجُّهاتها. ولذا أينما ذهبت لا تصادف إلا إنساناً يَئِنُّ من الظلم الذي حاق به، أو يصرخ طالباً رفع البغي عنه. ولما كان الإنسان لا يتنزه عن الخطأ فضلاً عن الهوى -كان تشريعه لا محالة مفضٍ إلى الظلم، ولا خلاص للبشرية منه إلا بالتماس الهدى من الله تعالى والاقتباس من شرعه الحكيم وأي تنكب لهذا الطريق - مع إمكانه- نعته القرآن بالشرك، كما نعت الشرك بالظلم العظيم[١]. والذي يأتي في مقدمة صوره جحود التشريع الرباني وتسويته بالتشريع الإنساني، أو حتى تفضيل هذا الأخير عليه من قبل عتاة المجرمين. وهذا ما استنكره القرآن على أصحابه ناعتاً إياهم بالجهل والجاهلية ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللهِ حُكْماً لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾ [المائدة:٥٠] وأما في الآخرة فمصيرهم الذي ينتظرهم ويعاينوه هو النار: ﴿فَكُبْكِبُوا فِيهَا هُمْ وَالْغَاوُونَ * وَجُنُودُ إِبْلِيسَ أَجْمَعُونَ *قَالُوا وَهُمْ فِيهَا يَخْتَصِمُونَ * تَاللهِ إِن كُنَّا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ * إِذْ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ الْعَالَمِينَ * وَمَا أَضَلَّنَا إِلَّا الْمُجْرِمُونَ﴾ [الشعراء: ٩٤-٩٩]. وقد جاء في تفسيرها: "أي نجعل أمركم مطاعاً كما يطاع رب العالمين"[٢] فطاعة المخلوق في معصية الخالق نوع من الشرك كما قال تعالى: ﴿وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام: ١٢١] أي: "حيث عدلتم عن أمر الله لكم وشرعه إلى قول غيره، فقدمتموه عليه فهذا هو الشرك"[٣].

والخلاصة: إن معظم مآسي البشر، والمظالم الواقعة فيهم - إن لم تكن كلها- إنما مَرَدُّها إلى الاستكبار على الله والاستنكاف عن الخضوع له عبادة وتشريعاً، وبالمقابل فكل سعادة البشر وكرامتهم وحريتهم مرهون باتباع الشريعة والتطبيق الصحيح لها[٤].

وفي هذا خلاص من كثير من المظالم البشرية التي تكتسي رداء القانون، وقد ترتدي ما سمِّي "بالشرعية الدولية"!.

ج- إن الفساد الظاهر في واقع الناس إنما هو حصيلة ما كسبته أيديهم، وليس هذا لفقدان الأهداف النبيلة دوماً، وإنما لفقدان الوسيلة الصحيحة المناسبة في الوصول إليها غالباً، فمعظم دول الأرض - إن لم تكن كلها- تدعي غايات سامية، ومصالح مشروعة. فمن أين تأتي المظالم الواقعية إذن؟ إنها من الوسائل الخاطئة أو من سوء التطبيق في كثير من الأحيان، وكم استجار البشر من الرمضاء بالنار - كما فعلوا حين نادوا بالماركسية بديلاً عن الرأسمالية-.

(١) قال تعالى في أوجز وصف لتاريخ البشر: ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدىً فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلا يَضِلُّ وَلا يَشْقَى* وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى * قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيراً * قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى * وَكَذَلِكَ نَجْزِي مَنْ أَسْرَفَ وَلَمْ يُؤْمِنْ بِآيَاتِ رَبِّهِ وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَشَدُّ وَأَبْقَى﴾ [طه: ١٢٣-١٢٧]. فقرن بين المُعرِض عن اتباع الشريعة والكافر بآيات الله وسوّى في الجزاء بينهما. وفي شرك التشريع جاء قوله تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللهُ﴾ [الشورى: ٢١]. وقوله تعالى: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللهِ﴾ [التوبة: ٣١]. وفي نعت الشرك ورد قوله تعالى: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣]. ولموضوع الشرك بحث مستقل. راجع تفصيله في: ٢٠٢و.

(٢) تفسير ابن كثير: ٣/ ٣٤٠.

(٣) م.س: ٢/ ١٧١.

(٤) وبهذا نستغني عن تخصيص مطلب لذكر ثمرات اتباع الشريعة.

المبحث الرابع
التزام القيم العليا

تمهيد:

يُقصد بالقِيمِ العليا تلك المعاني السامية التي ينبغي أن تحكم جميع تصرفات عقلاء البشر، والتي لخصها حكماؤهم بثلاثة مبادئ هي: الحق والخير والجمال[1]. والتي نجدها في الإسلام على نحو واف كاف شاف بأسمائها الصريحة أو بما يكافئها ويرادفها كالعدل والصلاح والإحسان. وقد دل استقراء النصوص وتتبعها على أن الدين في جوهره وأسمى معانيه التزام بهذه القيم والمعاني في كل حركة أو تصرف يقوم به الإنسان وعليها مدار تفاصيل شريعته؛ حتى إذا خلا الدين منها فرغ من مضمونه الصحيح. ومن هنا وجه الصلة الوثيقة بين هذه القيم ومعنى حفظ الدين؛ إذ إن الإخلال بها يتنافى مع قصد الشارع في الإلزام بها، وهذا ما يتناقض مع حفظ الدين- بصفته مقصداً-. وبالمقابل فإن فهم هذه القيم وتطبيق مفادها- بضوابطه الشرعية يُعَدُّ من أهم معاني حفظ الدين واتباع الشريعة.

وقد حاول الفلاسفة من قصورهم العاجية وبعقولهم القاصرة تشييد صروح لهذه المبادئ إلا أن محاولاتهم لم يحالفها النجاح. لكن الأنبياء ومَنْ سار على دربهم - وبهدي ربهم- ، جاهدوا حتى زرعوها في واقع البشر وأنبتوا منها أينع الثمرات، التي ما تزال البشرية تدين بالنصيب الأكبر من كل قِيَمِها لجهودهم. وما زالت هذه المبادئ والقيم، المدارَ العامَّ لجميع دعوات حكماء البشر، مع تفاوت في التركيز على هذه القيمة أو تلك. والاتجاه السائد عموماً في ترتيب هذه القيم موافق لما أتى به الإسلام وهو الصواب[2]-كشأنه في سائر أحكامه- وذلك لعدم تأثره بالنظرات الذاتية أو الظروف المرحلية لهذا الحكيم أو ذاك -ومن هنا عُني الإسلام أقصى عناية بالحق لضرورته ثم بالخير للحاجة إليه، ثم بالجمال الذي يكسو بحسنه سابقيه، وهذه هي الأطر العامة لجميع أحكام الشريعة الإسلامية - والفقه المبني عليها تبعاً- حتى إذا وجدت شيئاً لا يمُتُّ إلى واحدٍ منها بصلة فاعلم أنه ليس من الشريعة (والفقه الصحيح) في شيء مهما ألحقه بها (أو به) الزاعمون[3]. ومن هنا

---

(١) راجع التفكير الفلسفي الإسلامي للدكتور سليمان دنيا: ٢٠ و٢٥٠ و، قصة الإيمان للشيخ نديم الجسر: ٧٢ و .

(٢) إن تحديد القيم وترتيبها في سلَّم أولويات متفق عليه هو من أهم وأخطر الأمور في التشريع لأن هذا الأخير "ليس في جوهره سوى عملية مفاضلة بين القيم، وتوفيق، أو ترجيح، بين المصالح المتعارضة، واختيارٍ لواحدٍ من الحلول البديلة التي يطرحها الواقع لمعالجة مشكلة من المشاكل، ثم هو في النهاية تقنين لهذا الاختيار، وتثبيت له بإضفاء حماية الدولة عليه ووقوفها بسلطانها إلى جواره، وإذا كان من المسلَّم به أن لكل حضارة مجموعة القيم وسُلَّم أولوياتها الخاصة بها وما يترتب عليها من ترتيب للمصالح وأولوياتها، فإن الاختيار التشريعي لا بد أن يعكس نظام القيم والمصالح الذي تتبناه تلك الحضارة". من مقال بعنوان: العقل وتطبيق الشريعة الإسلامية للدكتور أحمد كمال أبو المجد منشور في مجلة العربي عدد: ٢١٤/ ١٩٧٦. ومن هنا ينبع وجه آخر- سبقت الإشارة:را:٢٨٧- لأهمية الحديث عن القيم وترتيبها والتزامها ضمن مباحث مقصد المحافظة على الدين وشريعته.

(٣) وهذا يذكرنا أيضاً بقول ابن القيم - رحمه الله-: "إن الشريعة مبناها وأساسها على الحِكَم ومصالح العباد في المعاش والمعاد. وهي عدل(حق) كلها، ورحمة(جمال) كلها، ومصالح(خير) كلها، وحكمة(مجمع القيم) كلها، فكل مسألة خرجت من العدل إلى الجور، =

وَجْهُ العناية بهذه المبادئ والقيم والحديث عنها. وإذا علمنا أن بعض الباحثين المعاصرين قد ذهب إلى اعتبار حقوق الإنسان- والتي تصنف ضمن الحقوق والحريات العامة، وتندرج عموماً تحت مفهوم الحق- من المقاصد العامة للشريعة الإسلامية؛ مما يمنح سبباً إضافياً لإيلاء هذه الحقوق خاصة ما تستحقه من بحث وتقويم، وهذا ما سيتم من خلال استعراض إطارها العام- وهو مفهوم الحق وأنواعه وأحكامه العامة-.

المطلب الأول: الحق:

١ - مفهوم الحق وتعريفه:

تدور معاني (الحق) - في اللغة- حول معنى الثبوت والوجوب[1]، ومنه قوله تعالى: ﴿لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَى أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [يس: ٧]. أي: ثبت ووجب. والحق مفهوم مُجرَّد واسع جداً، وأكثر ما يتجلى عملياً بصورة (العدل)، ومنه قوله تعالى: ﴿واللهُ يَقْضِي بِالحَقِّ﴾ [غافر: ٢٠] أي: بالعدل. ولذا عرَّفه بعض الباحثين بأنه: «أعظم القيم القرآنية الذاتية والمعنوية والحسية وأسماها، وأكثر مواد القرآن وروداً ودلالة على التلازم المصلحي الجبري والاختياري، يستوعب الوجود كله في عالمي الغيب والشهادة، ويُعَدُّ أرسخ قواعد الإسلام الحضارية المثالية والواقعية بآن واحد في إحاطة لم تعرف لمذهب آخر»[2].

ومنه يتبين أن الحق أهم المفاهيم وأعمقها وأوسعها وأصلحها - على الإطلاق- إذ لا يقوم شيء إلا به، وقد روي في الحديث: (لكل شيءٍ حقيقة)[3] والحق جوهر كل حقيقة. ولا ترقى حضارة إلا على أساسه فإن

وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أُدخلت فيها بالتأويل"- انظر: إعلام الموقعين: ٣/ ١-. كما يذكرنا- على نحو مقارب- بكُلِّيات الشريعة الإسلامية الثلاثة، وهي: الضروريات والحاجيات والتحسينيات، والتي سبق أن نعتها الشاطبي بأصل أصولها وكلية كلياتها، والتي عليها مدارها- را:٤٧-. بل لعل هذه القيم أولى لأن تلك اجتهادية، وهذه ثبتت بما لا يكاد يُحصى من النصوص الصريحة.

(١) لسان العرب لابن منظور، و القاموس المحيط للفيروز ابادي : مادة : حق .

(٢) (الحق) لنذير حمدان: ٢١٣ (بتصرف يسير). وبتحليل مفهومه الذي يراعي مصداقيته يتبين اشتماله على أربعة عناصر هامة- را:م.س.:ص.ن.-:

أ- الحق هو "الأسمى والأكبر والأقدس والأعظم" تملكاً وتسلطاً فهو اسم الله تعالى، والذي تصدر عنه الحقوق جميعها خلقاً ورعاية؛ ولذا فحقُّه يدخل في جميع الحقوق لَحْظاً ومُراعاة.

ب- الحق هو "الألزم" لأنه قائم على الوجوب والثبوت للمُستحِقِّ (صاحب الحق أو طالبه)، وللمستَحَقِّ (الحق المقصود أو المطلوب) فهو يجمع بين الإلزام بتأدية الحقوق، والالتزام بها لمصلحة الفرقاء.

جـ- الحق هو "الأشمل" باعتبار أن جميع الموجودات حق، وينشأ بينها علاقات حقوقية، فهو يستوعب الإلهيات والنبوات والكونيات والإنسانيات. كما يشمل الأولويات والأحقيات في الأشياء كُلِّها.

د- الحق هو "الأصلح" باعتباره "المعيار" الثابت للأشياء. و"الأساس" للصالح الديني والدنيوي، و"الأقوم" في كل القيم. فعليه تقوم السموات والأرض ومن فيهن. ومن خلاله تتبلور جميع التصورات وتتحدد جميع التصديقات.

(٣) من حديث «حارثة» المشهور على الألسنة. وفيه يسأله النبي ﷺ: كيف أصبحت يا حارثة؟ فيجيبه: «أصبحت مؤمناً حقاً»فيقول له النبي ﷺ : انظر ما تقول فإن لكل شيء حقيقة فما حقيقة إيمانك؟... الحديث رواه الهيثمي في مجمع الزوائد، باب كمال الإيمان، ١/ ٥٧، وعزاه إلى الطبراني في الكبير، والبزار، وفي سنده من لا يُحتج به. ورواه المتقي الهندي في كنز العمال: ١٣/ ٣٥١، عن الحارث أو حارثة، وعن أنس بن مالك وعزاه إلى أبي نعيم، وإلى البيهقي، وفي سنده واه. وأورده ابن حجر في الإصابة: ١/ ٦٨٩ في ترجمة الحارث بن مالك (١٤٨٠)، وعزاه أيضاً إلى ابن أبي شيبة وعبد الرزاق والزهد لابن المبارك، وأخرجه عبد بن حميد في منتخب مسنده: ٢٦٥ برقم (٤٤٥). والخلاصة: إن هذا الحديث مع وروده في أكثر من طريق فهو ضعيف الإسناد.

فقدته سرعان ما تتلاشى، كما قال الله: ﴿كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاء وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللهُ الأَمْثَالَ﴾ [الرعد: ١٧]. وقد أعطت شريعة الحقِّ للحقِّ حقَّه، لأن مصدرها الحق وهو الله تعالى [(١)]، و﴿قَوْلُهُ الْحَقُّ﴾ [الأنعام: ٧٣] ومحمد حق[(٢)]، واليوم الآخر حق[(٣)]، والقرآن حق ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾[فصلت: ٤٢] وكيف يأتيه الباطل وقد أنزله الحق بالحق ﴿وَبِالْحَقِّ نَزَلَ﴾[(٤)] ولذا كان الإسلام بحق هو دين الحق[(٥)] الذي يوجب (إعطاء كل ذي حق حقه)[(٦)]. ومن هذا ندرك صعوبة تعريف "الحق" على نحو جامع مانع؛ فقد عُرِّف في مجال العقائد والأفكار والأخبار" بأنه: "اسم عام يُطلق على كل صورة فكرية أو قولية مطابقة لما عليه حال الشيء الذي تحكيه هذه الصورة وجوداً أو عدماً"[(٧)]. ولإدخال الأوامر والنواهي "الإنشاء" في التعريف لا بد من أخذ العواقب والنتائج لها بعين الاعتبار، ومن هنا صح القول بأن الشريعة الإسلامية حق - في أصولها وفروعها- لأن نتائجها خير النتائج وأثبتها، وعواقبها أحمد العواقب وأدومها[(٨)]. وهذا ما يثبته العلم والواقع على مدى الأيام[(٩)]. كما قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [فصلت: ٥٣]. وفي مجال "الفقه الإسلامي" عرَّفه بعض علمائه المعاصرين بأنه: «اختصاصٌ يُقرِّر به الشرعُ سلطةً [على شخصٍ أو شيءٍ] أو تكليفاً [قياماً بعَمَلٍ، أو امتناعاً عن فِعْلٍ]»[(١٠)].

---

(١) تكرر كثيراً في القرآن تسمية الله بالحق. انظر: سورة الأنعام: ٦٢، التوبة: ٣٣، الكهف: ٤٤، طه: ١١٤، الحج: ٦و٦٤، المؤمنون: ١١٦، لقمان: ٣٠.

(٢) جزء من حديث صحيح أخرجه البخاري في الدعوات، باب الدعاء إذا انتبه بالليل، حديث : ٥٨٤٢. وغيره.

(٣) معنى جزء آخر من الحديث السابق ورد فيه بلفظ: "والساعة حق" وهذه الثلاثة السابقة هي أصول الدين.

(٤) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ﴾ [الإسراء: ١٠٥].

(٥) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ﴾. وقد تكرر في القرآن ثلاث مرات في سورة التوبة: ٣٣، وفي سورة الفتح: ٢٨، وفي سورة الصف: ٩ مما يؤكد مدلولها. ولأهميتها اتخذت شعاراً للرسالة كلِّها و إشعاراً بمضمونها .

(٦) من تقرير النبي صلى الله عليه وسلم لقول سلمان - رضي الله عنه-: «فأعط كل ذي حقه». بعد أن بين بعض جهات الحقوق. وقد أخرج الحديث البخاري في الصوم، باب: «من أقسم على أخيه ليفطر...» حديث: ١٨٦٧ و غيره .

(٧) أسس الحضارة الإسلامية ووسائلها للشيخ الدكتور عبد الرحمن حبنكة: ٢٧. هذا وللحق نقيض هو الباطل، وأضداد كثيرة، والغالب في مفاهيم أكثر الناس وتصوراتهم (إدراك المفرد) أو في أحكامهم وتصديقاتهم (إدراك النسب والتركيبات) شيء من الحق وشيء من الباطل فيكون فيها من الحق على مقدار المطابقة، ومن الباطل على مقدار المخالفة فاعتقاد المرء بتوحيد الخالق حق، والشرك باطل، وقول الله حق - وقد جاء به المرسلون- ومجادلة الكفار لدحضه لا سند لها من الواقع فهي باطل. - باختصار عن المصدر المذكور-.

(٨) وقد جاءت الرسالات السماوية لتوفر على البشر انتظار دهور قد تطول، حتى تثبت هذه العواقب والنتائج إثر تجاربهم الفاشلة التي تمثِّل مذاهبهم في الحياة.

(٩) ففي الأصول يؤكد "العلم في منظوره الجديد" لمؤلفَيْه أغروس و ستانسيو أن: الكون محكوم بقانون واحد وهو قائم على نظام الوحدة، بحيث يمكن التعبير عن جُمَلِه بصيغ رياضية تتجلى في حقوله المختلفة (الفيزياء - الكهرباء - الضوء - الميكانيك... الخ). و يكاد العلم يقطع بوحدة الحياة بناء على آخر مستجدات الهندسة الوراثية . مما يدل تماماً على وحدة المصدر والمنظِّم. وهذا يبطل الشرك بصوره كافة. وفي الفروع كم عِيبَ على الإسلام منها ثم اضطر العائبون للتراجع والاعتراف بها بل والأخذ بما كانوا ينقدونه من الإسلام وليس تحريم الخمر أو إباحة الطلاق أو تعدد الزوجات سوى أمثلة يسيرة.

(١٠) المدخل إلى نظرية الالتزام في الفقه للأستاذ مصطفى الزرقا: ١٠،موسوعة الفقه للزحيلي: ٤/ ٩.

. ويتضح من هذا التعريف أمور في غاية الأهمية هي:

١-١- **منشأ الحق**: هو الله تعالى فهو الشارع الذي يقرر الحقوق، بإرادته المحدَّدة في شريعته، ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾ [الأحزاب: ٤] أو المتجلية في خليقته ﴿مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الأحقاف: ٣]. فالحقوق في الإسلام مِنَحٌ إلهية، تستند إلى المصادر التي تستنبط منها الأحكام الشرعية. فلا يوجد حق شرعي من غير دليل يدل عليه[١]. ولذا عرفه أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي بأنه: «الحكم الثابت شرعاً»[٢]. وبالتالي لا يملك أحد مصادرة حق شرعه الله كما لا يجوز أن يُفهم هذا الحق المشروع إلا في إطار الشرع ذاته، وقد قرر هذا الشرع (الإسلام) سلفاً أنه ما من حق مطلق إلا "الله" سبحانه وتعالى. وأما الحقوق الممنوحة لخلقه، فهي مقيدة بمراعاة مصلحتهم، وعدم الإضرار بهم، حتى لا يكاد يخلو حق من وظيفة اجتماعية.

١-٢- **شرط الحق وركنه**: فأما شرط الحق فصاحبه، وهو المستحِق الذي قد يكون الله سبحانه وتعالى ذاته -كما في الحقوق الدينية (العبادات مثلاً) - أو شخصاً عادياً، أو اعتبارياً. وأما ركنه فَمَحَلُّه، وهو ما يتعلق به - من سلطة- أو يَرِدُ عليه- من تكليف-.

١-٣- **العلاقة اللزومية الاقترانية التبادلية بين الحق والواجب**: فكل تكليفٍ واجبٌ على المكلَّف[الذي قد يكون معيناً كفرد، أو جماعة، أو غير معين؛ كما في الواجبات العامة] وحقٌ بآنٍ واحدٍ للمكلِّف، ولذا لا يستحقه في التصور الإسلامي الأصيل إلا الله عز وجل ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ للهِ﴾ [يوسف: ٤٠] إذ لا حاكم على نحو مستقل غيرُه. والحقوق في شريعته الحق تستلزم واجبين:

آ- عام: على الناس جميعاً باحترام الحق لصاحبه وعدم التعرض له، بل عليهم أن يهيئوا لكل صاحب حق فرصة التمكن من حقه.

ب- خاص: من قبل صاحبه بتقييد التصرف فيه ضمن المشروع (وعلى رأس ذلك عدم الإضرار بنفسه ولا بغيره) و إلا كان متعدياً أو متعسفاً.

٢- أنواع الحق:

للحق أنواع متعددة باعتبارات مختلفة[٣]:

٢-١- باعتبار صاحب الحق: وينقسم إلى خمسة أقسام:

٢-١-١- حق الله (الخالص)[٤]. ويتمثل في عبادته بالدرجة الأولى واتباع شريعته. وقد شُرِعَ بقصد التقرب إلى الله تعالى.

---

(١) ومن المعلوم أن هذا لا ينافي ما أقره الشارع نفسه سبباً مباشراً للحقوق والتي قد تسمى مصادر الحق. وهي بالنسبة للالتزامات خمسة: الشرع (كنفقة الأقارب والزوجة)، والعقد (كالبيع)، والإرادة المنفردة (كالنذر)، والفعل: نافعاً أو ضاراً (كالضمان بسبب التعدي أو التقصير، أو الإثراء بلا سبب مشروع)، ،وبالنسبة للحقوق العينية فمصادرها هي أسباب الملك التام أو الناقص. ويمكن رد جميع هذه المصادر- كما في القانون- إلى التصرف الشرعي أو الواقعة الشرعية. - باختصار عن موسوعة الفقه لأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي: ٤/ ٢٣-. وقارن بما ذكره "السنهوري" في "مصادر الحق في الفقه الإسلامي": ١/ ٦٩.

(٢) موسوعة الفقه الإسلامي وأدلته لأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي: ٤/ ٨.

(٣) بتصرف عن: م.س: ٤/ ١٣.

(٤) وتفنَّن الحنفية فقسموا هذا الحق إلى ثمانية أنواع؛ هي: عبادات خالصة (كالإيمان وفروعه)، وعقوبات خالصة (كالحدود)، =

٢-١-٢- حق المجتمع (العموم): وقد شُرِعَ لتحقيق نفع عام وهو غير مختص بواحد، وقد يُنسب إلى الله تعالى لعِظَم خَطَره وشُمولِ نَفْعِه -على حد تعبير بعض الأصوليين[١]- كالكفِّ عن الجريمة، والمعاقبة عليها.

٢-١-٣- الحق العام للإنسان: ويشمل الحريات العامة أيضاً، ويقصد به حماية مصلحة يتساوى فيها البشر كحق الحياة والتكريم والأمن، والتمتع بالمرافق العامة[٢].

٢-١-٤- الحق الخاص للإنسان: ويقصد به حماية مصلحة خاصة بالإنسان كحق المالك في ملكه، وردِّ ماله إن غُصِب وبَدَلِه إن أُتْلِفَ، وحق الزوجة على زوجها في النفقة ، والأم في حضانة طفلها.

٢-١-٥- الحق المشترك: الذي يجتمع فيه حقان: حق المجتمع وحق الشخص؛ فإما أن يغلب فيه الأول: كعدة المطلّقة، لأن في صيانة الأنساب نفعاً عاماً للمجتمع (حمايته من الفوضى والانهيار)، مع ما فيه من مصلحة الشخص في المحافظة على نسب أولاده وإما أن يغلب فيه الثاني: كحق القصاص الثابت لولي المقتول، لأن مبنى القصاص على المماثلة، وهي تُرَجِّح حق الشخص، مع ما يتضمن من تطهير المجتمع من جرائم القتل النكراء. ويأخذ هذا الحق حكم ما غلب فيه[٣].

٢-٢- باعتبار محل الحق: تنقسم الحقوق إلى:

٢-٢-١- حقوق مالية (تتعلق بالأموال ومنافعها) وغير مالية.

٢-٢-٢- حقوق شخصية (ما يُقِرُّه الشرعُ لشخص على آخر كبدل المتلف) وعينية (ما يقره الشرع لشخص على شيء معين كحق الملكية لعين ما)؛ ويتميز عن سابقه (الشخصي) بحق التتبع، وحق الامتياز (أو الأفضلية)، وسقوطه بهلاك محله.

٢-٢-٣- حقوق مجردة (أو محضة) لا تتفاوت بالتنازل عنها،كحق المدعي في تحليف خصمه اليمين، وحقوق غير مجردة تتأثر بالتنازل عنها، كالقصاص،ولذا يجوز المعاوضة عنه (بخلاف الأول عند الحنفية).

٢-٣- باعتبار المؤيد القضائي وعدمه:

٢-٣-١- حق دياني: لا يدخل تحت ولاية القضاء، وبالتالي لا يتمكن القاضي من الإلزام به (بسبب العجز عن إثباته غالباً) وتتبع أحكامه النية والواقع والحقيقة.

٢-٣-٢- حق قضائي: ما يدخل تحت ولاية القاضي يمكن لصاحبه إثباته أمام القضاء (ويُبنى الحكم فيه على الظاهر).

٣- أحكام الحق[٤]:

ويُقْصد بها آثاره المترتبة عليه. وبما أن الحق منحة من الشارع، فلابد أن يكون التصرف به استيفاء أو

وعقوبات قاصرة (كالأجزية التي منها حرمان القاتل من الإرث)، وحقوق دائرة بين الأمرين (كالكفارة)، وعبادة فيها معنى المؤونة (كصدقة الفطر)، ومؤونة فيها معنى القربة (كالعشر في الأراضي)، ومؤونة فيها معنى العقوبة (كالخراج)، وحق قائم بنفسه (خمس الغنائم والمعدن والكنز) - راجع كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام لعبد العزيز البخاري: ٤/ ٢٣٠-.

(١) التلويح "للتفتازاني" على التوضيح "للبخاري": ٢/ ١٥٥، أصول الفقه للخضري: ٣٠.

(٢) نظراً للارتباط الوثيق بين مقاصد الشريعة وهذه الحقوق والحريات؛ سأُخَصِّص لها فقرة مستقلة- ر:١٧٢وخاصة١٧٥-.

(٣) بصفة عامة لا يجوز إسقاط ما غلب فيه حق الله ولا تغييره، بخلاف ما غلب فيه حق (العبد) فالأصل فيه القابلية للإسقاط إلا ما كان ذاتياً، أو تعلّق به حق الغير، أو يترتب عليه تغيير الشرع، أو لم يثبت بعد. را: موسوعة الفقه الإسلامي وأدلته لأستاذنا الدكتور الزحيلي: ٤/ ١٦.

(٤) م.س: ٤/ ٢٥ (باختصار شديد).

استعمالاً أو غير ذلك وفق المشروع. كما هو مبين أدناه:

٣-١- استيفاء الحق: (بالمشروع الذي لا يتجاوز العدل)، ويُلْزَمُ الممتنع من أداء ما عليه من الحق قضاءً. وقد يُعزَّر. ومن المعلوم أن الشارع قد دعا -على سبيل الندب- إلى العفو والتسامح والإيثار وخاصة إذا كان المكلَّف أو المدين معسراً.

٣-٢- حماية الحق: وهذه مقررة لصاحب الحق، ومؤيدة شرعاً بحق التقاضي، والحسبة، والمسؤولية الدنيوية والأخروية، وقد قرر عليه الصلاة والسلام: إعطاء كل ذي حق حقه. قولاً وعملاً[١].

٣-٣- استعمال الحق (بوجه مشروع): فإن تجاوزه عُدَّ صاحبه متعسفاً وهو حرام شرعاً[٢].

وقد وضع الشارع قواعد عدة لتحديد التعسف بغية منعه. أهمها:

أ- قصد الإضرار أو أي غرض غير مشروع (وهذا يؤدي إلى بطلان الحيل المُحرَّمة).

ب- ترتب مفسدة (أو ضرر) أعظم من المصلحة (المقصودة بالحق).

جـ- الاستعمال غير المعتاد إذا ترتب عليه ضرر.

د- التقصير إبان استعمال الحق (الناجم عن خطأ أو غفلة أو إهمال): مما يترتب عليه مسؤولية تقصيرية[٣]عرفها الشرع قبل القانون حيث قرَّر الفقهاء أن استعمال الحقوق مُقَيَّدٌ بشرط السلامة.

كما رتَّب الشارع على التعسف آثاراً (هي أحكام التعسف) أهمها: إزالة الضرر أو التعويض عنه، أو إبطال التصرف في الحق، أو المنع من ممارسته، أو بالعكس الإجبار على فعله بشرطه، أو التعزير (وذلك حسب المناسب والممكن)[٤].

٣-٤- نقل الحق: أجاز الشارع ذلك ضمن أسبابه الكثيرة المعروفة. (كالعقد، والالتزام من جانب واحد، والحوالة، والوفاة).

٣-٥- انقضاء الحق: ينتهي الحق بسبب من الأسباب المقررة شرعاً لانتهائه، وهو يختلف بحسب نوع الحق، فحق الانتفاع بالإجارة ينتهي بالفسخ أو الانفساخ أو انتهاء المدة مثلاً. وحق الزواج ينتهي بالطلاق أو بالوفاة وهكذا.

٤- الحقوق والحريات العامة في الشريعة الإسلامية[٥]:

نلاحظ مُقدَّماً ارتباط الحقوق العامة بالحريات، والحريات العامة بالحقوق لأن كلَّ حق لبعض الأفراد

---

(١) را: ١٧٠.

(٢) يعود السبب في تحريم التعسف لنفي الحرية المطلقة في ممارسة الحقوق بل هي مقيَّدة -في الإسلام- بعدم الإضرار أو نيته، وللنزعة الجماعية للحقوق بما يفرض فيها وظيفة اجتماعية يغدو فيها كل حق مقيداً بها. انظر: نظرية التعسف في استعمال الحق: ٢٤٢و، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده: ٢١٩. وكلاهما لأستاذنا الدكتور فتحي الدريني وقارن بها في "الاتجاه الجماعي في التشريع الاقتصادي الإسلامي" للدكتور محمد فاروق النبهان ص: ١١٨.

(٣) لا مسؤولية إذا لم يمكن الاحتراز، أو التثبت عند استعمال الحق، أو تم اتخاذ كافة الاحتياطات المعتادة، ومع ذلك وقع ضرر.

(٤) را: التفاصيل في: م.ق.س: ٣٨/٤ و.

(٥) هذه الفقرة من الأهمية بمكان باعتبار سابقتها ركَّزت على جزئيات الحقوق أو الحقوق الخاصة تجاه أشخاص أو أشياء، بينما هذه تتحدث عن الحقوق الملازمة للفرد باعتباره إنساناً ومواطناً في وطن ما. وهي عرضة للانتهاك من قبل الكثيرين وخاصة السلطات الحاكمة، ومن هنا انطلقت صيحات كثيرة تطالب باحترام هذه الحقوق. وقد بحث عدد من الأساتذة المعاصرين عن هذه الحقوق وموقف الشريعة منها، وما هو مُدَوَّن في مقدمة هذه الفقرة مختزل بصورة رئيسية مما ذكره الأستاذ الفاضل الدكتور "صبحي صالح"- رحمه الله - في كتابه: "معالم الشريعة الإسلامية": ١٨٥و.

يُمَثِّل تحديداً لمفهوم الحرية في مقابل حقوق المجموع؛ ولئن كان لابد من الفصل بينهما باعتبار أن الحرية تنبثق أصلاً من حق عام، وتمنح صاحبها مُكْنَة في الاختيار بين متضادات. بينما تنبثق الحقوق العامة من مبدأ المساواة، وتفيد صاحبها في التمتع بمزاياها، ولذا عُرِّفَ الحق العام بالحق الذي يتساوى فيه البشر. ومن هنا تتطلب الدراسة الصحيحة لهذا الموضوع البدء بالحقوق -باعتبارها الأصل-، وبأسبقها بالوجود، ثم الذي يليه، وهكذا... فنحصل على تصنيف للحقوق العامة (والحريات تبعاً لها) إلى زمر وأنواع على النحو التالي:

٤-١- أصناف الحقوق العامة (والحريات) وأنواعها:

٤-١-١- الطبيعية والأساسية (حق الحياة[١] وحق الكرامة[٢])[٣].

٤-١-٢- الاعتقادية والفكرية (وينبثق عنها حرية الاعتقاد وحرية الرأي[٤]).

٤-١-٣- الاجتماعية والاقتصادية (حق العمل، والملكية).

٤-١-٤- المدنية[٥] والسياسية (حق الأمن والحريات الشخصية).

٤-١-٥- الثقافية والتربوية (حق العلم).

٤-١-٦- الغريزية والجنسية (حق التأهل أو الزواج).

وتتميز الشريعة الإسلامية في تعاملها مع تلك الحقوق والحريات العامة بأمرين[٦] في غاية الأهمية:

أولهما: التقاؤها مع جميع تلك الزمر والأنواع دون أن تقع تحت تأثير مؤثرات طارئة أو ظروف عابرة تفرض بعضها أو تصادر بعضها.

ثانيهما: تنسيقها الرائع بين جميع الحقوق والحريات مما يورث الشعور بالسلام والطمأنينة لأنه واقعي بقدر ما هو قانوني. وذلك من خلال التوازن الدقيق الذي تفرضه للحريات مع الحقوق، وللحقوق مع الواجبات، وللواجبات مع المثوبات، وبحيث تكفل: ضمانات المعيشة المادية، وضمانات العدالة القانونية بآن واحد. ولذا كانت الدولة القانونية الأولى التي فرضت قانوناً كفالة حقوق الإنسان، وأكدت حرياته العامة، والتزمت

---

(١) هذا أساس جميع الحقوق وهو منحة الله تعالى لهذا الإنسان، وفرصة يتجلى فيها ابتلاؤه. ومن حرص الشريعة عليه جعلت مجرد الاعتداء على حياة إنسان - بغير حق- يرادف الاعتداء على الناس جميعاً. وهذا واضح لاشتراكهم وتساويهم في هذا الحق. قال تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٢]. ورا: ٤٤٤و.

(٢) وهو حق منصوص عليه بالقرآن: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ [الإسراء: ٧٠]، وتكاد تكون جميع الحقوق منبثقة عنه، ويلاحظ أن القرآن الكريم لم يُقيِّده بشيء، وهو الذي يُعطي لحقِّ الحياة مضمونه -كما أراده الله تعالى- و إلا كان عرضة لكثير من التحكم والاختزال كما هو مشاهد في عصرنا، والعصور السابقة إلا عند المؤمنين بالله حقاً ويخافون لقاءه. وقد قال الآلوسي في تفسير الآية: (أي جعلناهم قاطبة: بَرَّهمْ وفاجَرهم ذوي كَرَم أي شرفٍ ومحاسن)- روح المعاني: ١٥/ ١١٧-.

(٣) وهذان الحقان- وما ينبثق عنهما- يشترك فيهما المؤمن والكافر نصّاً؛ ومن ثَمَّ فمن حق كل إنسان- بلا استثناء- أن يتمتع بهما ما لم يجن على نفسه بما ينقض هذه الحقوق أو ينقصها.

(٤) ينبثق حق الحرية عن سابقيه. ومن المعلوم تحريم الإسلام استرقاقَ الحر دون سبب مشروع. ولا سبب مشروع إلا في الجهاد في سبيل الله بشروطه الشرعية وحيث يُعَدُّ فرضُ الرقِّ مجرَّد اختيارٍ للحاكم حسب المصلحة، وما تقتضيه من المعاملة بالمثل.

(٥) وهي مكفولة في الإسلام؛ حتى السفيه لا يُحجَر عليه [عند الإمام أبي حنيفة- رحمه الله-] ووجهة نظره أن آدميته أهم من ماله فلا يضيع الأعلى بسبب الأدنى. راجع "أبو حنيفة" للشيخ محمد أبو زهرة: ٣٩٩ و.

(٦) فضلاً عن اعتبارها الرجل والمرأة في هذه الحقوق سواء.

بذلك فعلاً في جميع سلطاتها التشريعية والتنفيذية والقضائية ليست تلك التي انبثقت من الثورة الفرنسية -كما ادُّعِيَ- وإنما هي دولة الإسلام التي ظهرت قبل حوالي خمسة عشر قرناً[1]. وما ذاك إلا لأن الشريعة توشك أن تقول: بعراقة الإحساس الفطري بحقوق الإنسان وحرياته. ولذا تجد فيها ارتفاع الصياغة القانونية إلى الكليات العامة والقواعد الشاملة، وهذه أمارة على عمق المحتوى مع التجرد والحيدة، والاتجاه الصريح نحو المفهوم العالمي (تباعداً مقصوداً عن أي مفهوم طائفي أو قَبَلي أو قومي أو إقليمي). وليس في هذا فحسب يكمن جمال الشريعة وعظمتها وإنما فيما أرسته من أسس حاكمة لهذه الحقوق والحريات التي ما يزال الإنسان يحن إلى تطبيقها الأمثل. وهاكم أهمها[2]:

٤-٢- الأسس الحاكمة للحقوق و الحريات العامة :

٤-٢-١- الحقوق والحريات العامة موضوع جوهري، وأساسي في الشريعة الإسلامية، وهي مؤسسة فيها على نصوص شرعية آمرة[3]، فهي جزء رئيس مكمل لمفهوم الإنسان في الإسلام، ومهمته في الحياة. ويترتب على هذا التزام جميع المخاطبين بالعمل بمضمونها القانوني المحدد، واحترامها، وصونها.

٤-٢-٢- أصل هذه الحقوق والحريات مبدأ الاستخلاف الذي يرتب على كل فرد مكلف في المجتمع أن يكون مشاركاً على نحو إيجابي في أموره المهمة[4].

ويدخل في صميم تأصيل هذه الحقوق أن الشارع قد خاطب المكلفين بصفتهم جماعة، كما خاطبهم أفراداً، وأحكامه الأولى لا يقدر على تحصيلها الفرد بمفرده كإقامة العدل، وتحقيق الأمن، وإعداد القُوَّة، ورسم الخطط لتقدم المجتمع وتنفيذها (أي الحفاظ على المصالح الآنية والمستقبلية للأمة) ويقع على عاتق السلطات الممثلة للأمة بجميع أنواعها السهر على تطبيق هذه التكاليف، بكل ما تقتضيه، حيث إن تقصيرها في ذلك سيؤثر على مستوى حقوق وحريات جميع الأفراد.

٤-٢-٣- اعتماد مقاصد الشريعة الإسلامية العامة يعطي هذه الحقوق والحريات موقعها الشرعي الصحيح في الشريعة الإسلامية، ويبين حكمها. كيف لا؟! والمقصد العام من الشريعة الإسلامية يتمثل في

---

(١) من الطريف أن الوثيقة الدولية المعروفة باسم "الإعلان العالمي لحقوق الإنسان" الصادرة عن الجمعية العامة للأمم المتحدة (باريس ١٩٤٨) والتي وصفت حينها بأنها: "أضخم تحد لعصرنا الحديث" لم يكن لها من العالمية الحقيقية إلا تسميتها الخارجية لأن ذاك الإعلان كان عرضة لعنف التجريح الماركسي الشديد حتى وُصِفَ بأنه: "خيال بورجوازي" وهو ما كان لائحاً في دول الكتلة الشرقية ومن لَفَّ لَفَّها. وإذا قارنا حقوق الإنسان وحرياته في شرعة الإسلام مع البيانات والإعلانات الصادرة بشأنها وجدناها أرحب مدى، وأدق مدلولاً، وأوضح معالم، وأقرب إلى التطبيق والواقع العملي من التفلسف النظري، وأدنى إلى التجاوب مع فطرة الإنسان في غرائزه الطبيعية وأشواقه الروحية - باختصار عن معالم الشريعة الإسلامية لصبحي صالح: ١٩٣-. وراجع لمزيد من الأدلة تلك الدراسة القيمة لأستاذنا الدكتور محمد الزحيلي بعنوان: حقوق الإنسان في الإسلام مقارنة مع الإعلان العالمي والإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان: وخاصة ١٢١ وما بعد.

(٢) انظر تفاصيلها في: "مفاهيم الحق والحرية في الإسلام والفقه الوضعي" للأستاذ عدي زيد الكيلاني: ١٨١ و.

(٣) وليست وليدة تطور اجتماعي واقتصادي معين، ولا نتيجة تفتح وعي الناس ومطالبتهم بها. كما أنها ليست منحة من السلطة تقوم بإعطائها ومنعها أو تحديدها كما تشاء، وبالتأكيد ليست تقليداً لأية مفاهيم حولها في المنظومة القانونية الغربية أو غيرها.

(٤) حيث يتكون من مجموع هذه الآراء- التي تُعبِّر بحرية، عن رضا المحكومين بسلطة معينة- أساس السلطة السياسية الذي تتبوأ به مناصبها، ويُخوِّلُها صلاحياتها. وهذا سند الشرعية الصحيح لأي سلطة (أو إمام) في الإسلام.

حفظ نظام الأمة، واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه، وهو الإنسان - على حد تعبير العلامة ابن عاشور[١]- وأيُّ صلاحٍ لإنسانٍ فاقدٍ لحقوقه وحرياته؟!. وإذا أردنا شيئاً من التفصيل. نجد أن هذه الحقوق والحريات تدخل تحت باب مقاصد الشريعة في الإنسان بصورة مباشرة؛ فحق الحياة الذي هو أساسها مرادف لحفظ النفس، وحرية التعبير والرأي من مشتملات حفظ العقل. وانعدام تقرير حق التقاضي يؤدي إلى إهدار جميع المقاصد، وحفظ النسل وراء تقرير حقوق الأسرة وحق الزواج، وحق الملكية هو الأساس في حفظ المال، الذي يستدعي بدوره - في الغالب- حرية التنقل وغيرها. وبالمقابل أيضاً فإن انعدام تقرير حق إبداء الرأي والنصيحة والمشاركة في الحكم يؤدي إلى انعدام الشورى وتفريغ البيعة من مضمونها الشرعي، ونشر الطغيان الفردي، وتأكيد السلطان المطلق. وهذا له بالغ الأثر على سائر مقاصد الشريعة بما فيها - وعلى رأسها حفظ الدين- وهكذا سائر الحقوق الأخرى كحق العمل والعلم والرعاية الصحية والأمن والعيش الكريم تجدها صدىً لحق التكريم المنصوص عليه شرعاً. والذي هو بدوره من المقتضيات المباشرة لمقصد حفظ النفس وتزكيتها.

فهذه المواءمة بين مقاصد الشريعة وبين ما اصطلح على تسميته بالحقوق العامة والحريات الفردية والتي غدت بموجبها هذه الأخيرة مقتضىً لازماً مباشراً لها ؛هي التي تؤسس لهذه الحقوق والحريات كيانها الشرعي الصحيح، وتُكَيِّف حُكمَها الشرعي الصحيح، والذي لا يجعل منها مجرد تبع يلحق بموضوعات أخرى - ولو كانت أساسية- كالشورى، وتنظيم السلطة- كما ذهب إلى ذلك بعض الباحثين -. وهذا ما يخرج بحكم هذه الحقوق والحريات - في الغالب- عن دائرة المباح، إلى دائرة الوجوب، أو الندب حسب طبيعة الحق وحسب حالة استعماله[٢].

٤-٢-٤- تختلف الحقوق والحريات العامة في أحكامها سواء من حيث الأصل، أم من حيث الاستعمال، فبعضها مباح، وبعضها مندوب، وبعضها واجب، والواجب منها ليس على درجة واحدة، فبعض منها أوجب من بعض وهكذا[٣]. كما قد لا يكون لحقٍّ معينٍ أو حريةٍ ما حكمٌ دائمٌ مستمرٌ بغض النظر عن صاحبه والظروف المحيطة به. فلئن كان بعضها من قبيل المباح لذاته، فكثيراً ما يؤول إلى الواجب لغيره، وقليلاً ما تُفضي إلى الحرام لغيره فمثلاً حق الفرد في التعبير عن رأيه بحرية مباحٌ من حيث الأصل ولكنه كثيراً ما يجب في حال النصيحة أو الشورى أو البيعة للأئمة. وقد يصير حراماً إذا قصد به الطعن في النظام العام للأمة أو

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور: ١٣ و٦٣.

(٢) ويُرشِّح لهذا أن القواعد والمبادئ الإسلامية -كغيرها من أمثالها- بحاجة إلى الإنسان ليطبقها، ولن يطبقها على نحو مقبول، ما لم يَعِ ذاته، ويمارس حقوقه وحرياته بعد أن يدرك موقعها من الشريعة ولزومها فيها.

(٣) ومن ثم لا أرى من الصواب ما ذهب إليه أستاذنا الفاضل الدكتور فتحي الدريني في كتابه: "خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم": ٤٠٧. والأستاذ الدكتور "صبحي صالح" في كتابه "معالم الشريعة الإسلامية": ١٩٣ وغيرهما من إلحاق جميع هذه الحقوق والحريات بدائرة المباح تقليداً لبعض الفقهاء الأوائل في وضعهم الحقوق المالية التي تنشأ عنها منازعات حقوقية بين الأفراد في هذه الدائرة مع أنها مقتضى مباشر لحقوقهم في المالكية والعصمة والحرية. وهذا بيِّن على ضوء وزن هذه الحقوق من خلال ميزان مقاصد الشريعة القطعية فضلاً عما ورد فيها من نصوص آمرة، وناهيك عما يؤول إليه إهمالها. وهذا موضوع مهم جداً يتعلق بكل من المصلحتين العامة والخاصة. وينبغي أن ينعكس على أي عملية تقنين مستمدة من الشريعة الإسلامية، والتي ينبغي عليها أن تلحظ أيضاً الفرق بين تقرير الحق (أو الحرية)، وبين استعماله، وبين العقوبة التي تترتب على التعدي على حق الغير المشابه (تنظيم حماية الحق).

الاستخفاف بالشريعة التي تمثل دستورها.

٤-٢-٥- يقتضي الأخذ بالحقوق والحريات - في الشريعة الإسلامية- تربية الفرد، وإعداد الجماعة، نفسياً واجتماعياً وقانونياً عليها. وذلك أن مقصد الشريعة الإسلامية لا يقتصر على تنظيم شؤون الأفراد والجماعة وأوضاعهم الواقعية؛ وإنما يتعدى ذلك إلى تقويم أحوال الجميع وترقيتها إلى الأمثل بصورة مستمرة(١).

٤-٢-٦- الحقوق والحريات الفردية نقطة توازن ضرورية بين الأفراد وإمكاناتهم المحدودة تجاه الدولة وسلطاتها الواسعة(٢).

٤-٢-٧- الأخذ بنظرية الضرورة(٣) في الشريعة لتغطية الأوضاع الاستثنائية، التي تغطيها نظرية الظروف الطارئة أو القوة القاهرة أو قانون الطوارئ في الأنظمة الوضعية. وعلى أن يتم هذا الأخذ فقط عند استحالة مواجهة هذه الظروف الاستثنائية بقوانين الظروف العادية ويكون مقيَّداً بقدر الضرورة(٤).

٤-٢-٨- من المفيد دقة التفرقة بين المبادئ العامة في الشريعة وبين الحقوق والحريات. فالمساواة مثلاً حجر أساس للكثير من المبادئ والنظريات القانونية بما فيها الحقوق والحريات، ولا يمكن- من الناحية العملية فضلاً عن النظرية- تقليصه ليصبح حقاً مثله مثل بقية الحقوق(٥)؛ لأن الحقوق والحريات العامة كافة تستند إليه في النهاية. وهو مقتضى مباشر لعموم الشريعة، ويُستَدلُّ عليه بمثل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات: ١٠] ومقتضى هذه الأخوة يشمل التساوي بصورة إجمالية، فالمساواة في التشريع أصل لا يتخلف، ولا يختلف إلا عند وجودُ مانع، فلا يحتاج إثباته إلى موجب، وإنما يُبحَث عن مُوجِبٍ لخلافه، ولذلك

---

(١) ومن هنا اهتمت الشريعة ببناء الفرد - باعتباره خلية المجتمع الأولى- على أساس العبودية لله التي هي -في فحواها- نبذ لاستعباد الإنسان من أخيه الإنسان، وتحريره من سيطرته المادية والمعنوية، وتوجيه طاقاته الكلية باتجاه غايته النهائية في الحياة وهي تحقيق شريعة الله في الأرض بِمُثُلِها العُليا. ويترتب على ذلك اتخاذه مواقف حاسمة مثل التزامه النهائي بالصدق والأمانة والعدل ومحاربة الظلم والبغي والمنكر؛ وتصبح الحقوق والحريات موضع تقديس من قبل المجموع بما فيهم الحاكم الذي لم يكن سوى فرد من هذا المجموع. وذلك لأنها حجر الزاوية لأي تطور إنساني حقيقي (مادي وروحي).أهمُّ خصائصه أنه: لا مجال فيه للمساومة على كرامة الإنسان.

(٢) وخاصة في عصرنا الحديث الذي شهد تضخم (تغوُّل) الدولة - بما تملك من قوى عسكرية وأمنية واقتصادية وإعلامية وغيرها - حتى غدت تؤثر على كل شيء بأسلوب مباشر أو غير مباشر. بينما الفرد - مهما بلغ- لا يستطيع أن يتحدى طويلاً الدولة بكل مؤسساتها، والتي لا تستطيع أقصى الدكتاتوريات الحديثة أن تستغني عن هذه المؤسسات وإن استطاعت أن تقلص منها أو تحدَّ من أدوارها. وحيث لم يعد سقوط رمز الدكتاتورية يُمَثِّل نهايةً للدكتاتورية وسقوطاً لها. والخلاصة إن اختلال التوازن بين الدولة والأفراد لصالح الأولى يؤكد صيانة حقوق هؤلاء الأفراد وحرياتهم للتخفيف ما أمكن من هذا الاختلال- في الدولة ذات النظام الوضعي-، فإذا أضفنا إلى ذلك الخضوع العام للشريعة - في الدولة ذات النظام الإسلامي- أمكن تحقيق التوازن بصورة أكثر فعالية حيث تسيطر فيه نصوص الشريعة وقيمها، ويتقلص دور أصحاب السلطة لحساب دور القانون الذي يُظِلُّ بعدله الجميع. وهنا لا بد من التأكيد أنه لا يكفي تكرار عموميات مثل العدالة، والمساواة، والشورى، والطاعة، وكفالة الحقوق. والحريات الشخصية، وغيرها -ولو نُصَّ عليها في الدستور- لتكون مُطَبَّقَةً في الواقع بل لا بد من تحديد حقيقي لمضامينها -بما فيها تفصيل هذه الحقوق والحريات-؛ وسنِّها قانونياً، ومتابعة تنفيذها عملياً بالإجراءات اللازمة، وتمكين القضاء من عقوبة منتهكيها.

(٣) راجع "نظرية الضرورة الشرعية" لأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي: وخاصة مب: ٧، ص٢٧٣و، مب: ٨، ص٣٠٢ و.

(٤) وعلى أن تستمر الرقابة من السلطة التشريعية والسلطة القضائية للسلطة التنفيذية ومساءلتها في حال احتمال التجاوز.

(٥) خلافاً لما يذهب إليه كثيرون. ر(مثلاً): خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم لـ د. فتحي الدريني: ٤٧١.

صرَّح علماء الأمة بأن خطاب الشارع بصيغة التذكير يشمل الإناث. وما يتمتع به الحكم الشرعي عادة (وكذلك القاعدة القانونية) من صفات العموم والتجريد،ينطوي على تطبيق مباشر لمبدأ المساواة وهو لا يحتاج في كل حكم شرعي (أو قاعدة قانونية) على النص على المساواة، بل يكفي ورود نصوص دستورية تحكم مبدأ المساواة؛ مثل المساواة أمام القانون، المساواة أمام القضاء، المساواة في الوظائف العامة لكن حق التقاضي أو العمل – مثلاً– لا حاجة لنص المساواة فيه[1].

٤-٢-٩- مع أهمية التوازن بين الحقوق والواجبات (تكافؤ الإلزامات مع الالتزامات) فإن البناء الحضاري يعتمد مبدأ القيام بالواجب كطريق مضمون وشبه وحيد للوصول للحقوق. وأما الاكتفاء بالمطالبة بالحقوق فليس من شأنه أن يوصل إليها، وإنما يذكرنا بمرثيات الأندلس. وإن أيَّ رجحان لكفة الواجبات يعتبر مُدَّخراً احتياطياً للأمة، ويساهم في رُقيِّها. وبالعكس فإن السحب من بنك الحقوق مع التقصير في دفع المستحقات (تسديد الواجبات) يهدد مصيرها. ومن هنا يبدو أحد جوانب عظمة الشريعة وإيجابياتها في أنها كست معظم الحقوق فيها ثوب التكاليف الملزمة. فالانتحار من أكبر الكبائر حفظاً لحق الحياة، وطلب العلم فريضة تحصيلاً لحق التعلم. وهكذا.

٤-٢-١٠- إن فعالية المرء التي يعمل الإيمان الحي مع الوعي على تنميتها لتصبح الدافع الأقوى وراء تأدية الواجب على خير وجه والتي هي بدورها مفتاح الوصول إلى الحقوق -كما أسلفت-. ومن هنا تستحق الوسائل- وعلى رأسها التربية- التي تُنَمِّي الفاعلية[2] الأولوية المطلقة إذا أردنا التقدم الصحيح باتجاه

---

(١) وهذه تفرقة فنية تتعلق بصياغة الدساتير والقوانين، وبكيفية تحويل المبادئ العامة إلى قوانين عملية.

(٢) ولذا من الأهمية بمكان تسليط بعض الأضواء على ذلك فنبدأ بتعريف الفعَّاليَّة وهي صفة تمكن صاحبها (فرداً أو مجتمعاً) من استخلاص أفضل النتائج من الوسائل المتاحة له. وهكذا كلما كان مردود المرء أعلى باتجاه تحقيق الأهداف كان فعالاً أكثر– أو عدلاً بعبارة القرآن– ولما كان المشروط لا يتحقق إلا بتحقق شروطه فلنتابع في بيان هذه الشروط.

-فأولها: ما أشرت إليه من الإيمان الحي مع الوعي إذ يعطي الإيمان المثل الأعلى، ويُنَمِّي الوعي التفاعل التطبيقي معه باستخدام الوسيلتين المتاحتين للإنسان وهما طاقته الداخلية وخاصة الفكرية (عقله)، والكون الخارجي من حوله وكلما كان المثل الأعلى صحيحاً والتطبيق سليماً (طريقة بناء الإنسان وتعامله وفق المثل الأعلى) كلما تحققت الحياة الراقية الربانية (الماضي الإسلامي)، والعكس بالعكس كما تبينه المعادلات التالية:

مثل أعلى صحيح (أهداف وقيم عليا) + طريقة خاطئة في التعامل والبناء (عدم الاستفادة من الوسائل المتاحة) ← تخلف وتناقض وعجز (حال العالم الإسلامي)

مثل أعلى خاطىء + استفادة من الوسائل المتاحة ← حضارة مدنية غير قيمية (حروب إبادة – عنصرية – همجية) (حال الدول الاستكبارية)

مثل أعلى خاطئ + عدم استفادة من الوسائل ← (خسران الدنيا والآخرة)

-وثانيها: العلم بأن للكون سنناً، وللحياة قوانين، وأن اكتشاف الإنسان لهذه السنن والقوانين وتسخيرها هو الذي يدفع به نحو التقدم. فإذا اختل هذا العلم لم تكن حركة الإنسان منتجة لأنه يظن أن النتائج لا دخل له فيها ولا يد، وإنما يصنعها قدر غيبي مجهول عنه لا يملك تجاهه سوى موقف المتلقي السلبي.

-وثالثها: الاتزان النفسي: وهي الحالة التي يسيطر فيها الاعتدال بين الخوف والرجاء (الرهبة مع الرغبة) فلا يشتط الأول إلى اليأس والقنوط، ولا الثاني إلى الغرور والأحلام، وكلاهما مفضٍ إلى القعود ومانع من الحركة.

-ورابعها: أن تكون أهداف الفرد ضمن مستوى طموحه، أو التحدي الذي يجابهه المجتمع ضمن طاقة مواجهته، فإذا كان الهدف أعلى من مستوى الطموح، أو التحدي أكبر من طاقة المجتمع، وصلا إلى وضعية الفشل والإحباط واللامبالاة، وبالعكس إذا كانا تافهين لم يُكَوِّنا المثير المناسب لتفجير طاقة الفرد والمجتمع بما يفضي إلى هدر طاقات وإضاعة إمكانات.

=

الأهداف، والوصول إلى الحقوق، و توليد حركة فعل حضارية .

نخلص مما سبق كله إلى أن: الحق فكرة ثابتة ودعامة أساسية يدور عليها التنظيم التشريعي في الفقه الإسلامي.وأنه بسبب من طبيعته المزدوجة فيه يجمع بين الصفة الفردية والجماعية. وهو وإن لم يكن مجرد وظيفة اجتماعية لكنه لا يخلو منها. كما أنه وإن لم يرتق إلى مصاف المقاصد العامة للشريعة وغاياتها العليا. نظراً لكونه في معظم أحواله الوسيلة المشروعة للوصول إليها، فإنه من حيث الأهمية يليها مباشرة. ومن هنا كان التصرف فيه مرهوناً باتجاهه نحو الغاية التي شرع لتحقيقها[1].

٥- الحق والحضارة الإسلامية[2]:

وينجم عما سبق أن: **الالتزام بمبدأ الحق ومناصرته، والنفور من الباطل ومكافحته، الأساس الأول للحضارة الإسلامية، وثقافتها، ونهضتها** ، وهو يحتل مركز الصدارة والتمجيد بين سائر القيم الأخرى. ومن هنا كان نشدان الحق - في كل شيء- أهم ما يتوجه إليه المسلم، ويتواصى به في مجتمعه[3]، وهذا يستلزم منه نبذ الخرافات والأباطيل والأوهام، والتمسك بالحقيقة لأنها الحقيقة التي تغدو شعاره وديدنه، ولذا لا يهدأ للمسلم الحقيقي بال، ولا يقر له جفن إلا بالوصول إليها؛ ولذا تجد بغيته طلب الحقيقة والبحث عنها أينما كانت، وفي الأثر: «اطلبوا العلم ولو في الصين»[4]، وفي مشهور الحكمة عنده: «الحقيقة لا تخشى البحث، والحقيقة بنت البحث»[5]. وهذا يُفَسِّر لنا النتاج الضخم لكثير من علماء المسلمين إبان نهضتهم.

وبالعكس فمن عجيب أمر المنحرفين عن سنن الحق وضعهم الأشياء في غير مواضعها فتراهم يؤمنون بالباطل مع أنه لا خير يُبتغى فيه، ولا نعمة تُرجى من قبله. ويكفرون بالله وبنعمه التي لا تعد ولا تحصى. فيودي بهم هذا الانتكاس الفكري إلى الشرك ﴿أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَةِ اللهِ يَكْفُرُونَ﴾ [العنكبوت: ٦٧]، ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللهِ مَا لاَ يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقاً مِّنَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ شَيْئاً وَلاَ يَسْتَطِيعُونَ﴾ [النحل: ٧٣].

مما يجعل التلاقي بين المؤمنين والكافرين عسيراً - إن لم يكن متعذراً- لأن لكل منهما طريق معاكس ومنافر للآخر ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا اتَّبَعُوا الْبَاطِلَ وَأَنَّ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّبَعُوا الْحَقَّ مِن رَّبِّهِمْ﴾ [محمد: ٣].

-وخامسها: أن يكون لدى الفرد أو المجتمع ما يُقدِّمُه للآخرين أو على الأقل أن يَشْعُر بذلك وأمّا إذا شعر بتفاهة ما يقدِّمه أو عدم جدواه فلن تتولد حركة الفعل الحضارية.

ولا يحتاج المرء لكبير عناء في حرص الشريعة على تربية أبنائها وفق هذا المنظور الواقعي المثالي بآن واحد. راجع كتاب: "الإنسان حين يكون كلاً وحين يكون عدلاً" للأستاذ جودت سعيد: ٢١.

(١) بتصرف عن تقرير اللجنة المؤلفة من قبل جامعة دمشق لفحص النتاج العلمي للأستاذ الدكتور فتحي الدريني. والتي ضمت الأساتذة الأفاضل: مصطفى الزرقا - يوسف العش - ماجد الحلواني - محمد المبارك. ر: تصدير كتاب الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده: ١٣ و.

(٢) باختصار عن «أسس الحضارة الإسلامية ووسائلها» للأستاذ الدكتور عبد الرحمن حبنكة: ٣٣و.

(٣) إشارة إلى قوله تعالى في سورة «العصر»: ﴿وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ﴾[٣] كشرط للاستثناء من الخسر.

(٤) أخرجه السيوطي في الجامع الصغير: ١١١٠؛ ونصَّ على تضعيفه، ونقل العجلوني في كشف الخفاء: ٣٩٧، عن البيهقي أن متنه مشهور، وعن الحافظ المزي أن له طرقاً ربما يصل بمجموعها إلى الحسن، وعن الحافظ الذهبي «بعض طرقه صالح».

(٥) انظر البحث النفيس حول المنهج العلمي في البحث عن الحقيقة عند علماء المسلمين وغيرهم في: كبرى اليقينيات الكونية لأستاذنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي: ٣١ و.

فعلى نقيض المؤمن يتجلى موقف الكافر بالانحراف عن الحق إما: بجعل الباطل حقاً والحق باطلاً، - كما مر- وإما بلبس الحق بالباطل بإدخال صور من الباطل ضمن مجموعة صور من الحق للإيهام بأنها حقٌّ كلها، وإما بكتمان الحق مع العلم به، والسكوت عن الباطل مع معرفة بطلانه انسياقاً وراء أهواء نفوسهم المريضة والمنحرفة تماماً كما تفعل الدول الغاشمة بمناصرة إسرائيل على حساب أصحاب الحق من أهل فلسطين، ومِنْ قَبْلُ سجَّل القرآن حالهم مُقَرِّعاً: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [آل عمران: ٧١].

ولذا فليس بدعاً أن تكون ميزة الحضارة، والثقافة، والنهضة الإسلامية حملها لرسالة إحقاق الحق وإبطال الباطل، بل هذا مقصد جوهري فيها، بل هذا ما يريده الله-سبحانه- بما يُنَزِّل للناس من شرائع ﴿وَيُرِيدُ اللهُ أَن يُحِقَّ الحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ * لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ﴾ [الأنفال:٧-٨] ومن شأن الحق المقرون ببراهينه القاطعة أن يدفع الباطل ويزهقه ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ﴾ [الأنبياء: ١٨]. لأن قوة الحق ذاتية، وقوة الباطل ظاهرية ولا ينبغي أن نفهم من هذا أن انتصار الحق وأهله مضمون دون ثمنه ومكفول دون شرطه -كما يتوهم الواهمون والكسالى-.

فمحمدٌ ﷺ - وهو حق وأرسل بالحق- وأصحابه كانوا على الحق منذ نادى في قومه بأول حرف من رسالته، ولكن لم يقل ما أمره الله به ﴿وَقُلْ جَاء الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾ [الإسراء: ٨١] إلا بعد عقدين من الزمن كان فيهما الجهاد المرير، والعناء الكثير، والكفاح الطويل، حتى تراكمت حبات الحق في عقده فأثمرت فتح مكة فتهاوت الأصنام من حولها بمجرد إشارة.

وهذه سنة الله في المدافعة بين الحق والباطل، والصراع بينهما (النتيجة مضمونة للحق الذي ينفع الناس فيمكث في الأرض ولكن بعد تقديم الثمن وتحقيق الشرط- وهو بذل ما في الوسع مع الصدق-).كما تُصَوِّرها الآية الكريمة العظيمة - مُبَيِّنَةً أحسنَ ختام وأحقَّه لمطلب الحق-: ﴿أَنزَلَ مِنَ السَّمَاء مَاء فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَداً رَّابِياً وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاء حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِّثْلُهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاء وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللهُ الأَمْثَالَ﴾ [الرعد: ١٧].

المطلب الثاني: الخير:

من المعلوم القطعي عناية الشريعة بالمصالح في مختلف مستويات تلبيتها من الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وقصدها إلى كل ما يجلبها وينميها، ويدفع عنها أي فقدان أو نقصان. ولا يعد الإسلام مصلحة إلا ما تمحض خيراً، أو غلب خيرُه شرَّه؛ وهذا من أهم وجوه البحث ودواعيه في مفهوم الخير وقيمته- فضلاً عما سلف- في تمهيد هذا المبحث.

١ - مفهوم الخير وتعريفه:

الخير لغة ضد الشر[(١)]. وكلاهما يطلقان على ثلاثة وجوه[(٢)]:

١-١- الخير ما يرى فيه الإنسان لنفسه نعمة، أو منفعة، أو لذة؛ فهو يحبه لذلك وقد يكون في حقيقة حاله شراً أو سوءاً أو سبباً لوقوعها ﴿وَعَسَى أَن تَكْرَهُواْ شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَن تُحِبُّواْ شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ﴾ [البقرة: ٢١٦].

---

(١) راجع: لسان العرب لابن منظور، والقاموس وشرحه التاج وغيرها. مادة: خير.

(٢) راجع أسس الحضارة الإسلامية للشيخ الدكتور عبد الرحمن حبنكة: ٤١.

ومن هذا الوجه تسمية المال خيراً، ويدخل فيه ما يصيب الإنسان من نعم ومنافع ولذات مما لا كسب له فيه كبعض خصائص الإنسان، وصفاته الخاصة المخلوقة فيه. ويرادف الخير بهذا المعنى: كلمة منفعة، لذة، مصلحة. ويقابل ذلك كله الشر، وأضداد تلك المرادفات. وقد ورد بهذا المعنى كثيراً في القرآن، ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ﴾ [العاديات: ٨]. ﴿وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لاَسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ﴾ [الأعراف: ١٨٨]، ﴿وَنَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً﴾ [الأنبياء: ٣٥]، ﴿بِيَدِكَ الْخَيْرُ﴾ [آل عمران: ٢٦]، ﴿وَإِن يَمْسَسْكَ اللهُ بِضُرٍّ فَلاَ كَاشِفَ لَهُ إِلاَّ هُوَ وَإِن يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلاَ رَآدَّ لِفَضْلِهِ﴾ [يونس: ١٠٧].

١-٢- تأتي كلمة الخير بمعنى أَخْيَر على أَفْعُل التفضيل وتكون بمعنى أفضل، ويقابلها: أدنى، وشر. ومنه قوله تعالى في حق بني إسرائيل، لما طالبوا نبيهم موسى عليه السلام برغبتهم بالثوم والبصل، بدلاً مما أنزل عليهم من المنِّ والسلوى: ﴿أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَى بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ﴾ [البقرة: ٦١]، وقوله تعالى في حق إبليس وكذلك كل معجب بنفسه ﴿قَالَ أَنَاْ خَيْرٌ مِّنْهُ﴾ [الأعراف: ١٢].

١-٣- ويطلق الخير، ويُراد به: ما يكسبه الإنسان بإرادته في الدنيا مما يحقق له عند الله نفعاً باقياً، وثواباً حسناً، وسعادة خالدة. ولو كان العمل شاقاً أو مضنياً أو مؤلماً أو فيه تعرض للضر والأذى. ويرادف الخيرَ بهذا المعنى البِرُّ والطاعة لله، ونحوهما. وهذا الوجه هو المقصود من «الخير» أي: العمل الإرادي المؤدي إلى آثار ونتائج حسنة لصالح الفرد، أو المجتمع أو الإنسانية، في الدنيا أو الآخرة. ويقابله الشر ذو الآثار والنتائج السيئة. وأكثر ما ورد في النصوص بهذا المعنى؛ مثل قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ [الزلزلة: ٧-٨]، وقوله تعالى: ﴿وَافْعَلُوا الْخَيْرَ﴾ [الحج: ٧٧]. وقوله تعالى : ﴿وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُم مِّنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِندَ اللهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًا﴾ [المزمل: ٢٠]، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُواْ مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْراً لَّهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيتًا﴾ [النساء: ٦٦].

وليس معنى هذا أن الإسلام يرفع من حسابه - على هذا الوجه المقصود من الخير- اعتبار المنافع والمتع واللذات، أو ملاحظة المضار والآلام والأكدار في مقابله من الشر، بل الإسلام يدخل كل ذلك في حسابه ولكن ضمن نظرة كلية شاملة تستوعب الحال والمآل، القريب والبعيد، وعلى ضوء ما تبثه أسباب اللذة والألم من عوامل المنفعة والمضرة، وما تولده المقدِّمات من نتائج صغيرة أو كبيرة، إذ كثيراً ما تكون الآلام جسوراً لتحقيق خير عظيم، واللذات مزالق لشر مستطير ضمن تجليات حكمة الابتلاء لهذا الإنسان الخطير الشأن.

إن تعدد وجوه الخير، وكثرة الملابسات التي تكتنفها، واختلاف الدوافع والعوامل المُوَلِّدة له، وتباين النتائج المتولِّدة عنه،أدَّى ذلك كله إلى تشعب آراء الباحثين من الفلاسفة وعلماء الأخلاق في التحديد الدقيق لمعنيي الخير والشر؛ فبينما يرجعهما بعضهم إلى مبدأ المنفعة والمضرة ضمن المنظور الدنيوي العاجل الذي لا يعير انتباهاً للنظرة الشاملة للزمن والمستقبل البعيد للإنسانية.يُرْجِعُها بعضٌ آخر إلى مبدأ المصلحة والمفسدة.ولكن أيضاً في حدود النظرات الضيقة القاصرة على فرد أو مجموعة من الناس، وقد يلاحظ قسم من هؤلاء جانب الفرد، مُهمِلاً حق الجماعة الإنسانية كله أو بعضه، بينما يجنح قسم آخر إلى العكس من ذلك.

وفي حين يجعل بعضهم الخير والشر من الأمور الاعتبارية التي لا وجود لها في الحقيقة؛ فهي تختلف باختلاف الأزمنة والأوضاع الاجتماعية والعادات والتقاليد، ولذا يخضعها قسم كبير من هؤلاء إلى المؤثرات الاقتصادية والسياسية. يؤكد آخرون على نقيض ذلك تماماً، وفعالية دورهما في الحياة.

وهكذا اضطربت مفاهيم الناس لمعنيي الخير والشر وحدودهما ولا يبدو في الأفق القريب نهاية للجدال حولهما، ولذا لن أخوض في مناقشة هذه الآراء مكتفياً بهذه الإشارة، ولأعود إلى بيان موقف الإسلام العملي منهما فنجده قد قام بتحديدٍ لمفهومي الخير والشر ذي مستويين:

- قريب: مفهوم من كل إنسان؛ وهو الوجه الثالث الذي سبق ذكره، وقد ألحق بالخير كل مباح اقترن بنية حسنة؛ وبالشر كل مباح اقترن بنية سيئة أو أدى إلى معصية لزوماً أو غالباً.

- رفيع: يرتقي إليه كل ذي فهمٍ عميقٍ، وهمةٍ عاليةٍ في التتبع والبحث العلمي، وهو قائم على نظرة شاملة للحياتين الفانية والباقية، ومتكاملة بالنسبة للفرد والجماعة، للروح والفكر، للنفس والجسد، وللغرائز والطبائع، وعامة للحياة كلها بل للوجود كله مع العدل والحكمة والرحمة بحيث يُعطى كل شيء حقَّه بحسب التوزيع المقترن بالموازنات الدقيقة العادلة التي لا يستطيع الإحاطة بها إلا خالق الوجود والحياة وهو منزل الشرائع السماوية الذي جعل رسالة محمد ﷺ خاتمتها ودُرَّة تاجها.

ويفيدنا استقراء أحكام هذه الرسالة وتكاليفها إلى أنها قامت بتحديد سبيل الخير والشر، وقصدت إلى تحقيق أكبر نسبة من الخير، وتفادي أكبر نسبة من الشر، وهو المقصود من قول علماء الأصول: «إن مدار الشريعة كُلِّها حول جلب المصالح ودرء المفاسد»[1]، وعَدَدْتُ ذلك أمانةً أناطها بعنق الإنسان الذي عليه أن يسلك سبيل الخير، ويتجنب سبيل الشر، على قدر طاقته ومقدار استطاعته. وقد أمره الله عز وجل بفعل الخير، وأناط به الفلاح[2]. بل حضَّه على استباق الخيرات[3]، والمسارعة إليها، ورغَّبه فيه باعتبار أنه شأن أنبيائه ورسله[4]، وأمَرَ المؤمنين بالاقتداء بهم، وأن يكونوا من الدعاة إلى الخير، وأكَّد مُجَدَّداً أن الفلاح مرهون بذلك[5].

---

(١) وهذا هو مدار كتاب «العز بن عبد السلام»، «قواعد الأحكام» - كما سبقت الإشارة -.

(٢) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [الحج: ٧٧].

(٣) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ [البقرة: ١٤٨].

(٤) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ﴾ [الانبياء: ٩٠].

(٥) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤]. وأشير هنا إلى أهم محدِّدات الإسلام وموازينه في تعيين مفهومي الخير والشر. وهي:

آ- تنحصر النظرة إلى الخير والشر ضمن دائرة السلوك الإنساني الإرادي الذي يترتب عليه المدح أو الذم (الثواب أو العقاب).

ب- يخرج عن مفهوم الخير والشر ما كان مجهولاً في ذاته أو عواقبه إلا إن كان الجهل ناجماً عن إهمال أو تقصير، ويدخل في مفهوميهما ما علم بأنه خير أو شر في ذاته وعواقبه.

ج- يدخل في مفهوم الخير كل عمل يتم به تلبية مطلب أو حاجة أو أكثر من حاجات الإنسان المادية والمعنوية مما فيه جلب لذة أو دفع ألم، أو يحقق منفعة أو يدرأ مضرة للفرد أو للجماعة ولكن ضمن شروط أربعة:

١- الاعتدال (بلا إفراط ولا تفريط).

٢- تجنب العدوان على حدود الله (أو تجاوز أوامره ونواهيه).

٣- تجنب العدوان على أي حق ثابت للفرد أو للجماعة.

٤- ألا ينجم عنه أي ضرر أو مفسدة للفرد أو للجماعة بنسبة مساوية أو راجحة لما يتحقق به من منفعة أو مصلحة. و إلا غلب عليه جانب «الشر».

د- اللجوء حين تعارض المصالح إلى الجمع ما أمكن بينها ثم إلى التوفيق بالعدل وإلا غلبت أعلاها وأقواها، وقد تقضي الطريقة الإسلامية بترجيح مصلحة الفرد على الجماعة كما إذا توقفت حياة إنسان على تحميل الجماعة خسارة مالية في ميزانيتها =

وبهذا يتبين سعة مجالات الخير التي يمكن للفرد والمجتمع أن يَتَّجِهَ إليها، وإليه الإشارة بحديث المصطفى ﷺ: «إن هذا الخير خزائن، ولهذه الخزائن مفاتيح، فطوبى لعبد جعله الله مفتاحاً للخير مغلاقاً للشر، وويل لعبد جعله الله مفتاحاً للشر مغلاقاً للخير»(1). وما ذاك إلا لأنه ينطوي على كل خُلُق حَسَن(2)، وينتظم كل برٍّ وأدب، ويشمل كل عمل صالح، ويأتي في مقدمة ذلك العلم والفقه وخاصة في الدين، فـ«من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين ويلهمه رشده»(3)، والجهاد في سبيل الله «لغدوة في سبيل الله أو روحة خير من الدنيا وما فيها»(4).

ولهذه الأهمية ذاتها للخير جعل «من دل على خير فله مثل أجر فاعله»(5).

٢- الخير في الشريعة الإسلامية وحضارتها:

يظهر بوضوح من خلال استعراض نماذج الخير المذكورة - في الفقرة السابقة- وحضِّ الشريعة على المسارعة إلى الخير، والاستباق فيه، والدعوة إليه، والاعتياد عليه بتربية الأبناء عليه، وترويضهم على محبته والتزامه. يظهر

العامة (دون أن تؤثر على كيانها أمام عدوها) فينبغي تحميل الجماعة هذه الخسارة الطفيفة لدفع المضرة البالغة عن الفرد. وإن كان جانب المصلحة العامة هو المقدَّم -في الغالب الشائع في الشريعة- على المصلحة الخاصة. وذلك حين تعذر تلبية كلٍّ منهما (التوفيق).

هـ- يدخل في مفهوم «الخير» كل أنواع الترقي في مراتب الكمال الإنساني سواء كان فكرياً أو خُلُقياً أو سلوكياً أو إبداعياً أو تعلق بطريقة التعايش الجماعي، أو التآلف الاجتماعي، أو السلام العالمي.

وبالمقابل يدخل في مفهوم «الشر» كل أنواع الهبوط في دركات النقص الإنساني المقابلة لما سبق.

- فمن الخير المعرفة والعلم بكل فنونها ووسائلها (باستثناء السحر)، ومن الشر مقابلها وهو الجهل وأخطره المُرَكَّب.

- ومن الخير تأدية الواجب، والإقرار بالحق، والاعتراف بالجميل، وشكر المنعم، وحب الخير للآخرين، وحسن ضبط الطبائع والغرائز بقوة الإرادة.

- ومن الخير الحكمة في تصريف الأمور. ويقابله الحمق، وفي التنزيل: ﴿وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦٩].

- ومن الخير كل اختراع عاد على البشرية بشيء من النفع والتنمية، ومن الشر الجمود والتخلف؛ ومن أسبابه التواني والكسل، وعدم المبالاة بالتحسين، وقصور النظر، والرضا بأدنى الأمور، والقناعة بانحطاط الهمة.

- ومن الخير سيادة العدل، والنظام، والرخاء، والأمن، والمحبة، والإخاء في الجماعات، والمجتمعات الإنسانية، وفي سائر العلاقات التي يمكن أن تنشأ فيها.

- ومنه أيضاً كفالة ذوي الضرورات والحاجات، وتعاون الجميع من أجل توفير أسباب السعادة والرفاهية للجميع حتى يشمل العالم كله.

ويقابل ذلك من الشر سيادة الظلم والفوضى، والفقر، والتعادي، والخوف والقلق والاضطراب، وتناهب الحظوظ ونمو الأنانيات، وما يخلفه ذلك من كثرة البؤساء وذوي الحاجات، وانتشار الآلام والأمراض، وغير ذلك من المصائب والكوارث.

(١) انفرد به ابن ماجه في المقدمة، باب من كان مفتاحاً للخير، حديث: ٢٣٤، وعدَّه الألباني في صحيحه منه (١٩٤).

(٢) جاء في الحديث: «إن هذه الأخلاق من الله، فمن أراد الله به خيراً منحه خُلُقاً حسناً، وإذا أراد الله به سوءاً منحه خُلُقاً سيئاً» - رواه الطبراني في الأوسط-. وجاء فيه أيضاً: «من أُعطي حظَّه من الرفق فقد أُعطي حظَّه من الخير ومن حُرِمَ حظَّه من الرفق فقد حُرِمَ حظَّه من الخير»- رواه الترمذي في البِرِّ والصِّلَة، باب ما جاء في الرفق، حديث: ١٩٣٦. وقال عنه: حسن صحيح وله شواهد في مسند أحمد.

(٣) أخرجه البخاري في العلم، باب من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين (٧١)، ومسلم في الزكاة، باب النهي عن المسألة (١٠٣٧). باستثناء فقرة «ويلهمه رشده» التي أخرجها السيوطي في الجامع الصغير (٩١٠٤) وحسَّنَها وعزاها إلى أبي نعيم في الحلية.

(٤) أخرجه البخاري في الجهاد والسِّيَر، باب الغدوة والروحة في سبيل الله، حديث: ٢٦٣٩ و٢٦٤٣، ومسلم في الإمارة، باب الغدوة والروحة في سبيل الله، حديث: ١٨٨٠.

(٥) أخرجه مسلم في الإمارة، باب فضل إعانة الغازي في سبيل الله بمركوب وغيره، حديث: ٣٥٠٩.

من ذلك كلّه - وغيره- أصالة جلب «الخير» في الشريعة الإسلامية، ويقابل ذلك بالطبع أصالة دفع «الشر».

وهذا بدهي في كل شريعة سماوية وهو المبدأ المعبَّر عنه «بجلب المصالح ودرء المفاسد». وذكر أساطين علماء الشريعة أن مدارها عليه -كما هو مشهور ومعروف[1]-. ولكن ضمن موازينها الدقيقة التي سبقت الإشارة إلى أهمها ومنها: الاحتفاظ بالتوزيع العادل، والمتوازن للجهود، وللزمن على واجبات الدين والحياة بحيث لا يطغى شيء على شيء، ولا يحيف واجب على آخر ما أمكن إلى ذلك سبيل. وبهذا يتبين أن ما تُتهم به الشريعة كثيراً من عدم إيلائها للتقدم المادي ما يستحقه من اهتمام لا أساس له من الصحة والحقيقة في شيء. ولكن الشريعة ليست معنية بتفاصيل تحقيق هذا التقدم وأساليبه ووسائله. لأن هذا دور الإنسان ومهمة عقله - بالدرجة الأولى- والشريعة لا تصادر دوره ومهمته لحساب جهة أخرى. ولو كانت هذه الجهة هي الشريعة ذاتها- وهذا من عظمة الشريعة ذاتها- بل هي تَنعى على الإنسان تخلفه، وما يصيبه من كوارث ومصائب وشرور، وتُحمِّلُه مسؤولية ذلك مُنَبِّهَةً إلى أن أسبابها في يده، ومن كسبه: ﴿وَمَا أَصَابَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَن كَثِيرٍ﴾ [الشورى: ٣٠]، ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [الروم: ٤١]. وأن تغيير هذا الواقع الفاسد - بما يشتمل عليه من مصائب- مرهون أيضاً بإرادة الإنسان وتصميمه على التغيير، فكل مجتمع إنساني يقرر مصيره بنفسه ويحدد مستقبله بذاته، ولا ينبغي أن يلقي اللوم على غيره - ولو كانت الأقدار- حيث: ﴿إِنَّ اللهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١][2]. وحيث يتحمل كل فرد- في هذا المجتمع- نصيبه من مسؤولية التغيير حسب طاقته والظروف المحيطة به.

وجُلُّ ما في الأمر من هذا الاتهام الظالم أن الشريعة ترفض أن يكون التقدم محصوراً في نطاق المادة أو غيره - على حساب نهب الحصص الزمنية والمستحقة للواجبات الدينية فهو في هذه الحصص - حصراً- منهيٌّ عنه- ولكن لا لذاته بل لغيره. و إلا فالقاعدة العامة التي تعرفها الشريعة والتي لا أعرف لها تخصيصاً أو استثناء هي: ﴿وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [الحج: ٧٧].

بل إن الشريعة لترنو إلى الإنسان وقد تخلص من الفساد وسفك الدماء - وهذا لُبُّ «الشر» وعند التخلص من هذا الشر يصل الإنسان إلى الفلاح الدنيوي المذكور في الآية السابقة، والذي تومئ إليه آية الاستخلاف؛ وبشكل خاص خاتمتها: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُواْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاء وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠].

أي: أعلم أنه سيكون من هذا الإنسان وأعماله ما يفوق - في أهميته وحكمته- تسبيح الملائكة بحمد الله وتقديسهم له عز وجل، وليس هذا إلا حين يعمُّ الخير المؤسَّس على الحق، وتخلص الأرض من الشر ومحاوره الكبرى، تقرباً إلى الله بتقديم كل خير إلى عباده[3]، والتقدم في ذلك بصورة مستمرة.

---

(١) را: ١١٢، و٢٩١و.

(٢) راجع إضاءات الأستاذ جودت سعيد حول هذه الآية في كتابه «حتى يغيروا ما بأنفسهم»، وخاصة: ٦٩، وكذلك مقدمة المفكر الجزائري «مالك بن نبي» للكتاب نفسه.

(٣) قال تعالى آمراً: ﴿وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [الحج: ٧٧] وقال تعالى واعظاً: ﴿وَمَا تُقَدِّمُوا لأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللهِ هُوَ خَيْراً وَأَعْظَمَ أَجْراً﴾ [المزمل: ٢٠]. وقال تعالى مُرَغِّباً: ﴿وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لا تُظْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٧٢]. وانظر في مفهوم الاستخلاف: تفسير سورة الأعراف للدكتور محمد البهي: ٥ و. ورا: ٣٤٤و.

فشريعة الإسلام - في الحقيقة- مع «التقدمية المؤمنة» التي تجعل من التقدم في طاعة الله - بمفهومها العام- هو المحور والمدار لحركة الإنسان[1]. فالخلق عيال الله وأحبهم إلى الله أنفعهم لعياله -كما جاء في الأثر[2]- أي أفضلُ الناس مَنْ يُقَدِّمُ الخير للناس؛ كل الناس[3].

وتتكوَّن منطلقات هذه «التقدمية المؤمنة»[4] من الأمور التالية:

١- وضوح الهدف وسمو المقاصد.

٢- إرادة التغيير.

٣- نبذ التقليد.

٤- علمية التخطيط.

٥- أهلية التنفيذ.

ونخلص بالنتيجة إلى أن الخير هو مادة الإسلام وشريعته، وقد فُسِّر به في قوله تعالى: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤] أي: إلى الإسلام[5].

وإذا استعرضنا موارده في النصوص، وضممنا إلى ذلك مرادفاته كالبَرِّ والمعروف، والطيِّب والصلاح، والحَسَن، وما إليها مع مشتقاتها ألفينا أن الأساس الثاني للحضارة الإسلامية[6]- كما أرسته الشريعة على نحوٍ قاطعٍ لا يقبل أيَّ تأويلٍ أو نسخٍ أو تبديلٍ - هو مبدأ «فعل الخير والعمل على نشره، وترك الشر والعمل على قمعه»[7].

بل أوقد الإسلام في نفوس معتنقيه شعلة الحماس العلمي وتولَّت شريعته إبراز الكثير الكثير من مضامينه العملية في شتى مجالات الحياة وتعاملاتها بلا استثناء. وهذا ما اشتُهِر فيه المسلمون على مدار تاريخهم وتميزت به حضارتهم[8]، حتى لا تزال حثالات مجتمعهم المتخلفة - في العصر الحاضر- أفضل بكثير في جوانب

---

(١) معالم الشريعة الإسلامية: للأستاذ صبحي صالح: ٣٠٤.

(٢) رُوِيَ عن الحسن البصري مرسلاً. ورواه الطبراني في الكبير والأوسط، وأبو نُعيم في الحلية، وابن عدي في الكامل، والبيهقي في الشُّعَب مرفوعاً عن ابن مسعود، ورواه بألفاظ متقاربة أبو نُعيم وأبو يعلى والطبراني والبزار وابن أبي الدنيا وآخرون عن أنس مرفوعاً. وبمعناه روى الديلمي والعسكري وغيرهما. وضعَّفه النووي وابن حجر المكي. ويشهد له ما رواه القضاعي عن جابر: «خير الناس أنفعهم للناس» -كما في الجامع الصغير للسيوطي وحسَّنه-، حتى نظم الطيبي:

وخيـر عبـاد الله أنفعهـم لهـم ... رواه مـن الأصحاب كـل فقيـه

وإن إله العرش جل جلاله ... يعـين الفتـى مـا دام عـون أخيـه

إهـ. باختصار عن كشف الخفاء للعجلوني: ١/ ٤٥٧،و ٤٧٢. وإذا أخذنا بعين الاعتبار الضوابط الشرعية للمصلحة (أو المنفعة) فلا شك في صحة معناه..

(٣) وليس للمرأة هنا وضع خاص بل هي جزء أساس من المجتمع يتقدم بتقدمه ويتخلف بتخلفه، وعندما يتطور المجتمع نحو الأفضل فلن تتراجع هي نحو الأسوأ.

(٤) التي تدعو إليها هذه الشريعةالخالدة من قبل أن يوجد الحاملون للواء التقدم فعلاً أو قولاً.

(٥) تفسير روح المعاني للآلوسي: ٤/ ٢١. كما فُسِّر الخير بالدعوة إلى الله، را: صفوة التفاسير لمحمد علي الصابوني: ١/ ٢٢١، وهو تنوعٌ في التفسير، لا تضادَّ فيه.

(٦) أي بعد أساس «حمل الحق وبثه، ونبذ الباطل وحربه».

(٧) أسس الحضارة الإسلامية للشيخ الدكتور عبد الرحمن حبنكة: ٤٩.

(٨) راجع مثلاً: حضارة العرب لغوستاف لوبون: ٥٧٠و، وكان قد استفتح كتابه المذكور- ص: ١- بما ترجمته: «والحق أن الأمم لم =

الخير[1] من المجتمعات التي تفوقت في القوة، والسيطرة المادية، والهوامش الكبيرة من الحريات والحقوق الإنسانية.

وتكمن فلسفة الإسلام في إرساء «مبدأ الخير» في الواقع إلى نقطة جوهرية وهي: اعتبار ثالوث القيم الخير - وأخويه الحق والجمال- هو الأصل الموافق لفطرة الإنسان مما يقتضي مباشرة أن البقاء للحق والخير والجمال لأنه كما "لا تبديل لخلق الله" فـ"لا تبديل لكلمات الله"[2]. فالصحة مثلاً أصل وهي خير والمرض طارئ وهو شر. ولذا فمن السهل القضاء على الشر كما يقضى على جرثومة المرض.

بل قد يكون الأمر في الواقع أهون من هذا إذ تكفي تقوية مناعة الجسم حتى لا تؤثر عليه الجراثيم، أو طرح الجراثيم إلى خارج الجسم. وكذلك الشر عموماً فهو كالباطل لا قوة له بذاته حتى الشيطان الذي يمثل الشرَّ الأكبر -في الأديان عموماً- ليس له من سلطان فعَّال على الإنسان ما لم تتجاوب معه نفس الإنسان. ولذا تجد دوماً أنه مهما انتفش الباطل والشر والقبح وتطاول يبقى الإنسان يرنو إلى الحق والخير والجمال، وكم في هذا من تيئيس لأهل الباطل والشر والقبح وتحفيز لأهل الحق والخير والجمال. بل إن الشأن المشاهد فيمن يحتل موقعاً للباطل أو الشر أو القبح أن يدَّعي خلاف حقيقته ويُلبِّس على الناس موقعه الفعلي بزعمه أنه ينصر الحق والخير والجمال، كما كان يدَّعي «فرعون» أنه يريد أن يقضي على «موسى» ليخلِّص الأرض من الفساد: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَن يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَن يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ﴾ [غافر: ٢٦].

ويقتضي هذا من أتباع الإسلام الواعين لفلسفته ألا يغادروا بحال دائرة الحق والخير والجمال والعمل على زحزحة المخالفين لإدخالهم فيها، وإبعادهم عن الظروف التي صيَّرتهم خارجها. بمعنى أنه لا ضرورة للتفكر المعمَّق في كيفية تقويض بناء الشر واجتثاث جذوره وإفنائه. وإنما عليهم السعي في تشييد صرح «الخير» وإعلاء بنائه.

وهذا ما توحي به آيات القرآن الكريم التي اكتفت باجتناب الطاغوت والكفر به والتمسك بالإيمان بالله ووصفت ذلك بالعروة الوثقى لأنه يمثل الحق والخير والجمال ويرسيها. ووسيلة الإسلام -كسائر رسالات السماء- المعتمدة في إرساء هذه القيم. وخاصة مبدأ الخير والقضاء على الشر هي تهذيب النفس الإنسانية قبل كل شيء. «وربما تحدثت رسالات السماء عن المجتمع وأوضاعه والحكم وأنواعه وقدَّمت أدوية لما يعرو هذه النواحي من علل. ومع ذلك فالأديان - وعلى رأسها الإسلام- لن تخرج عن طبيعتها في اعتبار النفس الصالحة هي البرنامج المُفَضَّل لكل إصلاح، والخلق القوي هو الضمان الخالد لكل حضارة. وليس في هذا تهوين ولا غض من عمل الساعين لبناء المجتمع والدولة، بل هو تنويه بقيمة الإصلاح النفسي في صيانة الحياة وإسعاد الأحياء. فالنفس المختلَّة، تثير الفوضى «والشر» في أحكم النظم، وتستطيع النفاذ منه إلى أغراضها الدنيئة. والنفس الكريمة، ترقع الفتوق في الأحوال المختلَّة ويشرقُ نبلُها من داخلها، فتُحْسِنُ التصرف والمسير، وسط الأنواء والأعاصير. إن القاضي النزيه يُكَمِّل بعدله نقصَ القانون الذي يحكم به، أما القاضي الجائر فهو يستطيع

تعرف فاتحين متسامحين مثل العرب، ولا ديناً سمحاً مثل دينهم»، شمس العرب تسطع على الغرب لسيجريد هونكه: ١٢٠و، الحضارة الإسلامية للدكتور توفيق يوسف الواعي: ٣٨٥ و، والتفكير الفلسفي الإسلامي للدكتور سليمان دنيا: ٣٠٧ و.

(١) إشارة إلى قلة الجرائم، وترابط الأسرة، وقلة الأولاد غير الشرعيين، وآثار من العطف، والحنان، والرحمة، وسائر الأخلاق الإنسانية؛ تجاه القريب والغريب، وبقايا الأوقاف الإسلامية التي تشير إلى ما سماه «توينبي»: «الشعور بالأناقة»، أو التميز الحضاري في المجتمع الإسلامي.

(٢) را: ١٢٤.

الميل بالنصوص المستقيمة، وكذلك نفس الإنسان حين تواجه ما في الدنيا من تيارات وأفكار ورغبات ومصالح.

ومن هنا كان الإصلاح النفسي الدعامة الأولى لتغليب الخير في هذه الحياة»[1].

المطلب الثالث: الجمال:

الجمال من القيم الأساسية العليا التي يُقِرُّها الإسلام، ويسعى لتقريرها في الواقع، وهذا ما سيأتي بيانه:

١ - مفهوم الجمال وتعريفه:

الجمال لغة: الحُسْن؛ وهو ضد القبح[2].ولا ينحو الإسلام في تعريف الجمال والدعوة إليه باتجاه المسارب الفلسفية النظرية[3]، وإنما يذهب -كعادته- لترسيخ معاني الجمال في الواقع العملي للحياة، بحيث يغدو الجمال مرادفاً،أو قريباً من: الحسن،والإحسان، والإتقان، والحكمة، والتناسق، وتوافق النتائج مع المقدمات، والانسجام مع المبادئ والغايات[4]. بحيث يُعطى كل ذي حق حقه، ولا يُبخس شيءٌ شأنه. وإلى جانب هذا كلِّه الأخذ بزينة الحياة والتمتع بنعيمها والطيبات، والتزود بالآداب الشخصية والعامة والتحلي بمكارم الأخلاق والتعود على محاسن العادات والجري على أفضل الأنظمة في سعي حثيث للأخذ بالأجمل فالأجمل، والرقي الدائم من الحَسَن إلى الأحْسَن. مما لا نكاد نحصي شواهده وأدلته التي ترتقي به إلى مقام المعلوم من الدين بالضرورة، والتي تنهض بمجمله إحدى كليات الدين -المستقراة منه بشكل تام- والتي اشتق الأصوليون والفقهاء لها اسماً من مرادف الجمال فاصطلحوا عليها «بالتحسينيات» التي ذكر الغزالي أنها: «تقع موقع التحسين والتزيين للمزايا والمراتب، ورعاية أحسن المناهج في العبادات والمعاملات، والحمل على مكارم الأخلاق ومحاسن العادات»[5].

وفي رأيي أن الجمال في الإسلام أعم حتى من كلية التحسينيات -كما يتبين تماماً من خلال ما ذكرت آنفاً من مرادفاته-، وهو لا ينفصل أبداً عن الحق والخير ولا يتعارض هذا -بداهة- مع تعريف الإسلام بدين الحق.

فالحقيقة فيه وحدة لها ثلاثة مظاهر تتجلى على صعيد الفكر بالحق، وعلى صعيد السلوك بالخير، وعلى

---

(١) خلق المسلم للشيخ محمد الغزالي: ٢٣.

(٢) راجع: كتب اللغة (مثل: القاموس المحيط وشرحه التاج؛ مادة: جمل).

(٣) تطرَّق كثير من الباحثين في الفلسفة والعلوم والفنون قديماً وحديثاً إلى تعريف الجمال. فهو عند أرسطو: «التناسب والانسجام في النسق والمقدار»- نقلاً عن «الظاهرة الجمالية في القرآن الكريم» لنذير حمدان: ١٥٥- ؛ وهو -عنده- أسمى من الحقيقة. وعند أفلاطون: «بهاء الحق والخير»- م. س: ص.ن-. وعند توماس الأكويني: «انسجام شيء مستحب، واكتفاء أقصى، وانشراح كامل للذوق والعقل على السواء»- م.س: ص.ن-. والجمال لا يختلف عن الحقيقة - عند هيجل- بل هو التعبير الواضح عنها حتى إذا تم الوصول إلى هذه الحقيقة يكون الجمال أدى مُهِمَّته وأصبح من الممكن الاستغناء عنه عند الاقتضاء- فكرة الجمال لهيجل ترجمة جورج طرابيشي: ٣٣. و«الفن والحس» من تأليف ميشال ديرميه وترجمة وجيه البعيني: ٨-، فالشيء الجميل يتجدَّد، وكأنه التجلي الحسي للفكرة - المرجع السابق (الفن والحس): ١٤-. وخلاصة الأمر: إن الجمال إدراك أو فعل ينعش في نفوسنا الحياة في صورها الثلاثة معاً: «العاطفة والعقل والإرادة» ويثير فينا لذة تنطوي على بذوره. فإذا كانت اللذة والمتعة ترجع إلى الشعور بحياة منطلقة، فإن هذا الشعور ذاته هو أيضاً المبدأ الحقيقي للجمال. ولذة الجمال هي الشعور بهذا الانتعاش العام- مسائل فلسفة الفن المعاصرة من تأليف جان ماري جويو وترجمة د.سامي الدروبي: ٨٣ و-.

(٤) انظر: «في تربية الإنسان المسلم» للشيخ محمد متولي الشعراوي: ١٦ و.

(٥) شفاء الغليل للغزالي: ١٦٩، وراجع تعريفها لزوماً :٤٧و.

صعيد الإحساس بالجمال، وذهب أحد الباحثين[1] إلى أنها تجمعها كلُّها "الحكمة"، وضِدُّها وضع الشيء في غير موضعه،وهذا هو الباطل والشر والقبح؛ فالنار لا تصبح شراً إلا حين تغادر الموقد وتتجاوزه إلى أثاث البيت؛ وحتى الشيطان الذي يمثل أكبر (شر) في الإسلام لمّا ترك المبادئ وشذَّ عن الناموس صار شراً بعد أن كان مُعلِّماً[2].

٢- مضامين الجمال ونماذجه الرئيسة:

الجمال - عند كثيرين من الفلاسفة والباحثين- نسبي[3]، وله وجوه كثيرة، منها: الجسدي، والأخلاقي، والذهني، والمطلق؛ فأبسط شعور بالجمال قد يتعلق بالجسد، ثم ينتقل إلى روح صاحبه وصفاته وخصائصه، ثم إلى المعاني السامية بغض النظر عن أصحابها، ثم يتسامى إلى الحكمة المطلقة[4].

وقد سبق في الفقرة السابقة ذكر العموم في معاني الجمال ومضامينه - في الإسلام-؛ فهو لا يختص بالشكل دون المضمون، ولا يقتصر على المعاني دون الألفاظ؛ بل لا يكاد يوجد شيء إلا ويمكن أن يكون جميلاً في وضع ما (أو صورة)، ويبعث في النفس الالتذاذ والارتياح فإذا انتقل إلى وضع غيره (أو صورة) ارتكس إلى قبح يثير في النفس التقزز والاشمئزاز. أو بالعكس إن اتسق مع الوضع الجديد فيغدو في العين أجمل وأبهى وفي النفس ألذ وأشهى. ثم إذا ما أتيح للناس أن يُعبِّروا عن الأشياء في أوضاعها المختلفة صادفت أيضاً ما لا يكاد يحصى من الصيغ الجمالية، والصور الفنية، والأساليب البيانية.

وأجتزئ بالإشارة إلى بحور الجمال تلك، لأغترف شيئاً من جداوله، التي تمثل أبرز نماذجه المطلوبة:

٢-١- الفنون الجمالية: وهي كثيرة روحها العامة الشعور بالجمال الذي يفيض في صورة فن من الفنون. وهذا الفن لا يعبر عن مجموعة من الظواهر فحسب بل عن مجموعة من وسائل الإيحاء أيضاً. بحيث يستمد ما يقوله الفن قيمته مما لا يقوله[5].وإن من شأن الفن الراقي أن يجمع بين اللذة والجمال والفائدة والأخلاق[6]. ولذا فهو موافق للدين ورسالته تماماً[7]. ومن أهم هذه الفنون الجمالية:

٢-١-١- الأدب بشتى ألوانه وأطيافه؛ من شعر، ونثر، وخطابة، وقصة، وأقصوصة، ومقالة، ومناظرة، ورسالة، وسيرة، وترجمة، ورواية، ومسرحية، وغير ذلك. ويجمع بينها أنها تعبير فني عن الكون والإنسان والحياة والطبيعة. ويتسم الأدب الإسلامي منها بتقيده بالمفاهيم والمبادئ الإسلامية. وقد ارتقى القرآن الكريم منه سماء لا يضاهيها سماء؛ سواء في مفرداته المختارة، أو تراكيبه الجزلة، أو تصويره البارع، أو بيانه الرائع، أو عباراته الصريحة، أو كناياته اللطيفة، أو عرضه الناصع، أو برهانه الساطع، أو صياغته الفريدة، أو أساليبه البديعة، أو نظمه الفني، أو جرسه الصوتي، أو آياته المتناسبة، أو سُوَرِه المتناسقة،أو حواره المشوِّق، أو جداله

---

(١) وهو الأستاذ صلاح الدين السلجوقي. وقد أورد ذلك في محاضرة له بعنوان: «أثر الإسلام في العلوم والفنون» وزكَّى هذا الرأي الدكتور نجيب الكيلاني في كتابه: الإسلامية والمذاهب الأدبية: ص: ٤٧.

(٢) أو طاووس الملائكة- على حد تعبير بعض الإسرائيليات-. ر: تفسير القرطبي: ١/ ٢٩٤.

(٣) منهم: ديكارت وكانت وليبنز. نقلاً عن المظاهر الجمالية في القرآن الكريم لنذير حمدان: ١٥٩.

(٤) م. س: ١٥٦.

(٥) من مقدمة المترجم (د.سامي الدروبي) لمسائل فلسفة الفن المعاصرة لجويو: ١٤.

(٦) م.س: ١٢.

(٧) الإسلامية والمذاهب الأدبية للدكتور نجيب الكيلاني: ١٩، و٢٧، ورا: م.س: ١٣.

المطوّق، أو تأثيراته النفسية،أو فواصله الإيقاعية، أو شموله الموضوعي، أو علمه الموسوعي،أو حِكَمِهِ البالغة، أو أمثاله السائرة، أو تشريعه السامي، أو تهذيبه الراقي،أو قصصه المؤثرة، أو مواعظه المعبرة، أو ترغيبه الباعث، أو ترهيبه الزاجر، أو أخباره الصادقة، أو إيحاءاته الناطقة، أو في أمور أدبية أخرى ونواح جمالية كثيرة لا يحيط بها الفرد مهما كان فذاً فمبلغ العلم فيه أنه كتاب وأنه لو ﴿اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: ٨٨]. كما أوتي النبي صلى الله عليه وسلم جوامع الكلم وغدت أحاديثه الشريفة خير ترجمة لأفصح ما نُطق بالضاد. وبوجه عام اشتهر العرب بفنون القول في مختلف الأغراض حتى صارت فصاحتهم وبلاغتهم مضرب المثل قبل الإسلام وبعده.

٢-١-٢- كما يدخل في صميم هذه الفنون الجمالية فنون أخرى كالرسم والنحت والزخرفة والخط والتصوير بمختلف أنواعه الحديث منها والقديم، الثابت والمتحرك.

٢-١-٣- وكذلك الغناء والموسيقى والتمثيل في كثير من ألوانها.

ولا يتسع المقام لذكر تفاصيل أحكامها في الإسلام. إلا أنه - بصورة عامة- يضع الإسلام على هذه الفنون عدداً من القيود لتتوافق معه يمكن تلخيصها بقاعدة واحدة هي: وسيلة نظيفة لغاية نبيلة. ومن هنا جاء تحريم الإسلام لنحت الأجسام، والصور العارية، والأفلام الماجنة، والتعابير البذيئة، والرقص الخليع.

ويرى المتبصر في شروط الإسلام - في هذه الفنون أو بعضها- أنها ليست قيوداً تعسفية متجبرة تكبت الفن الحقيقي، ولكنها صمامات أمن لدرء أخطارٍ تهدد أسس المجتمع ونظامه العام.

ويُرشِّح هذا الفهم ما ترى من كثرة إثارات القرآن في الإنسان مشاعره الجمالية ليتحسس ويدرك ما في الكون والحياة، وما في نفسه من صور جمالية حية بديعة لا تقدر ريشة الفنان مهما بلغت عبقريتها على الإحاطة بجمالياتها ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ * وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: ٢٠-٢١] بينما غفلت حضارات وثقافات أخرى عن الأصل الطبيعي أو غضَّت من قيمته الجمالية واقتصرت على الصور المقلَّدة. وشتان شتان بين الأصيل والمقلَّد إذ لا شك أن الأصل أقوى تأثيراً في النفس البشرية من الصورة مهما كانت مطابقة.

٢-٢- الآداب الشخصية والعامة: وبها يعطي المسلم صورة بديعة لجمال المظهر، وجمال المحادثة، وجمال المعاشرة، وجمال المجاورة، وجمال المجالس، وجمال السير في الطرقات، فضلاً عن جمال المبطن من أداء الأمانة، وصدق الحديث،وبث النصيحة، ووفاء بالعهد،وحلم عند الغضب،وانتصار عند الظلم، ورفق في الأمور كلها،...

وتعكس هذه الآداب قيم المجتمع وتنسجم مع مَثَلِهِ الأعلى حيث تميز الإسلام عن سائر الحضارات المادية بقيم أخلاقية عظمى كتقوى الله، والكف عن محارمه، والإحسان إلى خلقه، والتوجه بكل طاقات المرء لمرضاة ربه، حتى يصير مفتاحاً للخير مغلاقاً للشر. بالإضافة إلى سائر الأخلاق الإنسانية المشتركة بين الناس جميعاً على تفاوت في أخذ آحادهم بها وقد حضَّ الإسلام عليها جميعاً، وذلك مثل: قوة الإرادة، وعُلُوِّ الهمة، والصبر، والثبات، والشجاعة، والتضحية، والحزم،ودقة النظر، وتقدير العواقب وغيرها.وقد وظَّفها الإسلام في خدمة إحقاق الحق وإزهاق الباطل. كما دأب على نشر قيمه الخاصة في مجتمعه كالورع والحياء والكرم والسخاء والإيثار والعفاف حتى عُرِفَ المسلمون بستر العورات، وتأمين الروعات،وإغاثة الملهوف، وإعانة المحتاج، والجود على الأضياف، والإيثار للأصحاب، ففيهم - أي في المسلمين- لا يُهْتَكُ ستر إنسان،ولا يُنْتَهَكُ له حق، والأصل براءة ذمته، وعدم تهمته، فلا يُقْتَحَمُ عليه في داره، ولا يتجسس عليه، ولا همز ولا لمز،

ولا تنابز بالعيوب والألقاب، ولا تفاخر بالأحساب والأنساب، ولا غيبة ولا نميمة، ولا حقد ولا سخيمة فالإنسان - حتى المخالف في الدين- مصان محفوظ الكرامة، ولا يعاقب إلا إن أتى بفاحشة أو جريمة، ولا يُعذَّر إلا إن أخل بعقد أو أمانة.

٢-٣- الطهارة والنظافة: ومعلوم مضادتها للنجاسة والقذارة المنافيتين لأبسط معاني الجمال سواء في وضعها المادي أو المعنوي. وقد حارب الإسلام كليهما - بلا هوادة- وأمر بعكسهما - بلا مِراية- فاعتبر الطهور شطر الإيمان[١]، وإماطة الأذى عن الطريق - سواء تمثل في حجر أو كدر أو دنس أو قذر أو أية مُخَلَّفات أو نفايات - من شُعَب الإيمان[٢]. ونصَّ في قرآنه على محبة الله للمطَّهِّرين[٣] - بالتشديد- بما يفيد الحرص على الطهارة البالغة، ودوامها، واستمرارها، ولذا أوجب الوضوء والغُسل على الذكر والأنثى في أوقات متكررة، وأخذ بقواعد النظافة والصحة قبل تقعيدها فندب إلى غَسل الأيدي قبل الطعام وبعده وأمر بالاستنجاء - حتى ينقطع أي أثر للنجاسة- وبالاستبراء من البول، وبقص الأظافر، وحلق العانة، ونتف الإبط، وحف الشارب، وترجيل الشعر، وتنسيق اللحية، ونهى عن البول في الماء الراكد والتبرز في الأماكن التي يرتادها الناس، وجعل: «البصاق في المسجد خطيئة وكفارتها دفنها»[٤] والخطيئة هي المعصية، وإنما كانت معصية لأنها منافية للذوق الجمالي من جهة ومنافية لتعاليم الصحة من جهة أخرى؛ وخاصة في مواطن العبادة التي هي محل اجتماع المسلمين.

والخلاصة: أن المسلم طاهر ونظيف في بدنه،وفي ثوبه، وفي بيئته وقبل هذا أو معه طاهر ونظيف في مظهره، وفي مبطنه، في وسيلته، وفي غايته، في قلبه، وفي سائر جوارحه.

٢-٤- النظام: لقد دأب الشارع الحكيم على تربية أبنائه من المسلمين على النظام، وتشوَّف إلى تعويدهم عليه، واحترامهم له، حتى يصير عندهم كالسجية فالصلاة مكتوبة في أوقات محددة، يؤتم فيها بإمام لا يجوز للمقتدي أن يسابقه أو أن يُقَصِّر عنه. وهي - أي الصلاة- تنظم يوم المسلم بما يتوافق مع الفطرة ويتواءم مع الطبيعة فالليل لباس والنوم سبات، والنهار معاش بخلاف الحياة المعاصرة لكثيرين منا حيث حوَّلوا ليلهم إلى نهار ونهارهم إلى ليل تقليداً لما في الغرب، بينما كَرِه الإسلام النوم بعد الفجر والسمر والسهر بعد العشاء. وقد كشف الطب كثيراً من الأسرار الصحية لهذا النظام[٥]. وقد قال عليه الصلاة والسلام «بورك لأمتي في بكورها»[٦]. والصيام مفروض في شهر معين يمتنع فيه المسلمون جميعاً عن الطعام والشراب وما إليه في أول

---

(١) رواه مسلم في الطهارة، باب فضل الوضوء، حديث:٢٢٣، وغيره. را: الجامع الصغير للسيوطي، حديث: ٥٣٤٣.

(٢) انظر نص الحديث وتخريجه مفصلاً: ٥٠١. ورا: الجامع الصغير للسيوطي، حديث: ٣٠٩٦. وله شواهد كثيرة. منها: ما رواه ابن ماجه، حديث: ٣٦٨١ «سُئِلَ النبي ﷺ دُلَّني على عمل أنتفع به. قال: اعزل الأذى عن طريق المسلمين». وما رواه الترمذي، حديث: ٢٠٢٤: «بينما رجل يمشي في الطريق إذ وجد غصن شوك فأخَّره، فشكر الله له فغفر له». وقال عنه حسن صحيح. ورا: ٢٩٨.

(٣) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَاللهُ يُحِبُّ الْمُطَّهِّرِينَ﴾ [التوبة: ١٠٨]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ [البقرة: ٢٢٢] والآية تشمل الطهارة المعنوية والمادية. أي طهارة الباطن والظاهر.

(٤) رواه البخاري في المساجد، باب كفارة البزاق في المسجد، حديث: ٤٠٥، ومسلم في المساجد ومواضع الصلاة، باب النهي عن البصاق في المسجد، حديث: ٥٥٢. ولفظه فيهما بالزاي وعزاه في الجامع الصغير للسيوطي إلى الستة ما عدا ابن ماجه (٢٠٢٤).

(٥) علم النفس الفيزيولوجي (الجملة العصبية) للدكتور مصطفى بصل: ١/ ٣٢٧و.

(٦) أخرجه الترمذي بلفظ «اللهم بارك لأمتي في بكورها» وحسَّنه في البيوع، باب ما جاء في التبكير بالتجارة، حديث: ١١٣٣. وأبو داود في الجهاد، باب في الابتكار في السفر، حديث: ٢٢٣٩. وابن ماجه في التجارات، باب ما يرجى من =

النهار، ويفطرون جميعاً في أول الليل من كل يوم. والحج يكون إلى أول بيت وضع لعبادة الله -كما هو معروف- وله مواقيته الزمانية والمكانية، وأفعاله الخاصة من طواف وسعي ووقوف بعرفة ورمي وتحلل في نظام جماعي معروف. والزكاة المفروضة لها نظام خاص من نصاب مُقَدَّر ونسبة مُحَدَّدة في كل مال بحسبه. وهذا كله في مجال العبادات، وأما في المجال الاجتماعي والسياسي وغيرها فالأمر ظاهرٌ أيضاً فالتشريع عام لا يُستثنى منه أحد حتى الخليفة أو الرئيس الأعلى للبلاد[1]، ومنه أن ذمة المسلمين واحدة تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم، وهم يد على من سواهم[2] و﴿إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَأَنَّهُم بُنيَانٌ مَّرْصُوصٌ﴾ [الصف: ٤]. ﴿وَلاَ تَنَازَعُواْ فَتَفْشَلُواْ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾ [الأنفال: ٤٦] ﴿وَاعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعًا وَلاَ تَفَرَّقُواْ﴾ [آل عمران: ١٠٣] وهكذا طاعة الإمام في كل معروفٍ مفروضة، واتباع الجماعة سنة معهودة، ومَن شَذَّ شَذَّ في النَّار.

والخلاصة: أن لقانون الإسلام (الشريعة) السيادة، وللقضاء تمام الحرمة والريادة، وللعدل وتكافؤ الفرص كل الفرص وزيادة، مما يجعل للنظام في صغير الشؤون وكبيرها كل إجلال وقيادة.

٣- دور الجمال ووظيفته:

ذكرت آنفاً أن الجمال إدراك أو فعل ينعش فينا الحياة في صورها الثلاثة معاً (العاطفة والعقل والإرادة). ولذة الجمال هي الشعور بهذا الانتعاش العام[3]. ولذا يدخل في الجميل كلُّ لذيذ من حيث إن اللذة ترجع إلى الشعور بحياة حرة لا يعوقها عائق «دون أي شيء تستشعر الحاجة إليه» وهذا هو المبدأ الحقيقي للجمال الذي يُشَكِّلُ إرواءُ الحاجة، واستعادةُ الحياةِ توازنها أَوَّلَ مظهرٍ من مظاهره[4]. ومن هنا كان الفن الجميل -بالمعنى الصحيح للجمال- غذاء روحياً لا يستغني عنه أحد[5].

فهو يدرك روح الأشياء،وعلاقتها ببعضها، فيدرك ما يربط الفرد بالكُلِّ، وباللحظة الحاضرة[6]. بل كثيراً ما يدفع الجمال صاحبه ليحيا حياة غيره من سائر الكائنات - عبر مركب الحب- ثم يُعبِّر عن هذه الحياة وجمالياتها عن طريق موهبته الفنية. فليس الفنان إلا مُحِباً يُعَبِّر عن الحُبِّ[7]؛ وكأن الفن بمثابة بديل للحياة وتعويض لعدم التوازن فيها[8]. فهو يستبطن أن الإنسان بحاجة إلى أن يكون أكثر مما هو أي هو بحاجة إلى أن يكون إنساناً كلياً - أو بعبارة أدق- يُمَكِّن الفن الإنسان مما لم يَكُنْهُ مما هو جديرٌ بأنْ يكونَه ومن هنا ارتبط الفن بالأخلاق وما ينبغي له أن يتخلى عنها كما ارتبط قديماً بالسحر وما تزال فيه بقية منه. ويقع على عاتق الفن

البركة في البكور، حديث: ٢٢٢٧. كما أخرجه أحمد في مسند علي رضي الله عنه/ ١٢٥١. وعزاه العجلوني- باللفظ أعلاه- إلى الطبراني في الأوسط. - ر: كشف الخفاء، حديث: ٩٢٣: ١/ ٣٤٢، وحديث: ٥٥٦: ١/ ٢١٤-.

(١) التشريع الجنائي الإسلامي للشهيد عبد القادر عودة: ١/ ٣١٧و، وعقوبة السارق لأحمد توفيق الأحول (رسالة دكتوراه): ٥٤.

(٢) أصل الحديث في البخاري، باب حرم المدينة، حديث: ١٧٧١، وعند مسلم في الحج، باب فضل المدينة، حديث: ١٣٧١. وأخرجه الحاكم في المستدرك بألفاظ متقاربة (٢٦٢٣)، وصحَّحه باللفظ أعلاه السيوطي في الجامع الصغير، حديث: ٤٣٣٤.

(٣) ر: ١٨٥.

(٤) باختصار عن مسائل فلسفة الفن المعاصرة لجويو: ١١.

(٥) الإسلام وحركة الحياة لنجيب الكيلاني: ٢/ ٤٠.

(٦) المصدر قبل السابق: ١٤.

(٧) المصدر السابق: ١٣.

(٨) باختصار عن: ضرورة الفن لأرنست فيشر: ٧.

الأصيل تلبية هذه الحاجة، فوق تكوينه أداة لازمة لدمج الفرد بالمجموع[١]. ولذلك سرعان ما تأخذ هذه الأداة بالتلاشي والضمور بمقدار ما تحقق الحياة مزيداً من التوازن. وقد يُوَظِّفُ الفن في سبيل ذلك ملاحم القدماء وآثارهم الفنية وترى الحاضرين يتمتعون بها لما يُضْفي عليها الفن من متعة جمالية لا تخلو من عكس لصورة الواقع بوجهٍ ما. وإن كان الغالب على الفن أن يستخدم قدرته على تخطي اللحظة الحاضرة والتاريخية ويرنو إلى المستقبل فيمارس في تصويره فعل الفتنة الخالدة مما يَدْفَعُ باتجاه ما يُرى أنّه المستقبل المنشود. ومن هنا تكمن أهمية الفن[٢] الذي لا يكتفي بتوضيح العلاقات الاجتماعية، وتنوير الناس تجاهها، ومساعدتهم على تغيير واقعهم، بل لا يكتفي بمعرفة كيفية التغيير، والتشجيع عليه، بل عليه أن يدرب الناس على عملية التغيير، ويُولِّد فيهم اللذة إلى سلوكها.

ولذا فلا غرو بناء على ما سبق من وظيفة الجمال وأهميته - بما يتضمن من فن وغيره- أن اعتبر الإسلام الجمال أساساً من أسس تشريعه.

وهذا - في رأيي- لا يحتاج إلى أي عناء في تعليله فالإسلام دين الله. والله سبحانه جميلٌ يُحِبُّ الجمال -كما عرَّف لنا نفسه على لسان رسوله ﷺ في الحديث الصحيح[٣]-. ومن هنا كانت واحدة من كلياته التشريعية الثلاثة هي «التحسينيات» والتي تنطوي في حيثياتها التفصيلية على معظم مناحي الجماليات في الإسلام[٤]- ومنها النماذج التي استعرضتها في الفقرة السابقة - والتي تستهدف تجميل صورة المجتمع الإسلامي وتزيين الحياة الإسلامية وتحسين البيئة العامة حتى إذا اطَّلَع عليها الآخرون انشغفوا بها حباً واندفعوا إلى تقليدها وقبولها وآثروها على ما عندهم أو على حد تعبير ابن عاشور: «بحيث تعيش الأمة آمنة مطمئنة، لها بهجة منظر المجتمع في مرأى بقية الأمم، وحتى تكون الأمة الإسلامية مرغوباً في الاندماج فيها، أو التقرب منها»[٥].

٤ - مقاييس الجمال ومُحَدِّداته:

أشرت في معرض تعريف «الجمال» إلى تعدد مناحيه حتى لا يكاد يغادر زاوية من الحياة والطبيعة - صغرت أو كبرت - إلا ويتدخل فيها سلباً أو إيجاباً. ومن هنا تتكاثر الصيغ الجمالية والصور الفنية إلى حَدٍّ لا نهاية له، مما يجعل الحديث عن مقاييس للجمال وضوابط له من الصعوبة بمكان في الوقت الذي يكتسب - قريباً من- حد الضرورة أيضاً. وذلك لتدخل عوامل في «الجمال» لا يقوى العقل وحده -على معرفة كنهها- ولا تساعد اللغة على التعبير عنها كما قيل في الشعر: «إنه لا غنى عنه وحبذا لو عرفت لأي شيء هو كذلك». ومع ذلك فمن المؤكد أن التناسب والتناسق رائز أساس للجمال ينعدم بانعدامه - حتى عرّفه به أرسطو كما مر[٦]- ولكن في كل

(١) بتصرف عن المصدر السابق: ٩.

(٢) بتصرف عن المصدر السابق: ١١.

(٣) سيأتي تخريجه وأشباهه بعد قليل في: ١٩٤.

(٤) تتكفل بباقي معاني الجمال وتعمل على تحقيقها الكليتان الأخريان [أي الضروريات والحاجيات] إذ ليس كل جميل ينتمي إلى دائرة التحسينيات بالضرورة. فكثير من معاني (النظام) تمثل ضرورة أو حاجة للإنسان أو للمجتمع، وينطبق عليها حد (الجمال) وهكذا دواليك.

(٥) مقاصد الشريعة لابن عاشور: ٨٢.

(٦) ر: ١٨٥.

شيء بحسبه فهناك قوانين وأعراف تضبط الأمور المادية وحتى المعنوية. ومن هنا كان النفاق من أقبح ما يتصف به الإنسان لأنه يشكل تنافراً بين الظاهر والباطن ينعدم فيه التوافق إلى درجة التشاقق، وكذلك الظلم - بكل معانيه- يمثل في ذاته قبحاً تشمئز منه نفس الإنسان السوي لمخالفته للعدل الذي ترتاح إلى جماله النفوس بفطرتها. كما أن الفن الجدير بالعظمة هو الذي يجمع بين اللذة والجمال والفائدة والأخلاق بل إن فيلسوف الجمال -هيجل- ذهب إلى أن الفن والدين والفلسفة لا تختلف إلا من حيث الشكل أما موضوعها فواحد وهو الحقيقة لأن الجمال والحقيقة - عنده - شيء واحد. ويُفَسِّر أحد فلاسفة الفن المعاصرين ذلك فيرى أن: «الحياة» هي مبدأ الفن والأخلاق والدين. فما الشعور بالجمال إلا «الحياة» وقد وصلت إلى إدراك ذاتها وقوتها وانسجامها الداخلي. وما الشعور الأخلاقي إلا (الحياة) وقد بلغت تمامَ شِدَّتِها وكَمَال سعتِها. فانتقلت إلى يفاع الاجتماع، وفاضت على الآخرين حباً وعملاً وبطولة. وما الشعور الديني إلا اتساع الإحساس «باجتماعية الحياة» حتى لتشمل كافة الموجودات الحيَّة الملموسة وغير الملموسة. وهذا يصنع مقياساً مُهِمّاً للجمال الحقيقي غير المزيف، وهذا لا يملك الدين الحق إلا أن يوافق عليه، وكيف لا يوافق على ما معه يتوافق؟ ومن ثَمَّ ذهب الدكتور الأديب «نجيب الكيلاني» إلى أن مادة الفن هي الحياة والنفس الإنسانية؛ ومقوماته هي الصدق والأصالة الفنية والمضامين السليمة. كما أن مادة الدين هي الحياة والنفس الإنسانية؛ ومقومات الدين الحق هي الصدق والأصالة والمثل العليا التي تتواءم مع واقع الحياة وتُشْبِعُها بالسعادة والحب والإخاء والعدالة والحرية[1].

فهناك تناغم واضح بينهما في المضمون وإن اختلفت الأشكال: وهذا ينفي من باب أَوْلى أيَّ تناقض بين غايتيهما. ولذا تجد الإسلام يُحْيِي الشعور بالجمال - الذي ينفخ في الفن روحه-، ويُؤَيِّد الفن الجميل. وشرطه الوحيد في كل فن أن يُصْلِح ولا يُفْسِد، ويبني ولا يهدم، لأن شعاره المعروف ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلاَّ الإِصْلاَحَ مَا اسْتَطَعْتُ﴾ [هود: ٨٨]. وبمعنى آخر لا يقيد الفن إلا بما ينسجم مع مقاصد الشرع ولا يتعارض مع أصل أكيد فيه أو حكم ثابت له. بل إنني لأؤكد - بناء على ما سبق وما مر- أن الحكم الشرعي الصحيح الثابت عن الله عز وجل ليُعَدّ مُحَدِّداً من أهم محدِّدات الجمال باعتبار مصدره الذي هو مصدر الجمال كلِّه في الكون كلِّه. كما يُعَدُّ العرف السوي والذوق الفطري مُحَدِّدين آخرين للجمال. ولا شك أن هذا يحظى بمباركة الشريعة الإسلامية وموافقتها ويحوز على خاتمها وطابعها لأنها شريعة الفطرة من جهة، ولاعتبار العرف الصحيح فيها من جهة أخرى، كما قال أحد فقهائها:

والعرف في الشرع له اعتبار لذا عليه الحكم قد يدار

وأخيراً هناك محدِّد أو مقياس أخير يحكم في الجمال كما يحكم في غيره وهو رأي أهل الخبرة والفن. وهذا أيضاً مما تقبله الشريعة وحاشا لها أن تأباه كيف وقد أمرت صريحاً بسؤال الخبير عن الجمال المطلق- وهو الرحمن[2]-. ومن المعلوم مبدؤها العام: ﴿فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٧] وأهل الذكر هم

---

(١) وأنتهز هذه الإضاءة للإشارة إلى ضرورة إعادة التوازن بين تمجيد الحياة في رضا الله وتمجيد الموت في سبيل الله- كما هو بيِّنٌ في هذه الشريعة ومقاصدها-. وإن لم يكن بُدٌّ من الترجيح فلا شكَّ في ترجيح الحياة على الموت في ضوء الميزان الذي ذكرتُ خلافاً للمشهور التراثي.

(٢) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيراً﴾ [الفرقان: ٥٩].

أهل الخبرة والمعرفة في أي مجال من المجالات.

وختاماً لهذه الفقرة لا يسعني إلا أن أشير أيضاً إلى الترتيب الشرعي الصحيح بين هذه الأسس وهو على النحو التالي: الحق ← الخير ← الجمال. الذي يقابل – على وجه التقريب والتشبيه–: الضروريات ← الحاجيات ← التحسينيات. مقتصراً هنا على هذه الملاحظة التي سبق لي ذكرها والتي تحتاج في توفيتها حقَّها إلى مجلد كامل، ودراسة خاصة. وتقتضي أن مراعاة هذا الترتيب يُعَدّ أيضاً أحد محدِّدات الجمال الهامة في المنظومة الإسلامية ويمنحها نكهتها الخاصة فهي تقبل كل جمال على ألا يعارض حقاً أو خيراً بخلاف منظومات أخرى لا تأبه لمثل هذا فيذهب بعض دعاتها – جهلاً أو تجاهلاً– إلى اتهام الإسلام بمحاربة الفن والجمال. ولو أنصفوا لصوّبوا سهام نقدهم إلى صدر منظومتهم وحضارتهم في تقديم جميل على ما هو أجمل. بل في تقديم القبيح من الفن المبتذل الرخيص والأدب الساقط الهابط في صورة مزخرفة من القول وينشرون من الدعاية المضللة ما يوهم بأن لهذا القبيح نصيباً من الفن والجمال إن لم يكن الفن والجمال عينهما.

وحقيقته أنه منهما براء. وذلك على مذهب: «رمتني بدائها وانْسَلَّت»[(١)]. وأما ما عدا هذا فلا خلاف على القيم ولا على مضامينها. وإنما الخلاف قد يتبدى في الأولويات ومن له حق الصدارة منها، فإذا حصل اختلال في الترتيب نشأ هناك عيب لا من القيم ذاتها وإنما من خارجٍ غيرِها.

٥- الجمال في الشَّريعة الإسلامية وحضارتها:

ما من دين غرس حب الجمال والشعور به في أعماق نفس الإنسان كالإسلام. ولو ذهبنا نستعرض ما ورد من الأدلة في الحض على التزيين، والتطيُّب، والتأدُّب، والتطهُّر، والتحدُّث بنعمة الله بلسان الحال والمقال، والتخلق بأخلاق الله ومنها الجمال، والتحلِّي بمكارم الأخلاق، والتخلِّي عن الرذائل مع الارتقاء للعناية بوجه خاص بالحكمة والتوافق مع المبادئ، والحرص على العمل الصالح، مع الإتقان، والتزام الإحسان في كل شيء، بل الأخذ بالأحسن في كل مستطاع.أقول لو استعرضت مجمل ما ورد من أدلَّة في تفاصيل ما سبق لطال بنا المقام كثيراً.

وقد ذكرت لدى تحديد مفهوم الجمال الشرعي أنه يرتقي إلى حد المعلوم من الدين بالضرورة وأنه يمثل في مجمله كلية من كليات تشريعه. وإن مجرد قراءة سريعة للقرآن الكريم تضع يد صاحبها على هذه الحقيقة بكل وضوح وجلاء وتوكيد حيث رسمت كثير من آياته لوحات ربانية رائعة الحسن عكست في مجملها حقيقة واحدة هي أن الكون كله مظاهر لتجليات جمال الله وجلاله.

كيف لا وقد صرَّحت بأنه: ﴿صُنْعَ اللهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٨٨] و﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ [السجدة: ٧] ولذا ﴿مَّا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُتٍ﴾ [الملك: ٣].

ولذا كثيراً ما يلفت النظر للنظر إلى ما في هذا الكون من آيات: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللهُ مِنَ السَّمَاء مِن مَّاء فَأَحْيَا بِهِ الأرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخِّرِ بَيْنَ السَّمَاء وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٦٤]. وقد يلتقط صوراً جمالية –في منتهى الروعة– لأجزاء مما في هذا الكون فتراه ينبه إلى جمال السماء: ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوا إِلَى السَّمَاء فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ﴾ [ق: ٦] ﴿وَزَيَّنَّاهَا

---

(١) مثل معروف يطلق فيمن يتهم غيره بعيب هو فيه. ر: مجمع الأمثال للميداني: ١/ ١٠٢.

﴿لِلنَّاظِرِينَ﴾ [الحجر: ١٦]، وإلى جمال الأرض وما فيها من آيات للموقنين وما أخرجت من نبات بهيج ﴿وَالأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ شَيْءٍ مَّوْزُونٍ﴾ [الحجر: ١٩] ﴿وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاء اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾ [الحج: ٥].

وإلى جمال الإنسان الذي خلقه الله في أحسن تقويم ﴿وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ﴾ [التغابن: ٣] ﴿الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ * فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاء رَكَّبَكَ﴾ [الإنفطار: ٧-٨]. وإلى جمال الحيوان في غدواته وروحاته، فبعد أن ذكر القرآن منافع الأنعام قال عنها: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ﴾ [النحل: ٦]، ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ [الغاشية: ١٧]. وإلى جمال النبات: ﴿وَهُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاء مَاء فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُّخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُّتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِن طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ انظُرُواْ إِلِى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَلِكُمْ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنعام: ٩٩]، ﴿فَأَنبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ﴾ [النمل: ٦٠]. وإلى جمال الجبال والجماد: ﴿وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ﴾ [فاطر: ٢٧]. ﴿وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ﴾ [الغاشية: ١٩]. ﴿أَمَّن جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَالَهَا أَنْهَارًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَاسِيَ وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا أَإِلَهٌ مَّعَ اللَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [النمل: ٦١].

وإننا لنجد الجمال في الإسلام مع شموله لجميع الميادين الواقعية -كما في النماذج والشواهد الرئيسة السابقة- لا يقنع بدرجة مهما بلغت في الرقي فهو لا يفتأ يطلب المزيد. ومن هنا تقدمية الإسلام التي قيّدْتُها من قبل بالمؤمنة[1] والتي لا تقف عند حدٍّ مُعين، وهذا هو أهم منابع مثالية الإسلام أيضاً ففوق كل ذي جمال جمال حتى تصل إلى ذي الجمال المطلق وهو الله سبحانه وتعالى.وهذا ما ربّى الإسلام أتباعه عليه فحينما قال رسول الله ﷺ: «لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كِبْر، قال رجل: إن الرجل يحب أن يكون ثوبه حسناً ونعله حسنة، فقال عليه الصلاة والسلام مقرِّراً: «إن الله تعالى جميل يحب الجمال»[2]، وأتى رجل جميل الخِلقة إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: «إني أحب الجمال، وقد أُعطيتُ منه ما ترى، حتى ما أحب أن يفوقني أحد بشراك نعل! أفمن الكبر ذلك يا رسول الله؟ قال: لا. ولكن الكبر بطر الحق وغمط الناس»[3]. وفي الحديث: «إن الله تعالى طيب يحب الطيب، نظيف يحب النظافة، كريم يحب الكرم، جواد يحب الجود، فنظفوا أفنيتكم ولا تشبهوا باليهود»[4]. وفيه: «إن الله جميل يحب الجمال، ويحب أن يرى أثر نعمته على عبده، ويبغض البؤس والتباؤس»[1]،

---

(١) انظر : ١٨٤.

(٢) أخرجه مسلم في الإيمان، باب تحريم الكبر وبيانه، حديث:١٣١. وفي معناه أحاديث كثيرة منها ما ورد في متن الرسالة، ومنها ما رواه أحمد (٣٦٠٠) وفيه: «فقال رجل: يا رسول الله إني ليعجبني أن يكون ثوبي غسيلاً، ورأسي دهيناً، وشراك نعلي جديداً، وذكر أشياء حتى ذكر عَلَّاقة سطوه، أفمن الكبر ذلك يا رسول الله قال: لا. ذاك الجمال، إن الله جميل يحب الجمال، ولكن الكبر من سفه الحق وازدرى الناس».وفي معنى: ((إن الله جميل)) ذكر الزمخشري أن هذا جار على عادة العرب في وصف الشيء بفعل ما هو من سببه. انظر شرح الحديث (١٧٢١) للمناوي في فيض القدير، وكما نقل عن الشيخ محي الدين بن عربي قوله في الفتوحات: «إنه إشارة إلى جمال الكمال (الحكمة)». أقول: وفيه أيضاً كمال الجمال ((وله المثل الأعلى،كما له الأسماء الحسنى)).

(٣) أخرجه أبو داود في اللباس، باب ما جاء في الكبر (٤٠٩٢). وصححه الشيخ عبد القادر الأرناؤوط في تحقيقه لجامع الأصول. ر: الحاشية فيه: ١٠/ ٦١٥.

(٤) أخرجه الترمذي في الأدب عن رسول الله، باب ما جاء في النظافة، حديث: ٢٧٢٣، وفي سنده ضعف، ولكن له شواهد كثيرة، ولذا حسّنه السيوطي في الجامع الصغير، حديث: ١٧٤٨. وفي المواهب: «لم يتسخ للمصطفى ثوب قط».

وفي رواية: «إن الله جميل يحب الجمال، جواد يحب الجود، ويحب معالي الأمور ويكره سفسافها»[٢]. وغيرها كثير[٣].

وقد انعكست آثار هذه التربية على الفرد المسلم الحق فتجده إنساناً يُجِلُّ الحق ويلتزم به، ويحترم الواجب ويؤديه. يعشق الخير ويَجْهَد في تقديمه لنفسه وللآخرين، ويمقت الشر ولا يأل جُهداً في دفعه عن نفسه وعن الآخرين. وهو في كل هذا طاهر الثوب والبدن، نظيف الجسم والروح، نقي القلب تقيه، سليم الصدر واسعه، يقدم الكثير ويرضى بالقليل، عفيفة أعضاؤه، عظيمة أعباؤه، همته عالية، وغايته سامية، أفكاره نبيلة، وأعماله صالحة، وأقواله سديدة، عقله يجول في بديع الخلق والمصنوعات وروحه تسوح في ملكوت الأرض والسموات[٤]. أو كما وصفه سيدنا «عليٌّ» رضي الله عنه: «ترى له قوة في دين، وحزماً في لين، وإيماناً في يقين، وحرصاً في علم، وعلماً في حلم، وقصداً في غنى، وخشوعاً في عبادة، وتجمُّلاً في فاقة، وصبراً في شدة، وطلباً في حلال، ونشاطاً في هدى، وتحرجاً عن طمع. يعمل الأعمال الصالحة وهو على وَجَل، يُمسي وهمه الشكر، ويصبح وهمه الذكر، يبيت حذراً ويصبح فرحاً، حذراً لما حُذِّر من الغفلة، وفرحاً بما أصاب من الفضل والرحمة، إن استصعبت عليه نفسه فيما تكره، لم يعطها سؤلها فيما تحب. قرة عينه فيما لا يزول، وزهادته فيما لا يبقى، يمزج الحلم بالعلم، والقول بالعمل، تراه قريباً أملُه، قليلاً زَلَـلُه، خاشعاً قلبُه، قانعةً نفسُه، منزوراً أكله، سهلاً أمره، حريزاً دينه، ميتة شهوته، مكظوماً غيظه، الخير منه مأمول، والشر منه مأمون، إن كان في الغافلين كتب من الذاكرين، وإن كان في الذاكرين لم يكتب من الغافلين، يعفو عمن ظلمه، ويعطي من حرمه، ويصل من قطعه، بعيداً فحشه، ليناً قوله، غائباً منكره، حاضراً معروفه، مقبلاً خيره، مدبراً شره، في الزلازل وقور، وفي المكاره صبور، وفي الرخاء شكور، لا يحيف على من يبغض، ولا يأثم فيمن يحب، يعترف بالحق قبل أن يُشهدَ عليه، لا يُضَيِّع ما استُحْفِظَ، ولا ينسى ما ذُكِّر، ولا ينابز بالألقاب، ولا يضارُّ بالجار، ولا يشمت بالمصائب، ولا يدخل في الباطل، ولا يخرج من الحق، إن صمت لم يُغمِه صمته، وإن ضحك لم يُعْلِ صوته، وإن بُغي عليه صبر حتى يكون الله هو الذي ينتقم له، نفسه منه في عناء، والناس منه في راحة، أتعب نفسه لآخرته، وأراح الناس من نفسه، بعده عمن تباعد عنه زهد ونزاهة، ودُنُوُّه ممن دنا منه لين ورحمة، ليس تباعده بكبر وعظمة، ولا دنوه بمكر وخديعة»[٥].

فبالله على كل متذوق للجمال هل هناك أجمل من هذا الإنسان؟! وكم تسعد البشرية بمثله، وهذا جانبٌ

---

(١) هذه من رواية البيهقي عن عمران بن حصين، وفيها ضعف، ورواها أبو يعلى أيضاً، وللجملتين الأولى والثانية شواهد كثيرة تصححها -كما سبق- ومنها ما ورد عند الترمذي في الأدب عن رسول الله، باب ما جاء إن الله تعالى يحب أن يرى أثر نعمته على عبده، حديث: ٢٧٤٤، وحسَّنه. ورواه أيضاً أحمد في مسنده بعدة طرق منها عن أبي هريرة (٧٧٥٩) وعن عمران (١٩٠٨٧). ولله درُّ القائل:

فرثـاث ثوبـك لا يزيـدك زلفـة ... عنـد الإلـه وأنـت عبـد مجـرم

وبهـاء ثوبـك لا يـضرك بعـد أن ... تخشى الإلـه وتتقـي مـا يحـرم

(٢) أخرجه الطبراني في الكبير عن جابر وعن سهل بن سعد (٢٨٩٤و ٢٩٤٠)، وأخرجه في الأوسط (٦٩٠٦). ووثَّق رجالَ أحدِ أسانيده، وأورد الألباني في سلسلة أحاديثه الصحيحة جملته الأخيرة «إن الله يحب معالي الأمور وأشرافها ويكره سفسافها» (١٦٢٧).

(٣) راجع «خلق المسلم» للشيخ محمد الغزالي: ١٨٣و .

(٤) وراجع «شخصية المسلم كما يُصَوِّرُها القرآن» للدكتور مصطفى عبد الواحد: ١٢٧.

(٥) نقلاً عن الإمام علي بن أبي طالب لمحمد رضا: ٣١٠.

مهمٌ من عظمة الإسلام وجماله. يوازيها تماماً جانب مهم آخر على صعيد المجتمع صرَّحت به الآية القرآنية الكريمة: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللهِ﴾ [آل عمران: ١١٠] حيث لا تجد في المجتمع المسلم الحقيقي إلا مجتمعاً متآخياً متحاباً متعاوناً على البر والتقوى، لا مكان فيه لحفنة من الأقلية تمتص دماء وأموال الأكثرية ولو باسم الحرية الاقتصادية، كما لا مجال فيه لمصادرة أملاك الأغنياء وأموالهم المشروعة – مهما بلغت – لمنحها للكسالى والخاملين ولو باسم العدالة الاجتماعية، ولكن هناك حقوقٌ في الأموال العامة والخاصة تجاه الفقراء والمساكين والعجزة والمحتاجين بحيث لا يبقى متسول في طريق، ولا عاجز بلا مأوى، ولا مريض بلا مشفى، ولكل عامل حق في مسكن وأسرة ووسيلة نقل. فمِنْ كُلٍ طاقته – ما لم يضعُف – ولكُلٍ حاجته – ما لم يُقَدِّم أكثر –، تكاد لا تقع عينٌ فيه على قبيح، ولا يشمُّ أنفٌ فيه أيَّ كريه، ولا تسمع أذُنٌ فيه لغواً أو فحشاً، ولا تلمسُ يد فيه خيانة أو زيغا، فلا فوضى ولا هيجان، ولا تبرم ولا ثوران، إذ العدل فيه رائد، والأمن فيه سائد، والحب فيه رائج، والتعاون فيه مائج، القريب منه مصان، والبعيد عنه معان، العورات مستورة، والروعات مبتورة، الفضائل منشورة، والرذائل منكورة، والبيئة كلها كأنها في عرس دائم، والطبيعة بمجملها في أجمل حلة وأحسن حال: المساجد عامرة، والمرافق باهرة، الأسواق منتظمة والزراعات والصناعات قائمة، الطرقات نظيفة، والساحات رتيبة، والحدائق مزدانة، والملاعب مرتادة.

والخلاصة: إن البشرية لم تر في تاريخها مجتمعاً ربانياً إنسانياً دينه الحق، وديدنه الخير، ودونه الجمال[١] كالذي أهداه الإسلام للبشرية. وقد انعكس جانب من هذا على الحضارة الإسلامية حتى صار من أسسها: «العناية بالجمال والعمل على بثّه، واجتناب كل قبيح، والعمل على تقليصه» أقتصر منها على ما عرفت به من هندسة خاصة للمنشآت العمرانية الكبرى، وتزيينها بمختلف النقوش، والزخرفات البديعة على الحجر والرخام وعلى الخشب والمعادن، وكذلك الرسوم الرائعة في الفسيفساء وغيرها على جدران الجوامع والمساجد الكبرى وأسقفها، وفي المحاريب والمنابر والمنارات والقباب والمقنطرات والأقواس والمتدليات والنوافذ والأبواب وحتى في الألبسة والأواني والمراكب والكتب كما تشهد بقاياها في المتاحف وغيرها حتى الخط فقد حظي عندهم بنصيب وافر من الفنون والزخرفة تحمل دلالات فكرية وجمالية مميزة[٢].

وروح الخلاصة: إن هذا كلَّه إن دل على شيء فإنما يدل على ما للجمال من قيمة عند الإنسان المسلم والمجتمع المسلم والحضارة المسلمة. ولا شك أن مردَّ هذا كلِّه هو الإسلام الذي جعل من الحقِّ والخير والجمال أسساً لتشريعه وإطاراً لكل قيمه وأحكامه. ومن ثَمَّ فلا بُدَّ لمبتغ الإسلام من التقيد بها نظرياً وعملياً.

---

(١) راجع خصائص المجتمع الإسلامي وأهدافه في كتاب المجتمع الإسلامي للدكتور مصطفى عبد الواحد: ٢٥ و٢٨٦.
(٢) باختصار عن: أسس الحضارة الإسلامية ووسائلها للدكتور عبد الرحمن حبنكة: ١٦٧ و.

المبحث الخامس
استهداف مقاصد الشارع

تمهيد:

المقاصد في جوهرها غايات وأهداف- كما سبق في تعريفها-، تمثلها النية والباعث قبل العمل، والفائدة والثمرة بعده، وقد تنفكُّ بعض التصرفات عنها. وأما القيم- التي تمَّ تناولها في المبحث السابق- فمُحَصَّلُها حكم قيمي أو خُلُقي، وقد لا ينفكُّ عنها أيَّ تصرُّف قولي أو فعلي، فهي إلى الأحكام أقرب، ومن هنا الحكم الشرعي(الوضعي) الذي يُطلَق على الكثير من الأشياء والتصرُّفات بالصحة أو البطلان مَثَلاً، وكأن القيم تقع ما بين هذه الأخيرة(الأحكام) والمقاصد الكبرى، لأنها مفاهيم عامة تختزل مجمل الأحكام الشرعية، وتُطلق على سائر الأفعال والأشياء.وفي هذا المبحث سيتم تناول المقاصد من حيث لزوم اتخاذها أهدافاً من قِبَل المكلفين- أفراداً ومجتمعين- باعتباره من المقتضيات اللازمة لحفظ الدين، كما سيتم ملامسة أهم الوسائل الرئيسة في هذا السبيل.

المطلب الأول: لزوم مطابقة قصد الشارع:

لقد منح الله عز وجل الإنسان سلطة الإرادة، وأعطاه فرصة الاختيار بين الممكنات ابتلاءً له حيث مكَّنه من حرية الحركة في هذه الحياة الدنيا في حدود يُعيِّن بعضها سنن الله الكونية، ويُعيِّن بعضها الآخر سننه الشرعية التي يشملها مبدآ الاستخلاف والتكليف. ومن هذه الحدود ألا يضادّ الإنسان في اختياره وحركته مراد ربه الذي خلقه واستخلفه وشرع له الحركة في إطار مراده، الذي يتجلى في مقاصد شرعته، والذي يتحقق به رضاه عنه وإلا كان عمله فيما يضادّ مقاصده باطل[1]. بل أوجب عليه السعي في تحقيق مقاصده بكل متاح له، مما يقتضي بداهة وبداءة أن تتوافق- إن لم تتطابق- مقاصد الإنسان مع مقاصد الشارع الذي بيَّن للإنسان- أَّن الأمور بمقاصدها، والأعمال بالنيات، والعبر للبواعث[2]. فأما الإنسان المؤمن فهو شاعر بمسؤوليته، ومُرتاح لتشريف ربِّه له في التكليف إذ هو يجني من «استهداف[3]المقاصد» ما لا يجنيه من غيره من الأعمال والأقوال. ولذا ورد في الحديث الصحيح: «نية المؤمن خير من عمله»، «وإنما لكل امرئ ما نوى»[4]. ومن هنا فالمؤمنون حقاً أشد ما يكونون حرصاً أفراداً ومجتمعين على تصحيح مقاصدهم وفق ما يُرضي ربهم ولنيل أجرها العظيم في الآخرة، وأثرها

---

(١) كما صرَّح الشاطبي في الموافقات: ٢/ ٣٣٣ ، ورا: ١٣٦.

(٢) كما هي للأحكام الشرعية وللمآلات أيضاً. را:- لمزيد من التفصيل- البحث المهم حول حكم الوسائل والمقاصد: ١١٢و.

(٣) أجاز مجمع اللغة العربية بالقاهرة استخدام كلمة "استهداف" شيءٍ بمعنى "اتخاذه هدفاً"- ر: المعجم الوسيط: مادة: هدف-.

(٤) حديث «نية المؤمن خير من عمله» عزاه السيوطي في الجامع الصغير إلى البيهقي في شعب الإيمان وضعفه (٩٢٩٥)، وإلى الطبراني في الكبير (٩٢٩٦) بلفظ أطول: «نية المؤمن خير من عمله، وعمل المنافق خير من نيته، وكلٌّ يعمل على نيته...»، وكذلك أورده الهيثمي في مجمع الزوائد: / ٢١٢و٤١٩/ ، وقد أفرد فيه السخاوي جزءاً وقواه بمجموع رواياته –ر: المقاصد الحسنة: ١٢٦٠، ص ٤٥٠. وفي معناه الحديث القدسي الذي ذكره الدارمي في مقدمة سننه، باب العمل بالعلم وحسن النية فيه، حديث: ٢٥٤، وفيه: « قال الله تعالى: إني لست كُلَّ كلام الحكيم أتقبل، ولكن أتقبل همه وهواه، فإن كان همه وهواه في طاعتي جعلت صمته حمداً لي ووقاراً وإن لم يتكلم». ويشهد له أيضاً حديث «وإنما لكل امرىءٍ ما نوى» وهو حديث مشهور استفتح به البخاري صحيحه وأورده في عدة مواضع، وأخرجه مسلم في الإمارة، باب قوله: «إنما الأعمال بالنيات»، حديث: ٣٥٣٠.

الطيِّب في الدنيا[1]. وهذا يتفاوت حسب درجة قرب مقصد الإنسان من مقصد الشارع[2] حتى إذا تطابق قصد المُكَلَّف في حركةٍ ما مع قصد الشارع فيها كان له أجرها كاملاً -وإن لم تتحقق واقعاً-[3] فإن تحققت ظفر بأثرها الدنيوي أيضاً، وبالمقابل إن قصد اتجاهاً معاكساً لمقاصد الشارع كان عليه من الوزر بمقدار بُعده عنها. وخاصة إن عزم أو سعى في تحقيق قصده. والأصل في أهل الإيمان أن ما كان محبوباً عند الله فهو المحبوب عندهم، وما كان مكروهاً عند الله فهو المكروه عندهم، فالمؤمن أبداً يتحكم في هواه حتى يكون تبعاً لإرادة مولاه[4]. وليس له هدف أعلى من نيل رضا ربه الأعلى، ولذا لن يكون له مقصد سوى ما يوافق قصده الذي يُجَلِّيه شرعه.

هذا وللشارع مقاصد متعددة منها (جزئية وكلية، خاصة وعامة...) سبق التعرض لها[5]. والذي محل الاهتمام منها في هذا المقام- بوجه خاص- هو تلك المقاصد المتعلقة بحفظ الدين حصراً. آخذين بعين الاعتبار أن المراد بحفظ الدين تطبيقه على وجه يحقق مقاصده، ويؤدي أغراضه في الأرض[6]. ثم إنه لا معنى لاستهداف شيء إلا السعي لتحقيقه، فاستهداف مقاصد الدين- التي سبق الحديث عنها في المباحث السالفة- يستلزم السعي لتحقيقها وهذا لا يتحقق إلا بأمور محدَّدة اكتست ثوب المقاصد بفضل هذه العلاقة التلازمية بينها وبين مقصد حفظ الدين وإقامة صرحه. فهي- من هذه الناحية- مقصودة لغيرها[7] وينطبق عليها حد الشاطبي في المقاصد التبعية[8]، وهذا لا يغضُّ من قيمتها في شيء، وإنما يفيد في معرفة رتبتها النظرية فهي نسق ثانٍ من المقاصد بالنسبة لتلك المقاصد الأصلية الأَوَّلِيَّة ووسيلة الوصول إليها. وسألجأ في حديثي في المطالب الآتية عن هذه المقاصد إلى الاختصار - قدر الإمكان - خاصة وقد تناولها بالدراسة كثيرون في القديم والحديث[9].

المطلب الثاني: تعلُّم الدين:

للعلم بالدين مكانة كبرى في حفظه سواء على نطاق تعليم الجاهل أو إجابة السائل أو تنبيه الغافل أو كشف الشبهات للحائر. وبوجه عام يقوم بالدور نفسه تثقيف الأمة بالدين، وتربية أبنائها عليه، عن طريق جميع الوسائل المتاحة. وخاصة دُور العلم، وأماكن العبادة بمختلف درجاتها ومراتبها، ومراكز الثقافة على تنوعها، ووسائل الإعلام المقروءة والمسموعة والمرئية.

---

(١) ولهذا فإن أولى الناس باستهداف مقاصد الشارع واستلهامها أولو أمر المسلمين من الأمراء والعلماء، وخاصة إمام المسلمين وكبار أعوانه في التخطيط والتنفيذ، وكذلك المجتهدون في استنباط الأحكام الشرعية أو تنزيلها في الأقضية والفتاوى وغيرها.

(٢) استفاض الشاطبي في بحث هذه المسألة في الموافقات: ٢/ ١٩٦ (المسألة الخامسة والسادسة)، ورا: أيضاً المسألة الثامنة: ٢/ ٣٧٣.

(٣) لسبب خارج عن التقصير والكسل، أو ثني العزم وتراجع القصد.

(٤) إشارة إلى الحديث النبوي الشريف: «لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعاً لما جئت به». حسّنه السيوطي في تخريجه لجمع الجوامع: ١/ ٩١٨، وعزاه التبريزي في مشكاة المصابيح (حديث ١٦٧) إلى شرح السنة، ولئن ضعَّف الحافظ ابن رجب إسناده في جامع العلوم والحكم، ووافقه الألباني في تخريجه لأحاديث المشكاة: ٥٩، فإنَّ معناه صحيح اتفاقاً، وقد صحَّحه النووي في أربعينه، حديث: ٤١. ومما أثر عن سيدنا سلمان ﷺ- فيما أخرجه الدارمي (٣١٣)- قوله: «لو وضع رجل رأسه على الحجر الأسود فصام النهار وقام الليل لبعثه الله يوم القيامة مع هواه».

(٥) را: ٤٢ و. كما سبق التعرض لإثباتها بإجمال وتفصيل. را: ٥٤ و.

(٦) را: مقاصد الشريعة الإسلامية عند الإمام العز بن عبد السلام للدكتور عمر بن صالح: ٤٦٣. حيث ذكر أن قاعدة الشرع العامة أنه: «شرع لكل تصرف من التصرفات ما يحقق مقاصده».

(٧) وقد تكون في ناحية أخرى مقصودة لذاتها كالعلم بالنسبة للعقل. را: ٤٨٧، وبوجه خاص: ٤٩٦ و.

(٨) را: الموافقات: ٢/ ١٧٦ و، و ر: ٣٧.

(٩) من أشهرها إحياء علوم الدين للغزالي.

ويُعدُّ طلب العلم عامّة وفي الدِّين خاصة من البدهيات المعروفة في الإسلام التي أنيط بها الخير والفلاح ففي القرآن الكريم: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه: ١١٤]. وفي الحديث الشريف: «طلب العلم فريضة على كل مسلم»(١) وفيه أيضاً «من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين»(٢). والأدلة والشواهد - في هذا - كثيرة جداً يصعب حصرها. وأغلبها مشهور معروف يكفي منها قوله ﷺ: «إنما بعثت معلماً»(٣).

المطلب الثالث: العمل بالدين:

إن من أهم مقتضيات العلم العمل(٤)، بل هذا مقصده، ويُعَدُّ العمل بأحكام الدين من أقوى وسائل ترسيخها - وهذا ما ينعكس بداهة على الدين حفظاً ونشراً - ويتجلى هذا العمل في نواح عدة؛ أهمها: إظهار شعائره، وإقامة حدوده، والتخلُّق بأخلاقه، واستهداف مقاصده. وله حدَّان: أدنى: ويتمثل في اجتناب المحرَّمات (وخاصة الكبائر) والقيام بالواجبات (وخاصة الفروض العينية والكفائية). وأعلى: ويشمل فعل سائر المندوبات وترك سائر المكروهات، وتوظيف المباحات في تحقيق المقاصد والغايات.

المطلب الرابع: الحكم بالدين والاحتكام إليه:

ويقع الشطر الأول وهو الحكم بما أنزل الله على عاتق الحكام بالدرجة الأولى، ويقع الشطر الثاني وهو الاحتكام إلى شرع الله على المحكومين وكل مُكَلَّف عموماً، ولا خيرة لهؤلاء وهؤلاء في تركه، وقد «يزع الله في السلطان ما لا يزع في القرآن» كما أُثِر عن سيدنا «عثمان»(٥) رضي الله عنه.

المطلب الخامس: النصيحة:

النصيحة أعمُّ معاني الدين، وأهمُّ أحكامه، وأعظم أخلاقه، ولذا عرَّف النبي ﷺ الدين بها(٦). وهي الصفة الجوهرية للرسل ودعوتهم(٧)، ثُمَّ فيمن اتَّبعهم بإحسان، ولذا اشترطها النبي ﷺ في مبايعة أصحابه ففي الحديث عن سيِّدنا جرير بن عبد الله البَجَلي رضي الله عنه قال: «بايعت رسول الله ﷺ فاشترط عَلَيَّ النصح لكل مسلم؛ فإني لكم ناصح»(٨)؛ ذلك أن النصيحة من لوازم الإيمان الحق؛ ففي الحديث: «المؤمنون بعضهم لبعض نَصَحَة»، على عكس المنافقين؛ ففي تتمة الحديث: «والمنافقون بعضهم لبعض غَشَشَة»(٩)، وبالمقابل اشتُهِر - في عصرنا - التداول اللفظي لمنطوق الحديث الصحيح: «من غشَّنا فليس مِنَّا»(١٠)، ويا ليته اشتُهِر التداول العملي لمفهومه لَكان لِواقع

---

(١) أخرجه ابن ماجه في المقدمة، باب فضل العلماء والحث على طلب العلم، حديث: ٢٢٤. ونقل عن محققه السيوطي قوله: «سئل عنه النووي فقال: ضعيف -أي: سنداً- وإن كان صحيحاً -أي معنى-. وقال تلميذه المزي: هذا الحديث روي من طرق تبلغ رتبة الحسن. وهو كما قال؛ فإني رأيت له خمسين طريقاً، وقد جمعتها في جزء».

(٢) سبق تخريجه: ر: ١٨٢.

(٣) سبق تخريجه: را: ٥٤.

(٤) ولله دَرُّ الخطيب البغدادي الذي التفت إلى أهمية هذه المسألة ولفت إليها فصنَّف فيها كتاباً وسمّاه: "اقتضاء العلم العمل"، ورا: في ضرورة كليهما أيضاً: ٤٩٥و، و٣٦٦و.

(٥) أورده ابن كثير في تفسيره من الحديث: ٣/ ٥٩، والأَصَحُّ أنه قول لسيدنا عثمان رضي الله عنه. كما أورده في كتاب «البداية والنهاية»: ٢/ ١٢.

(٦) إشارة إلى الحديث المشهور "الدين النصيحة" قلنا: لمن يا رسول الله. قال: لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم" الذي أخرجه مسلم وأبو داود والنسائي كما في جامع الأصول لابن الأثير الجزري: ١١/ ٥٥٧. ورا: بيانه في شروح الأربعين النووية.

(٧) را: الآيات: ٦٢-٦٨-٧٩-٩٣ من سورة الأعراف.

(٨) أخرجه أحمد في مسنده، حديث: ١٨٤٥٧، ورا-أيضاً- حديث: ١٨٣٧٠، وفي الحديث إشارة إلى أصله المُتَّفَق عليه.

(٩)

(١٠) حديث صحيح؛ ر: تخريجه وقصته وبعض رواياته في: ٢٤٧.

المسلمين ولِحال غيرهم شأنٌ آخر؛ لأنَّ مبدأ "النصيحة" من أهمِّ عوامل نشر الإسلام وبقائه في الداخل والخارج.

المطلب السادس: الدعوة إلى الله عز وجل:

الدعوة إلى الله عز وجل من أهم وظائف المرسلين ومن سار على دربهم(١)، وموضوعها الإسلام بكل أبعاده- على اختلافها-. ولها درجات مختلفة تبدأ بالتبليغ والتذكير (بالقول والعمل والقدوة الحسنة)، وتمر بالإنذار والتبشير، وتنتهي بالحسبة والأمر بكل معروف والنهي عن كل منكر.

والدعوة إلى الله عز وجل من أعظم الوسائل وأنفعها لتثبيت الدين، وإرساء قواعده، وبيان حقائقه، وإظهار محاسنه، والرد على مناوئيه، بما يؤدي إلى بقاء استمراره، وضمان انتشاره. وبالمقابل ففي ترك الدعوة أو إعاقتها ضدُّ ذلك؛ من صدٍّ عن سبيل الله، وتشويه لحقائق دينه، وطمس لمعالمه، وتنفير الناس عنه، وإظهار للكفر وأهله، بما يُهَدِّد في النهاية وجود الدين كلِّه. ولذا كثيراً ما تذكر الدعوة في مقاصد الدين، ولأنها أهم وسيلة مباشرة في تحقيق مقاصده. وصدق الله العظيم: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلاً مِّمَّن دَعَا إِلَى اللهِ وَعَمِلَ صَالِحاً وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [فصلت: ٣٣]. وبالمقابل فإن مقاصد الشريعة تُعَدُّ المحددات الرئيسة لأهداف الدعوة؛ فأيُّما دعوة لا تأخذ بها فأحرِ بها أن لا تُعَدَّ دعوة للإسلام في شيء(٢).

المطلب السادس: الاستقامة:

أستطيع أن أُعرِّف الاستقامة بأنها: «موافقة القول للفعل، ومطابقة الفعل للأمر، وتحقيق الأمر للمقصد»، وهي عين الكرامة المتراكمة (القابلة للتزايد)، يفسِّر ذلك علاقتها التبادلية (الجدلية) مع مضامين المطالب السابقة؛ فالاستقامة هي الشرط اللازم والكافي لتفعيلها وفعاليتها جميعاً، فما إن يدفع المرء بعض أقساطها الأولى حتى يجني حلو ثمر العلم بالدين، والعمل به، والاحتكام إليه، والدعوة إلى سبيله وهي في النهاية ليست سوى أثر لها جميعاً، أو هي ثمرة للتقوى والإحسان(٣)وهي ذاتها في الوقت نفسه مجاهدة النفس وغيرها في طريقها(٤). ولذا ألَّفت لُبَّ مكارم الأخلاق ولُبابَ صحيح التصوف(٥). وقد أكَّدت ذلك كُلَّه النصوصُ بوضوح، فلا يكفي في فلاح الإنسان أن يُعلِن الإيمان باللسان ما لم يستقم عليه صاحبه، كما رتبت على استقامته حميد النتائج، وأوقفت عليها خير العواقب. قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ * نَحْنُ أَوْلِيَاؤُكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ وَلَكُمْ فِيهَا مَا

---

(١) وعِدَّتُهم في دعوتهم: إيمان عميق، وفهم دقيق، وخلق رفيق، واتصال وثيق.

(٢) ر:٧.

(٣) بالمعنى الذي أحب سيدنا جبريل أن يُعَلِّمَنا إياه عن طريق سيدنا محمد ﷺ حين سأله: «ما الإحسان؟ فقال عليه الصلاة والسلام: الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك» وهو حديث مشهور أخرجه البخاري في تفسير القرآن، باب إن الله عنده علم الساعة، برقم ٤٤٩٩، ومسلم في الإيمان باب بيان الإسلام والإحسان برقم ٨. وغيرهما.

(٤) مصداق قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدىً وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ﴾ [محمد: ١٧]، وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [العنكبوت: ٦٩].

(٥) وما زلت أعجب من عدم تخصيص معظم كتبه – أي كتب التصوف- مع إطلاعي على كثير منها لمبحث مستقل عن الاستقامة مع تناولهم لما لا يتناسب ذكره بجانبها كالخرقة والبارقة والشطحة والخارقة وغير ذلك مما له أصل أو ليس له أصل. دون أن يعني هذا أي شك في دندنة الصادقين من أهل التصوف- وغيرهم- حولها مما يشير بوضوح إلى ضرورة المراجعة الدائمة للذات وللتراث على ضوء الشريعة متمثلة في أصليها الكتاب والسنة فنرفع ما رفعته، ونخفض ما خفضته، ووفق ميزانها الذي حددته حتى لا نضخم قزماً ولا نقزم ضخماً. وهذا المقتضى الصحيح للتمسك بالكتاب والسنة.

﴿تَشْتَهِي أَنفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدَّعُونَ * نُزُلًا مِّنْ غَفُورٍ رَّحِيمٍ﴾ [فصلت: ٣٠-٣٢]. وفي توجيه النبي ﷺ لمن سأله قولاً فصلاً – في الإسلام – لا يسأل عنه أحداً غيره، لاستغنائه به عما في سواه فكأنه يطلب التعرف على كلمة تختزل جوهر الإسلام وفحوى الإيمان، فأجابه عليه الصلاة والسلام – وهو الذي أوتي جوامع الكلم –: «قل ربي الله ثم استقم»[١] ويفوح من هذا التوجيه النبوي الكريم عبيق توجيه ربه العظيم: ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ﴾ [هود: ١١٢][٢].

وفي موروثنا الثقافي: «درهم استقامة خير من قنطار كرامة»[٣]. وذلك في رأيي ليس فحسب لما في الاستقامة من معاني محاسبة النفس ولجمها عن إغراء الشهوة، ومراقبة القلب وكبحه عن اتباع الهوى، والمداومة على اجتناب المعاصي والتوبة من سائر الذنوب، والحرص على الطاعة والتقرب إلى علام الغيوب، والرضا بالقضا والصبر عند المصائب، ومجاهدة العدا والثبات عند الشدائد،وتحمّل كل مكروه في سبيل رضا الرب المحبوب. وإنما أيضاً لأن تمام الاستقامة في مزيج متجانس متوازن من أمور عديدة أهمها بالإضافة لما سبق:

١– تمسك قوي وبصير[٤] بالكتاب والسنة[٥]، ونبذ فعلي لأي معارض لهما حتى ولو ارتدى لبوس الإسلام.

٢– قوة إيمان تدفع إلى الاعتصام بالله، والتوكُّل عليه، وإخلاص الولاء له ولرسوله وللمؤمنين.

٣– زهد في الدنيا، وزهد في الزهد،ورنو دائم إلى أسمى المقاصد.

٤– مُلتقى فضائل عظيمة كالصدق والأمانة والوفاء والإخلاص.

٥– مجمع لصفات فطرية تُفصح عن معدن أصيل كالبذل، والكرم، والجرأة، والشجاعة، والقوة، وعلو الهمة.

٦– محاكمة عقلية صحيحة تؤدي إلى اتزان فكري يُقَيِّدُ سلوك المرء على الجادة، ويمنعه من التذبذب والتلوث.

٧– توازن نفسي يضبط إيقاع صاحبه عن صدور نغمات شاذة أو انفعالات متطرفة. هذا؛ ولم أر في القاموس الإسلامي للتعبير عن تلك المعاني كلها أنسب من المصطلح الأصيل: «الاستقامة». والتي يجب أن تتوفر بنسبةٍ ما (حد أدنى) في أي مسلم حتى يكون مسلماً، وكلما علت النسبة كلما ارتقت بمقام صاحبها درجة حتى تصل إلى ما يشارف الذرى في مقام القدوة والأسوة[٦] حتى إذا رئي قيل هذا هو الدين، وهذا هو خير حفاظٍ على الدين.

---

(١) الحديث أخرجه مسلم في الإيمان، باب جامع أوصاف الإيمان: ٥٥، عن عبد الله بن سفيان الثقفي رضي الله عنه. وهو السائل.

(٢) وقد أوردت كتب التفسير حديثاً بشأنها مفاده أنه عليه الصلاة والسلام سئل عن الشيب الذي حلّ به فقال: «شيَّبتني هود وأخواتها». قالوا: ((وما شيَّبك في هود)) قال قوله تعالى: ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ﴾ [هود: ١١٢]. وقد تكرَّر ذاته في سورة الشورى: ١٥. وانظر تفسير القرطبي: ٩/ ١٠٧.

(٣) يظهر أنه تحوير لقولهم: « درهم وقاية خير من قنطار علاج»، وأقرب ما وجدت إليه قول ابن تيمية: «لزوم الاستقامة عين الكرامة»– ر: مدارج السالكين لابن القيم: ٢/ ١٠٥ –، ورا: حول معناه: حقائق عن التصوف للشيخ عبد القادر عيسى: ٢٤٥.

(٤) أشرت في الهامش (٣) في الصفحة: ٢٠٠ إلى أنموذج عنه. وراجع لمزيد من التفصيل كتاب الشيخ الغزالي: كيف نتعامل مع القرآن، وكتاب الدكتور القرضاوي: كيف نتعامل مع السنة.

(٥) ويُعَدُّ هذا العاصم الوحيد من التنازع والضلال والانحراف [نقيض الاستقامة]، مِطواعَ أمره تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ [النساء: ٥٩] وقوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾ [الأنفال: ٤٦]، ومَصداقَ قوله عليه الصلاة والسلام: «تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما كتاب الله وسنة نبيه»– رواه مالك في الموطأ بلاغاً، حديث: ١٣٩٥. وله شاهد من حديث ابن عباس بسند حسن أخرجه الحاكم، وروي من حديث أبي هريرة كما في مشكاة المصابيح للتبريزي: ١/ ١٦٦، حديث: ١٨٦، وقد أورده الألباني في سلسلة أحاديثه الصحيحة –.

(٦) وفي صدارة هؤلاء بلا مراء: سيد المرسلين وإمام المتقين، أول الأوائل، وبطل الأبطال بلا منازع من قال الله سبحانه في شأنه: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١]. فصلى الله عليه وآله وسلم؛ ورزقنا اتباعه وحسن التأسِّي به.

الوجه الثاني

مراعاة جانب العدم

المبحث الأول

حماية الإيمان وصيانته

تمهيد:

يمكننا التعبير عن الدين بأوجز عبارة بأنه: نظام شرعي منبثق عن أساس إيماني. ولذا تقتضي مراعاته من جانب العدم درء كل ما يعرِّضه للاختلال كلياً أو جزئياً سواء في أساسه. - وهو موضوع هذا المبحث- أو في نظامه - وهو موضوع المبحث الذي يليه- ولما كان الإيمان يُعَدُّ في مستوى أصوله - على الأقل- أساس الوجود الإسلامي للفرد وللمجتمع (بما فيه الدولة)، فلذا تُعَدُّ حمايته وصيانته من أَوْلى أَوْلَوِيَّات الأمور. وهذا ما يفسر كثرة مطالب هذا المبحث تأثراً بمدى تواتر مضامينها في النصوص من جهة وعكساً لمزيد اهتمام الشارع بها.

ويُقصد بذلك المحافظة على الإيمان صافياً نقياً خالياً من شوائب الكفر والشرك والنفاق وما إليها، وهذا يعني وقايته وتبرئته من كل ما يناقضه ويضادّه مما ينفي الدين أو يتنافى معه. وبدوره يأبى الدين - بداهة- أن يجتمع معها، وفي المطالب الآتية أذكر رؤوسها:

المطلب الأول: الشرك ومحاربة المشركين:

الشرك هو الظلم الأعظم الذي لا جرم منه أجرم، والذنب الأكبر الذي نُصَّ على أنه لا يغفر؛ لأنه اعتداء على الواحد الأحد الذي له الحق الأعظم، ونقيض توحيد الإله الذي هو الحق الأكبر. وسواء تمثل هذا على مستوى الاعتقاد بشريك[1] لله في ذاته أو في صفاته أو في أفعاله ولو كان هذا الشريك- المزعوم- هو الإنسان نفسه -كما ادَّعى فرعون- أو على مستوى عبادة غير الله أياً كان هذا المعبود.

---

(١) في التصور الإسلامي - وهو الحق الذي ستؤول إليه البشرية مختارة أو راغمة- إنَّ الله سبحانه وتعالى واحد أحد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد، وهو لا مثيل ولا شبيه ولا نظير له، كما لا ضد ولا ند له، ولا يقبل أي تعدد أو تركب أو تجزؤ، كما يسمو عن أي حُلولٍ أو انحلال أو اتحاد. وهو وحده له الأسماء الحسنى والصفات العلى، فهو ذو الجمال المطلق وذو الجلال المطلق، وذو الكمال المطلق. وقد أخبرنا الله سبحانه عن طريق رسله الصادقين بصفاته التي لا يشركه أحد فيها. فموقف أهل الإسلام منها الإيمان بها جميعاً على ما يليق به سبحانه وتعالى دون تعطيل ولا تشبيه. فالله عز وجل وحده له الخلق والأمر فلا خالق ولا مالك سواه، ولا رب ولا مدبر غيره، فإذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون، ولكنه لا يقضي إلا بالحق، وإذا حَكَمَ فلا مُعَقِّب لحكمه، ولكنه لا يحكم إلا بالحكمة، وإذا فعل فلا يُسأل عما يفعل، ولكنه في فعله أحسن الخالقين وأرحم الراحمين، وإذا قال فلا رادَّ لقوله، ولكنه في قوله أصدق القائلين وأحكم الحاكمين، فليس من شيء كائن إلا بإذنه، ولا من مؤثر مستقل سواه، وبالتالي فلا توجه بجنس العبادة إلا له وحده، فالطاعة المطلقة له، والمحبة الكاملة له، والرجاء كل الرجاء في رضاه وثوابه، والخوف كل الخوف من سخطه وعذابه، والثقة التامة والاستعانة الشاملة به وحده فهو جَلَّ جَلالُه مالك القُوَى والقُدَر، وهو عز شأنه خالق الأسباب والمسببات.

والشرك أنواع؛ منه الجلي ومنه الخفي. وهو بصفة عامة قسمان:

أحدهما مخرج عن المِلّة – وهذا هو المقصود بالشرك حين الإطلاق–، وهو نوعان:

١– أكبر: وفيه ينسب صاحبه الألوهية إلى غير الله– معه أو بدونه– أو يعتقد بفاعل مستقل مستغن عنه.

٢– كبير: وهو الاستكبار عن عبادة الله وحده، والتوجه بشيء من العبادة للطواغيت. مع الإشارة إلى أن العبادة هي الخضوع والتذلل المطلق وليست مطلق خضوع وتذلل.

وهناك شرك غير مخرج عن الملة. وهو نوعان أيضاً:

٣– صغير: وهو الرياء بأن يعمل العمل أو يتركه لأجل الناس. وقد ورد أن: «اليسير من الرياء شرك»[(١)].

٤– أصغر: وهو الغفلة عن نسبة الأشياء إلى خالقها الحق والمسبِّب النهائي لها؛ أو يجزم بفعلها – وخاصة في المستقبل– دون تقييد بمشيئة الله وعونه.

ومكمن خطورة الشرك أنه داء ناجم عن استجابة مشوهة ومغلوطة لنداء الفطرة في التأليه، ومن ثَمَّ قد لا يُعير صاحبُهُ انتباهاً لتشويه صوت النداء وخاصة فيما كان من الشرك خفياً. ولذا اشتدَّ نكير القرآن على الشرك، وصدَّر إحدى كبريات سوره ببراءة الله ورسوله من المشركين[(٢)] وتوعَّدهم بما لم يتوعد به سواهم[(٣)]، وأوجب تطهير قاعدة الإسلام من رجسهم، ونهى أن يقربوا المسجد الحرام[(٤)]، وأمر بقتالهم كافة، وحيثما كانوا فيها؛ فقال تعالى: ﴿وَقَاتِلُواْ الْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَآفَّةً﴾ [التوبة: ٣٦]، وقال تعالى: ﴿فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُواْ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ﴾ [التوبة: ٥].

المطلب الثاني: الكفر ومعاداة الكافرين:

يُعَدُّ الكفر حجباً لنداء الفطرة؛ ولذا لا يقوى – في الغالب– على حجبه إلى مدى طويل، مما يجعل الكافر يعترف بالإيمان في قرارة نفسه، أو عند كِبَرِ سِنِّهِ، أو في حالة الاضطرار حيث لا يجد الإنسان من يُسعفه فيها إلا الله وحده.

وقد عُرِّف الكفر: «بعدم تصديق الرسول بشيء مما علم بالضرورة مجيئه به»[(٥)] من الشرع أو على سبيل التبليغ من ربِّه عز وجل؛ فمن كذَّب أو أنكر شيئاً مما يجب الإيمان به نسميه كافراً كمن يعتقد بأن لبعض البشر نصيباً من الألوهية – قلَّ أو كثُر–[(٦)] كما نسمي كافراً كل من يعتقد بنقيضٍ لما ثبت قطعاً في الدين كمن أنكر

---

(١) أخرجه الحاكم في المستدرك في الإيمان: ١/ ٤٤ (٤). وصحَّحه. وله شواهد عند المنذري في"الترغيب والترهيب" منها حديث شرك السرائر، وعزاه إلى صحيح ابن خزيمة، ومنها حديث التحذير من الشرك الأصغر– رواه أحمد بإسناد جيد وغيره–، وحديث أنا أغنى الشركاء عن الشرك... رواه ابن ماجه– ورواته ثقات–، وابن خزيمة وغيرهما. وحديث: «إن الله أغنى الشركاء عن الشرك» رواه الترمذي وابن حبان وابن ماجه، وحديث التحذير من الشهوة الخفية والشرك رواه أحمد والبيهقي وغيرها من الأحاديث. – راجع الترغيب والترهيب للمنذري: ١/ ٣٤و–.

(٢) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿بَرَاءةٌ مِنَ اللهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُم مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ١]، وقوله تعالى: ﴿أَنَّ اللهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾ [التوبة: ٣].

(٣) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: ٤٨ و١١٦].

(٤) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شَاءَ إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: ٢٨].

(٥) المواقف للإيجي: ٣٨٨.

(٦) ولذا صرَّح القرآن بكفر النصارى فقال تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرائِيلَ اعْبُدُوا اللهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ * لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا =

الصلاة،أو الزكاة،أو استباح الزنا، أو الربا لأن من آمن بشيء فقد كذَّب بنقيضه- ضرورة -. والتكذيب من أشهر حالات الكفر. فالأصل في الكفر أمور ومفردات اعتقادية تكسر في قلب الإنسان قناة الإيمان الصحيح الذي هو وحدة تامة لا تقبل التجزئة؛ كما يمكن أن نحكم بالكفر من خلال بعض الأقوال أو الأفعال التي تترجم عن تلك الحال الباطنة لأنها أمارة قوية عليها، فتصبح أصول المكفرات:

١- **اعتقادية**: كإنكار الخالق أو صفة ثابتة له، أو بالعكس اعتقاد صفة في الله لا تليق به كالظلم. ومن أصحاب هذا الصنف الملحدون والزنادقة والوثنيون والمجوس وأصحاب الملل التي تعدِّد الله أو تُجسِّده، أو تنفي عنه كمال القدرة والعلم. ومن المكفرات الاعتقادية أيضاً إنكار النبوة، أو جحد أيِّ نبي ثبتت نبوته بدليل قاطع، أو تكذيبه فيما يبلِّغ عن الله تعالى كإنكار الجنة والنار والحساب والجزاء، أو أحلَّ حراماً أو حرَّم مباحاً أو واجباً - من الأمور القطعية -، ومن هذا الصنف الإباحيون وأصحاب الأهواء والشهوات وبعض الفلاسفة والمفكرين.

٢- **قولية**: وهي كل قول يُؤاخذُ صاحبه، يصرِّحُ فيه بقبول عقيدة مكفِّرة أو بجحوده لعقيدة ثابتة أو استهزائه بها أو بحكم شرعي لا شبهة فيه. ومن ذلك السباب للدين، أو أيٍّ من مُقوماته وأصوله (المُرسِل والرسول والرسالة).

٣- **عملية**: وهي كل فعل يعتبر أمارة ظاهرة وقرينة قوية لا يتبادر إلى الذهن خلافها على عقيدة مكفرة كتمزيق المصحف مع قرينة إهانة، أو السجود لصنم مع قرينة احترام، وكتعليق الصليب على الصدر مع قرينة تعظيم أو استحباب، وكتولي الكافرين من دون المؤمنين مع قرينة تفضيل وانتماء.

والكفر أنواع وأنواع منه:

١-كفر الجحود لأي معلوم من الدين بالضرورة.

٢-كفر التكذيب للرسول ﷺ ولو في شيء واحد مقطوع مجيئه به.

٣-كفر الإباء والاستكبار مثل كفر إبليس.

٤-كفر الإعراض (دون تصديق ولا تكذيب).

٥-كفر الشك (فلا تصديق ولا تكذيب).

ويترتب على تنوع الكفر تعدد أصناف الكفار فمنهم:

١- الجاحدون: (من ينكر بلسانه ويستيقن بقلبه).

٢-الضالون: (من ينكر بلسانه لأنه لا يعلم في قلبه).

٣-المعاندون: (من لا ينكر بلسانه وقلبه مقر ولكن لا يعبد ربه ولا يتبع رسله لأسباب كثيرة).

٤-المنافقون: (من لا ينكر بلسانه ولكنه في قلبه منكر).

ولذا فللكفر دركات ودركات أقلها ما لا يخرج عن الملة ككفر النعم أو بعضها، وأغلبها تنتفي معه حقيقة الإيمان، ويخرج صاحبه من ملة الإسلام.

وهذا هو الكفر المقصود هنا - وعند الإطلاق- والذي تبدو الملامح الرئيسة لأهله في استحباب الحياة الدنيا وتعلق القلوب بملهياتها ومراكزها[1]، والغفلة عن الآخرة ونكرانها[2]، واتخاذ الدين لهواً ولعباً[3] ،

إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا إِلَٰهٌ وَاحِدٌ وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [المائدة: ٧٢-٧٣].

(١) راجع سورة إبراهيم: ٣، وسورة الأنعام: ١٣٠.

(٢) راجع سورة النحل: ٢٢-٢٩.

(٣) راجع سورة الأعراف: ٥١.

والإعراض عن آيات الله[1]، والاستكبار عن عبادته[2] والصد عن سبيله المستقيم[3] ومنهج تشريعه القويم، وابتغاء مناهج وضعية معوجّة بديلة عنه[4]، فتجعلهم يعيشون في ظلمات[5] لا يتورعون فيها عن الافتراء على الله ورسله ودينه[6]، وظلم خلقه[7]، والمكر بعباده المؤمنين[8]، وإلحاق الأذى بهم[9]، بل يشُنُّون عليهم حروباً يقاتلونهم فيها حتى يردوهم عن دينهم[10]، ويصيروا مثلهم إن استطاعوا[11].

وقد رشَّحهم لجميع هذا تعطيلُ عقولهم عن التفكير العميق في آيات الله وكائناته[12]، وقساوة قلوبهم عن الخشوع لذكر الله والرحمة بمخلوقاته[13]. حتى لم تعد حواسهم تتأثر بالحق إيثاراً للباطل[14]، أو تحرص على الخير استخفافاً بالشر[15]، أو تتطلع إلى الجمال انتكاساً إلى الفحش[16]. وذلك اغتراراً بما قد يصلون إليه من علم ظاهر قاصر[17]، أو مال مغنٍ مطغٍ[18]، أو قوة مرعبة مرهبة[19] فيتوسلون به إلى أن يعيثوا في الأرض فساداً وإفساداً[20]، ويستطيلوا على الخلق ظلماً وعدواناً[21]، ضاربين بعرض الحائط كل مبدأ جميل، من أجل عرض من الدنيا قليل. ولذا كان الكافرون موضع مقت الله[22]، وعدم هدايته[23]، ومحل نقمته[24]، وعدم رحمته[25]. وقد قال تعالى في خلاصة حالهم: ﴿ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [البقرة: ٢٥٤] لأنفسهم ولغيرهم

---

(١) راجع سورة الأنعام: ١-٥.

(٢) راجع سورة الصافات: ٣٥، وسورة غافر: ٦٠، وسورة الكافرون.

(٣) راجع سورة الأنفال: ٤٧، وسورة الحج: ٢٥.

(٤) راجع سورة الأعراف: ٤٥، وسورة هود: ١٩، وسورة إبراهيم: ٣.

(٥) راجع سورة البقرة: ٢٥٧، وسورة الأنعام: ٣٩و ١٢٢.

(٦) راجع سورة آل عمران: ٧٨، وسورة المائدة: ١٠٣-١٠٤، وسورة الأنعام: ٩١-٩٣ و١٣٦-١٤٤، وسورة يونس: ٣٦-٣٩ و٥٩، وسورة العنكبوت: ٦٨.

(٧) راجع سورة النساء: ١٦٤، وسورة الشورى: ٤٢، وسورة آل عمران: ٨٦.

(٨) راجع سورة النمل: ٥٠-٥١.

(٩) راجع سورة آل عمران: ١١١، وسورة الأحزاب: ٥٧-٥٨.

(١٠) راجع سورة البقرة: ٢١٧.

(١١) راجع سورة النساء: ٨٩، وسورة الممتحنة: ٢.

(١٢) راجع سورة الأعراف: ١٧٩، وسورة الحج: ٤٦.

(١٣) راجع سورة الحديد: ١٦، وسورة الزمر: ٢٢، وسورة البقرة: ٧٤، وسورة الحج: ٧٢، وسورة الأنعام: ٤٣.

(١٤) راجع سورة محمد: ٣، وسورة الأعراف: ١٤٦.

(١٥) راجع سورة الفلق، وسورة الأنعام: ١٢٢، وسورة التوبة: ٣٧، وسورة فاطر: ٧-٨.

(١٦) راجع سورة التوبة: ١٢٥، وسورة النحل: ٨٨، وسورة الرعد: ٢٥.

(١٧) راجع سورة غافر: ٨٣، وسورة الروم: ٧، وسورة الزمر: ٤٩.

(١٨) راجع سورة العلق: ٦-٧، وسورة القلم: ١٤، وسورة القصص: ٧٦-٨٢.

(١٩) راجع سورة يونس: ٢٤، وسورة الأنعام: ٤٤، وسورة فصلت: ١٥.

(٢٠) راجع سورة النحل: ٨٨، وسورة البقرة: ٢٠٤-٢٠٦، وسورة الأعراف: ٨٥-٨٦.

(٢١) راجع سورة الحج: ٧٢، سورة القصص: ٤ و٨٣، وسورة آل عمران: ٢١.

(٢٢) راجع سورة غافر: ١٠، وسورة آل عمران: ٣٢، وسورة الروم: ٣٠.

(٢٣) راجع سورة البقرة: ٢٦٤، وسورة المائدة: ٦٧.

(٢٤) راجع سورة الرعد: ٣١-٣٤، وسورة النحل: ٨٨.

(٢٥) راجع سورة الأعراف: ٥٤-٥٥ و ١٥٦-١٥٧، وسورة الأحزاب: ٤٣، ٦٤، وسورة آل عمران: ٨٧.

حيث إنهم صم بكم عمي[١]، موتى في ثياب أحياء[٢]، اشتروا الضلالة بالهدى والعذاب بالمغفرة[٣]، وباعوا نفوسهم للشيطان فصاروا من جنده وحزبه[٤]، وغدوا حرباً على جند الرحمن وحزبه، وناصبوهم كل عداء حتى صاروا لهم عدواً مبيناً[٥]، ومن قبل عادوا الله ورسوله[٦]. كما قال تعالى في خلاصة مآلهم: ﴿وَالْكَافِرُونَ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ﴾ [الشورى: ٢٦][٧] فهددهم بالعذاب الأليم[٨]، والمهين[٩]، والعظيم[١٠]، في الدنيا بعيشة ضنكٍ[١١] تخيب فيها آمالهم، ويبطل كيدهم[١٢]، وتفشل مؤامراتهم، ويرتد عليهم مكرهم[١٣]، ثم بمحقهم[١٤]، وقطع دابرهم[١٥]، وفي الآخرة بحبوط أعمالهم[١٦]، فلا ينتفعون بشيء منها[١٧]، ثم بالخلود في جهنم[١٨] وبئس المصير حيث لا تفيدهم حسرة[١٩] ولا ندامة[٢٠]، ولا يقبل فيهم عدل[٢١] ولا شفاعة[٢٢]، ولا أحد ينقذهم من الموت الذي يأتيهم من كل مكان - من شدة العذاب- وما هم بميتين[٢٣] جزاء بما كانوا يكفرون[٢٤]، ويظلمون[٢٥]، ويفسدون[٢٦]، ويستكبرون[٢٧]، ويجحدون[٢٨]...

---

(١) راجع سورة البقرة: ١٧١، ٧، ١٨، وسورة الأنفال: ٢٢ و٥٥.

(٢) راجع سورة الأنعام: ٣٦و١٢٢، وسورة النمل: ٨٠-٨١، وسورة الروم: ٥٢-٥٣، وسورة يس: ٧٠.

(٣) راجع سورة البقرة: ١٧٥.

(٤) راجع سورة المجادلة: ١٩، وسورة فاطر: ٦-٧.

(٥) راجع سورة النساء: ١٠١.

(٦) راجع سورة البقرة: ٩٨، وسورة الأنعام:١١٢، وسورة الفرقان:٣١ وسورة فصلت: ١٩-٢٨.

(٧) وراجع سورة آل عمران:٤، وسورة إبراهيم: ٢، وسورة فاطر: ٧ و١٠.

(٨) في أكثر من موضع في كتاب الله؛ انظر على سبيل المثال: سورة آل عمران: ١٧٧، وسورة الجاثية: ٨ و١١.

(٩) في أكثر من موضع في كتاب الله؛ انظر على سبيل المثال: سورة آل عمران: ١٧٨، وسورة الجاثية: ٩.

(١٠) في أكثر من موضع في كتاب الله؛ انظر على سبيل المثال: سورة آل عمران: ١٧٦، وسورة الجاثية: ١٠.

(١١) راجع سورة طه: ١٢٤.

(١٢) راجع سورة الطارق: ١٥-١٧، وسورة الأنفال: ١٨، وسورة غافر: ٢٥، وسورة الطور: ٤٢.

(١٣) راجع سورة النحل: ٢٦ و٤٥، وسورة النمل: ٥٠-٥٢، وسورة الأنعام: ١٢٣ - ١٢٤، وسورة فاطر: ١٠ و٤٣.

(١٤) راجع سورة آل عمران: ١٤١.

(١٥) راجع سورة الأنفال: ٧ وغيرها.

(١٦) راجع سورة الفرقان: ٢٣، وسورة النور: ٣٩، وسورة المائدة: ٥ وغيرها.

(١٧) راجع سورة إبراهيم: ١٨.

(١٨) راجع سورة البقرة: ٣٩ و٢٥٧، وسورة المؤمنون: ١٠٣، وسورة الزخرف: ٧٤ وغيرها كثير.

(١٩) راجع سورة البقرة: ١٦٧، وسورة الحاقة: ٥٠، وسورة الزمر: ٥٦.

(٢٠) راجع سورة يونس: ٥٤، وسورة سبأ: ٣٣.

(٢١) راجع سورة البقرة: ٤٨ و ١٢٣.

(٢٢) راجع سورة البقرة: ٤٨ و ١٢٣.

(٢٣) راجع سورة إبراهيم: ١٧.

(٢٤) راجع سورة الأنعام: ٧٠ وغيرها.

(٢٥) راجع سورة البقرة: ١٦٢ وغيرها.

(٢٦) راجع سورة النحل: ٨٨ وغيرها.

(٢٧) راجع سورة غافر: ٦٠ وغيرها.

(٢٨) راجع سورة الأعراف: ٥١ وغيرها.

ولهذا كُلِّه أمر القرآن بالبراءة منهم[1]، واشتد نهيه عن موالاتهم[2]، بل أوجب قتالهم[3]- حين لاينفكّون عن صدِّهم وعدوانهم[4]-، وجعله «جهاداً في سبيل الله»[5]. وعدَّه أعلى ذرا الإسلام[6] -كما سنرى[7]-.

المطلب الثالث: الردة وقتال المرتدين:

عرَّف «النووي» الرِّدَّةَ بقوله: «هي: قطع الإسلام بنية أو قول كفر أو فعل، سواء قاله استهزاءاً أو عناداً أو اعتقاداً»[8]. فالرِّدَّةُ عبارة عن الرجوع عن الإيمان بترك دين الإسلام[9] إلى غيره اختياراً، أو الكفر بعد الإيمان وذلك من خلال صور كثيرة منها إنكار أي معلوم من الدين بالضرورة كآية من القرآن مثلاً، ومنها أي قول أو عمل (أو امتناع عن عمل) لا يحتمل إلا الكفر بعد أن كان مرتكب ذلك مسلماً. وهي حُكم يُطلق على الأشخاص الحقيقيين – من المُكَلَّفين البالغين العاقلين المختارين – وقد يُطلق مجازاً على الأشخاص الاعتباريين كالدولة والدار والنظام – حين توفر شروط معينة-[10].

ويُعَدُّ الارتداد جريمة كبرى- بل هي أكبر الجرائم – باعتبارها مساهمة في نقض نظام الشرع العام، وخلخلة في كيان المسلمين الداخلي، وذريعة إلى فسادٍ كبيرٍ وشرٍّ مستطيرٍ،قد يصل إلى تقويض المجتمع برمته بزعزعة أسسه الفكرية القائمة على الدين وترجيح كفة الأعداء[11]، ولذا كانت عقوبته من أشد العقوبات فجريمته أشبه بما يطلق عليه في أيامنا بالخيانة العظمى ولذا تُسحب منه التابعية الإسلامية (أو تسقط الجنسية عنه – في تعبيرنا المعاصر-) كما تُسلب ولايته على أولاده، ويُفَرَّق بينه وبين زوجه، ويُحجر على تصرفاته المالية، بل يُهدر دمه[12]. فضلاً عن جزائه الأخروي المنصوص عليه في قوله تعالى: ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَأُوْلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [البقرة: ٢١٧][13].

وقد ذكر الفقهاء عدة أحكام رتَّبوها على الردة أهمها[14]:

١ – استتابة المرتد وكشف شبهته وبيان الحق له مدة كافية له للرجوع إلى الحق.

---

(١) راجع سورة الممتحنة بكاملها وخاصة الآية الرابعة منها.

(٢) راجع سورة آل عمران: ٢٨، وسورة النساء: ١٣٨ -١٤٦، وسورة التوبة: ٢٣-٢٤، وسورة المجادلة: ١٤-٢٢، وسورة المائدة: ٥١-٥٨.

(٣) راجع سورة التوبة: ١٢- ١٤و ٢٩و ١٢٣، وسورة النساء: ٧١- ٨٤، وسورة الأنفال: ٣٨-٤٠.

(٤) فإن انفكّوا وانتهوا عن العدوان والصد عن سبيل الله فلا مانع من بِرِّهم وصِلَتهم فضلاً عن الإقساط إليهم- را: سورة الممتحنة:٨و٩-.

(٥) راجع سورة التوبة: ٤١، وسورة الصف: ١٠-١٤، وسورة التحريم: ٩.

(٦) إشارة إلى الحديث المشهور الذي يُعَلِّم فيه النبي ﷺ «معاذ بن جبل»- ومن ورائه الأمة- أن «الجهاد في سبيل الله» يعدُّ« سنام الإسلام». أخرجه الترمذي في الإيمان، باب حرمة الصلاة: ٢٦١٩ وقال عنه حسن صحيح. ورا: بعض رواياته في: ٢٦٨.

(٧) را: ٢٥٣و.

(٨) مغني المحتاج شرح المنهاج للخطيب الشربيني: ٤/ ١٣٣، ومتنه (المنهاج) للنووي (من أشهر المتون في فقه الشافعية).

(٩) وهو ركن الردة. انظر: بدائع الصنائع للكاساني: ٧/ ١٣٤، وشرح فتح القدير لابن الهمام: ٤/ ٣٨٥، وقد ورد قريب من هذا في سائر المذاهب انظر: حاشية الدسوقي: ٤/ ٣٠١، المغني لابن قدامة: ٨/ ١٢٣، المحلى لابن حزم: ١١/ ١١٨.

(١٠) راجع رسالة (الدكتوراه) الرِّدَّة وآثارها للدكتور تيسير العُمَر: ٤٥.

(١١) المقاصد العامة للشريعة الإسلامية للدكتور يوسف حامد العالم: ٢٦٢ (بتصرف).

(١٢) الردة وآثارها للدكتور تيسير العمر: ٥٩ باختصار.

(١٣) وراجع في جزاء المرتدين أيضاً الآيات في سورة آل عمران: ٨٦-٩٠، وسورة النساء: ١٣٧، وسورة النحل: ١٠٦-١٠٩ و١١٢-١١٣، وسورة محمد: ٢٥-٣٠.

(١٤) انظر تفاصيلها في م.س: ٧٧ و.

٢- وقف ماله، والحجر على تصرفاته المالية مدة استتابته، فإن عاد إلى الإسلام فهو له وإلا صار للمسلمين فيئاً أو ميراثاً من حين موته أو من حين ارتداده.

٣- اتباع الطرق الشرعية في إثبات الردة فإن أبى الرجوع إلى الإسلام يُحكم عليه بالقتل حدّاً أو تعزيراً[١].

٤- إذا تمرد مجموع من المرتدين على سلطة الإمام (الدولة) صاروا كأهل الحرب وتَوَجَّب قتالهم - بعد الإعذار والإنذار-[٢].

٥- حبوط أعماله السالفة[٣] حتى إذا مات فلا يُغسَّل، ولا يُصلَّى عليه، ولا يُدفن في مقابر المسلمين.

هذا ويعامل الزنديق معاملة المرتد إلا أنه لا يستتاب - عند جمهور الفقهاء-[٤]، ولا يؤبه بما أظهر من توبة إلا إن يأتي تائباً قبل أن يُقْدَر عليه ويُكشَف أمره. والزنديق من جاهر بالكفر ثم حاول ستره بتقية هي من صلب دينه[٥] وسياسة مذهبه. ويمثله في عصرنا كل من يتظاهر بالإسلام وهو ينتحل - عن عقيدة- ديناً أو مذهباً يناقض الإسلام ولو في قضية جوهرية من قضاياه كالعلمانية[٦] ومن باب أولى الشيوعية والرأسمالية.

وفيما يلي خلاصة لبعض الآراء العصرية - الوجيهة من ناحية السياسة الشرعية- أنهي بها هذا المطلب:

١- يأبى النظام العام في الدولة الإسلامية أن تكون حرية الارتداد العلني عن الإسلام مكفولة، لأن هذا يتنافى مع دستورها، ولذا فَأَيُّما قانون يبيح الجهر بالردة يكون قانوناً غير دستوري ويُطعن به على هذا الأساس[٧].

٢- الارتداد المكنون أو المستتر في نفس صاحبه لا سبيل لأحد إلى التنقيب عنه أو معاقبة صاحبه، وأمره - في صحيح الفقه الإسلامي- إلى الله، وعليه حسابه[٨]. وهو قريب من حالة بعض المنافقين.

٣- ليس في تقرير عقوبة على الردة - ولو كانت القتل- مخالفة للمبادئ التي تقرر الحق في الحريات العامة كالاعتقاد والتعبير والانتقاد؛ لأن هذه الحريات - وغيرها-. مما تكفله الدساتير، إِنَّما تتم ممارستها - في أي دولة- في حدود القانون[٩].

٤- الأرجح في «الردة» أنها مسألة سياسية قُصِدَ بها حياطة المسلمين، وحماية تنظيمات الدولة الإسلامية

---

(١) ليست الردة حداً عند الحنفية، كما أن القتل ليس من لوازمها، ولذا لا تقتل المرأة المرتدة ولا الصبي عندهم. (بدائع الصنائع للكاساني: ٧/ ١٣٤).

(٢) راجع الجهاد والقتال في السياسة الشرعية للدكتور محمد خير هيكل: ١/ ٥٨.

(٣) بما فيها من حج وصيام وصلاة وزكاة، وقد قيَّد الشافعية والحنبلية ذلك بموته على الكفر.

(٤) خلافاً للأصح عند الشافعية. انظر المراجع السابقة وأيضاً: حاشية ابن عابدين: ٣/ ٤٠٨، والأم للشافعي: ٦/ ١٥٥، والمهذب للشيرازي: ٢/ ٢٣١، والإنصاف للمرداوي: ١٠/ ٣٣٢.

(٥) شفاء الغليل للغزالي: ١٤٠. وقد رأى حجة الإسلام في كتابه المذكور أن مسألة قتل الزنديق محل اجتهاد ولا يقطع فيها ببطلان أحد المذهبين، وبيَّن وجه عدم قتله (لإظهار توبته ونطقه بالشهادتين) ووجه قتله (لأن المعنى في التوبة ترك الدين الباطل وهذا ينطق بكلمة الشهادة ليس تركاً للدين الباطل، وإنما اتباعاً له فموجب قتله الكفر المستمر) وأرى في عصرنا الذي كثر فيه التباس الحق بالباطل واختلاط الحابل بالنابل، وقلَّ فيه الدعاة الثقات والشهود العدول ترجيح الوجه الأول بعدم قتله.

(٦) انظر رسالة الردة وآثارها للدكتور تيسير العمر: ٤٠٠-٤٣٧.

(٧) الفقه الإسلامي في طريق التجديد للدكتور محمد سليم العوا: ١٥٧.

(٨) م.س: ١٥٥.

(٩) م.س: ١٥٨.

من نيل أعدائها، وأن ما صدر من النبي ﷺ (وخلفائه الراشدين) في شأنها مُنْدَرِجٌ تحت أحكام الإمامة، وبذلك تكون عقوبة المرتد تعزيراً لا حداً، وهي تقابل في الأنظمة الأخرى جريمة الخروج على نظام الدولة(١).

٥- يترتب على ذلك أن تكون العقوبة على جريمة الردة تقديرية في ضوء ما تُمَثِّلُه من خطر على الكيان السياسي للأمة. وهذا لا يمنع بالطبع أن يكون الأصل في عقوبة «المرتد» القتل مع الأخذ بعين الاعتبار للأمور التالية:

آ- إن الحدود والعقوبات لا تقيم المجتمع، ولا تنشئ الأمم، وإنما المجتمعات والأمم هي التي تقيم الحدود والعقوبات(٢). ولذا فنحن بأَمَسِّ الحاجة إلى موقف المربي الطبيب والداعية الناصح قبل القاضي العادل والحاكم النزيه.

ب- لا بد من درء الحدود بالشبهات والتمييز بين مسلم قديم أراد تحدي مجتمع المسلمين والمجاهرة بتغيير دينه أو الافتخار بزندقته، وبين مسلم جديد أسلم لمصلحة دنيوية (كالتخلُّص من زوجة، أو التزوُّج بمسلمة) ثم أراد بعد تحقيق مأربه واستقرار وضعه أن يعود لدينه القديم. وهذا لا حاجة للإسلام فيه بل على الداخل في الإسلام أن يكون دخوله عن قناعة ويقين، وعلى شرط تحريم الخروج منه، فإن خالف تحمل مسؤولية الإخلال بالتزامه(٣).

جـ- كما لا ينبغي أن يُحكم بالردة- ومن باب أولى إقامة الحد- مثلاً على من بلغ سن الرشد كافراً أو اختار الكفر - ولو كان أبواه مسلمين- خلافاً لجمهور الفقهاء وذلك على ضوء السائد من التربية التقليدية الفاشلة، والثقافة الإسلامية الجامدة، والكثير من حالات التدين المُحَنَّطِ أو المُنْحَطِّ مما مكَّن للغزو المسلَّح بالثقافة العلمية المعاصرة، والمشحونة بقيم الكفر والتمرُّد، والمُزوَّدة بجميع الوسائل التقنية، وعلى رأسها الإعلام، من اكتساح هذا الحطام من البشر.وخلَّفه وراءه وَسَطاً جاهزاً لحمل الأفكار الارتدادية واستقطاب الأحزاب الشيوعية والعلمانية(٤).

د- وجوب الاستتابة - قبل الحكم بالردة أو بأي من آثارها- ومن قبل علماء مُتَخَصِّصين حسب الحالة(٥).

هـ- لا تثبت جريمة «الردة» إلا بعد محاكمة علنية عادلة أمام القاضي الجنائي العادي حصراً مع كفالة جميع ضمانات الدفاع للمتهم بحيث لا تنسب الجريمة إليه إلا بعد ثبوتها قضاء في حقه(٦).

وقبل ذلك فهو محمي بقاعدة: «البراءة الأصلية» وغيرها.

و- لا يقر الاجتهاد المعاصر فكرة «إهدار الدم»، ولا ينبغي أن يكون هذا الإهدار إلا بتنفيذ الحكم به لا باستباقه ولا بالافتئات على السلطة المختصة بإصداره وتنفيذه(٧).

المطلب الرابع: محاربة النفاق والتحذير من أصحابه:

١ - تعريف النفاق:

---

(١) الحريات العامة في الدولة الإسلامية للشيخ راشد الغنوشي: ٥٠ وقد استشفَّه المؤلف من مواقف بعض المتقدمين كالسرخسي وابن القيم ونسبه إلى كثير من المحدثين من رجال الفقه كمحمد عبده وعبد المتعال الصعيدي وعبد الوهاب خلاف ومحمد أبو زهرة وعبد العزيز شاويش، ومن رجال القانون كفتحي عثمان، وعبد الحميد متولي، وعبد الحكيم العيلي، وحسن الترابي، ومحمد سليم عَزُّوري.

(٢) بينات الحل الإسلامي للدكتور القرضاوي: ١٨٠.

(٣) بتصرف يسير عن: بينات الحل الإسلامي للدكتور يوسف القرضاوي: ٢٢١.

(٤) باختصار عن: الحريات العامة في الدولة الإسلامية للشيخ راشد الغنوشي: ٥١.

(٥) الردة وآثارها للدكتور تيسير العمر: ١٥١.

(٦) المصدر السابق: ١٧٩.

(٧) الفقه الإسلامي في طريق التجديد للدكتور محمد سليم العوا: ١٥٨.

يُراد بالنفاق – عند الإطلاق – إظهار الإسلام وإبطان شيء مما يناقضه من شرك أو كفر[1].

٢ – أقسام النفاق:

ينقسم عموماً إلى أصناف عديدة باعتبارات مختلفة[2]:

٢-١ – فمن حيث المضمون والطبيعة: هناك نفاق أكبر ويكون في أصل الدين ويخرج عن المِلَّة – وهو ما سبق تعريفه –. وهناك نفاق أصغر وهو التظاهر بخلاف الحقيقة. ومنه: «اختلاف اللسان والقلب، واختلاف السر (المبطن) والعلانية (المظهر)، واختلاف الدخول والخروج». –كما قال الحسن[3]– وأكثر ما يتجلى في العمل ويؤدي إلى إحباطه – ولذا قد يسمى بالنفاق العملي – ويُكَوِّن الرياء جوهره. وأوضح علاماته خمس خصال – ثبتت في صحاح السنة – من كُنَّ فيه كان منافقاً خالصاً، ومن كانت فيه واحدة منهن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدَعَها –كما قال رسول الله ﷺ[4]– وهي:

- الكذب في القول والعمل.
- إخلاف الوعد.
- نقض العهد (الغدر).
- خيانة الأمانة.
- الفجور في المخاصمة.

وليس هذا على سبيل الحصر فالمنافقون أقرب إلى جميع أنواع المخالفات فقد رُوي في مأثور السنة فيهم: «إن للمنافقين علامات يُعرفون بها؛ تحيتهم لعنة، وطعامهم نهبة، وغنيمتهم غلول، لا يقربون المساجد إلا هجراً، ولا يأتون الصلاة إلا دبراً، مستكبرين، لا يألفون ولا يؤلفون، خشب بالليل سخب بالنهار»[5].

وقد ذكر القرآن صنفاً ثالثاً بينَ بينَ، تجاوز صاحبه النفاق الأصغر ولم يصل إلى أقصى النفاق (النفاق الأكبر) وأكثر ما أشار إليه بالمرض في القلب وهو كناية عما في صاحبه من الشك والارتياب وضعف الإيمان الذي يجعله يتحرك وفق إيقاع المنافقين الصرف، ويؤلف تربة خصبة لتأثير الأعداء، ولذا يسارع في موالاتهم مُتَعَلِّلاً بالخوف من أن تصيبه دائرة منهم غافلاً عن مالك القوى ومُجري القدر[6].

---

(١) تفسير القرطبي: ١/ ١٩٥ (بتصرف) وقد عزا إلى علماء اللغة تعليل تسمية المنافق لأنه يظهر غير ما يضمر.

(٢) بإيجاز مع التصرف عن كتاب «ظاهرة النفاق وخبائث المنافقين في التاريخ» للدكتور عبد الرحمن حبنكة: ١/ ٥٦. وهو المرجع الرئيسي لهذا المطلب.

(٣) هو الحسن البصري المعروف من سادات التابعين ومن كلماته المأثورة في هذا المقام «النفاق ما خافه إلا مؤمن، ولا أمنه إلا كافر، ومن لم يخف النفاق فهو منافق» انظر ترجمته في لائحة التراجم.

(٤) أصل الحديث أخرجه الجماعة، ومطلعه أربع من كن فيه... ولكن جاء في بعض رواياته الصحيحة اختلاف بحيث يمكن اعتبارها خمساً. انظر: جامع الأصول لابن الأثير: ١١/ ٥٦٩، الحديث: ٩١٨٤. وفي حديث صحيح آخر: (٩١٨٥) جاء فيه: «آية المنافق ثلاث» وستأتي بعض رواياته؛ ر: مثلاً: ٤٥٤.

(٥) رواه أحمد في المسند عن أبي هريرة، حديث: ٧٥٨٥، والبيهقي في شعب الإيمان ومعنى لا يقربون المساجد إلّا هجراً، أي بعد طول غياب، ومعنى (خشب بالليل) أي: يسقطون نياماً كالخشب فلا يذكرون الله، ومعنى (سخب بالنهار) أي يكثرون الصياح والضجيج من أجل دنياهم ولا تهذيب لديهم. انظر: ظاهرة النفاق للدكتور عبد الرحمن حبنكة: ١/ ٧٥.

(٦) بقي أن يُشار إلى حالة تَخَوَّفَ منها نفاقاً حتى كبار الصحابة وهي ليست منه في شيء وأغلب أسبابها هفوات تنتمي إلى خصال النفاق الأصغر ولكنها لم تتحول إلى عادةٍ وخصلةٍ وجِبِلَّةٍ فيهم –كما في المنافق الفعلي– أو ما يعتريهم أحياناً من الغفلات بسبب =

٢-٢- **ومن حيث النشأة:** هناك نفاق أصلي يرافق الإنسان منذ إعلان تظاهره بالإسلام ومن هؤلاء جواسيس الكفار، ومنهم المنافقون الذين ورثوا الانتساب إلى الإسلام من أسرهم وبيئاتهم ولكنهم لم يدخلوا في الإسلام طوعاً، أو على سبيل الانتماء الإرادي يوماً واحداً لما يحملون في نفوسهم من شك أو كفر بعقائد الإسلام وقواعده ومبادئه وشرائعه كلها أو بعضها ولكنهم لم يجرؤوا على إعلان رفضهم للإسلام. وهناك نفاق طارئ يقع من مسلمين غير كاذبين في أصل إعلانهم للإسلام ثم ارتدُّوا عنه سرَّاً ولم يعلنوا ردَّتهم. ويصنع ضعاف الإيمان ومن لا يعرف من الإسلام إلا اسمه مادة دسمة لهذا الصنف الذي يود ويسعى كثير من الكفار ليجذبوهم إلى صفهم فيصيروا مثلهم.

٢-٣- **ومن حيث الغاية:** قد ينشأ النفاق طمعاً في الحصول على منافع ومصالح مادية يُرجى تحصيلها، أو خوفاً على الأنفس والأموال والمصالح الأخرى التي يُخشى فواتها، أو بدافع الكيد للإسلام والمكر بأهله انتصاراً للكفر أو انتقاماً له.

وأخف هؤلاء من ورث الانتساب إلى الإسلام ولكنه غير مؤمن به ومع ذلك فهو ينتسب إلى جماعة المسلمين على سبيل العصبية لأهله وذويه وقومه وقد يقاتل معهم ولكن لا عن قناعة بالإسلام وأحقيته.

٢-٤- **ومن حيث الانتماء والولاء الحقيقي:** نجد من المنافقين من يحمل مذهباً معيناً من مذاهب الكفر أو ينتمي في الحقيقة لِمِلَّة محدَّدة كاليهودية والنصرانية والمجوسية أو غيرها ثم يُظهر الإسلام لغاية أو لأخرى في نفسه، وهناك نفاق يبقى فيه صاحبه متردداً بين الكفر والإيمان أو في مذاهب عدة لا تخلص نفسه لواحد منها. وهذا يقودنا إلى خاصية النفاق الرئيسة وهي تعدد الوجوه والألوان فأقلها اثنان إبطان الكفر وإظهار الإسلام، وهناك من ينتمي - في حقيقته - لملة أو مذهب معين ولكنه يظهر عند أهل كل ملة أو مذهب آخر أنه منهم كمن يخادع المؤمنين ويخادع فئة من أعدائهم معاً، وهو في الحقيقة لا من هؤلاء ولا من هؤلاء وإنما ينتمي ويعمل لصالح فئة أخرى فهذا مزدوج النفاق وقد يوجد منافق مُثَلَّثُ النفاق أو مُرَبَّعُهُ أو مُخَمَّسُهُ أو أكثر من ذلك حسب قدرته على التَلَوُّن بالألوان المختلفة وتمثيله التقلب بين الوجوه المتضادة والمتناقضة وهذا لا يستطيعه إلا من مَرَدَ على النفاق وبلغ فيه الغاية.

٣- ظاهرة النفاق وصفات المنافقين:

النفاق سلوك معقَّد ومركَّب محوره الكذب والانحراف في القول والعمل[1]. وينشأ - في الغالب - عن جُبْنٍ في الطبع، وطَمعٍ فيه يفضي إلى حرصٍ شديد على الحياة الدنيا ومنافعها، ودناءةٍ في النفس مع كِبْر فيها يقود إلى جحود الحقِّ والتنكُّر لأهله. ويجمع النفاق إلى هذا مرضاً في القلب (الروح) وقصوراً في العقل (النظر) يكون من أهم أعراضهما الغفلة عن الله والدار الآخرة. ومن أخطر نتائجه إضاعة المقاييس والموازين الصحيحة لجميع الأشياء التي من أهمها فقدان الوجهة الصحيحة في الحياة بسبب تغييب مقاصد الشرع منها وعنها. ولذا لا أجد شيئاً حذَّر القرآن منه مثل النفاق وقد توعَّد أصحابه بأنهم في الدرك الأسفل من النار وذلك لما يتصفون به من أمور فظيعة تُحبِط العمل، ولا ينفع معها أداء صوم ولا صلاة، ولا يفيد فيها زعم

انشغالهم بأمور الدنيا، أو رغبتهم في الدنيا وحبهم لبعض مطالبها كالغنائم، أو لما نالوه منها بخلاف سابقيهم، أو شعورهم بنقصان إيمانهم عن مستوى جبريل وميكائيل، فإن طموحهم إلى هذه القمة السامقة يجعلهم ينظرون إلى أي دنو عنها نفاقاً.

(١) ظاهرة النفاق للدكتور عبد الرحمن حبنكة: ١/ ٥٤. بتصرف واختصار.

إسلام ولا إيمان[1]، وتجعلهم على طرفي نقيض مع المؤمنين في العقيدة والسلوك. وأكثر ما يتجلى هذا في مخالفة باطنهم لظاهرهم - عنايةً بالظاهر، والمضمون خاوٍ- فتراهم يتظاهرون بأنهم مع المؤمنين ومنهم قلباً وقالباً بينما حقيقة أمرهم أنهم في واد آخر حتى لتجد منهم من يغلي قلبه كيداً وحقداً على الإسلام وأهله لما يحمل من مبدأ مناقض له وهو يعمل -فعلاً- لصالح هذا المبدأ بكل ما أوتي من ذكاء وقوة. ومنهم من لا يخلص لمبدأ على طول الخط فلا يصدق في مواجهة،ولا يثبت في موقف، بل دأبهم التلون والتذبذب حسبما توحي به إليهم مصالحهم الدنيوية العاجلة أو ما يتوهمون منها اغتراراً بالأماني.

فخلاصة أمرهم: انتكاس عن مقاييس الحق والهدى،ونكوص عن سبل الخير والسعادة حتى إذا أنفقوا أنفقوا كارهين وإذا قاموا إلى الصلاة قاموا كسالى ﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِن يَقُولُوا تَسْمَعْ لِقَوْلِهِمْ كَأَنَّهُمْ خُشُبٌ مُّسَنَّدَةٌ﴾ [المنافقون: ٤] وإذا جاؤوا رسول الله شهدوا برسالته - وهم كاذبون[2]- ﴿وَإِذَا لَقُواْ الَّذِينَ آمَنُواْ قَالُواْ آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْاْ إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُواْ إِنَّا مَعَكْمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُونَ﴾ [البقرة: ١٤] وما ذاك إلا لأن جماعة المسلمين ﴿أَشَدُّ رَهْبَةً فِي صُدُورِهِم مِّنَ الله ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ﴾ [الحشر: ١٣] أي حقائق الأشياء وموازين القوى التي دل عليها الدين الحنيف، وسلَّم بها العقل الحصيف. ولشديد خطرهم على أمة الإسلام قصر القرآن العداوة فيهم فقال عنهم: ﴿هُمُ الْعَدُوُّ فَاحْذَرْهُمْ قَاتَلَهُمُ اللهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ [المنافقون: ٤].

وما ذاك إلا لقيامهم بوظيفة - الطابور الخامس[3]- في حياة المسلمين حيث لا يحتلون إلا موقع التعويق والتخذيل والإرجاف والتفشيل وقد عرَّاهم القرآن الكريم حتى أضحوا مكشوفين كرأي العين للرسولﷺ وصادقي المؤمنين فمما جاء في أوصافهم[4]:

آ- استئثار مرض «النفاق» على قلوبهم حتى صار لها طبعاً ومن أهم أعراضه:

- عدم تعظيم الله سبحانه وتعالى، ومن ذلك الحلف الكاذب به، وعدم الوفاء بعهوده.
- عدم توقير رسول الله ﷺ، ومن ذلك الاستهانة باستغفاره والتهاون في تحيته.
- النفور عن الفقه في الدين وعدم الغيرة على حرماته بل الخوض في آياته والاستهزاء بشعائره.
- التخلف عن الجهاد والتقاعس عن المَكْرُمات.
- خداع المؤمنين واتهامهم بالسَّفَه، والتآمر عليهم، والسرور بما يسوؤهم والضيق بما يسرهم.

ب- الإفساد في الأرض وزعمهم الإصلاح فيها. ومن أهم أعراضه:

- صد الناس عن سبيل الله.

---

(١) أخرج مسلم في الإيمان، باب بيان خصال المنافق، حديث: ٥٩، ونصُّه: «آية المنافق ثلاث وإن صلى وصام وزعم أنه مسلم: إذا حدَّث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا عاهد غدر».

(٢) إشارة إلى الآية الأولى من سورة المنافقين.

(٣) يُقصد به المُرجِفون والمُثَبِّطون والمخذِّلون ومن على شاكلتهم من ناشري الإشاعات المغرضة والمخرِّبة. را: «من توجيهات الإسلام» للشيخ محمود شلتوت: ٢٤٣و.

(٤) راجع صفات المنافقين لابن قيم الجوزية، وأصل الدين والإيمان للدكتور مأمون حموش: ١/ ٨٩، وظاهرة النفاق للدكتور عبد الرحمن حبنكة: ١/ ١٠٧-٧٢٢ و٢/ ٥-٤٨٨ (باختصار شديد). ومما جاء في هذا الأخير وصف مذهب مذبذبي المنافقين: «لا صدق في الانتماء، ولا صدق في الولاء، والنفاق سيد الأخلاق، وأنفع الرفاق، وأستر الأنفاق، وأفضل مذهب ألا يكون لك مذهب»: ١/ ٦٠.

- الإعراض عن التحاكم إلى شرع الله، والتوجه خلاف مقاصده.
- الأمر بالمُنكر والنهي عن المعروف.
جـ- الولاء الحقيقي لغير الإسلام ومصلحته. ومن أهم أعراضه:
- اتخاذ الكافرين أولياء من دون المؤمنين.
- الفرح بأي نكبة أو مصيبة تصيب المسلمين، والغم والحزن لدى أي انتصار لهم.
د- السلوك الانتهازي (الأخلاق النفاقية). ومن أهم أعراضه:
- التهافت على المغانم، والتهرب من المغارم (والتنصل عن المسؤولية).
- سهولة ارتكاب المخالفات والذنوب حتى الكبائر دون أي تأنيب من الضمير الإيماني (الفسوق).
- الكذب والبهتان والخيانة، والغدر ونقض العهود، وعدم الوفاء بالوعود، والفجور عند الخصام، والتبجح في المقال، إلخ...

٤- ميدان النفاق وأثره:

٤-١- ميدان النفاق ومجالاته: النفاق دركات متفاوتة بعضها أشدُّ من بعض -كما ذكرت- وأخطرها تجسُّس العدو المستور - بصورة المسلم- لصالح العدو المكشوف. وبوجه عام ليس هناك مجال في الحياة بمنأى عن النفاق[١]، فمنه: النفاق في العلم، وقد ورد فيه «أخوف ما أخاف على أمتي منافق عليم اللسان»[٢]، ومنه النفاق في العمل؛ وقد سئل حذيفة رضي الله عنه: «ما النفاق؟» فقال: «الرجل يتكلم بالإسلام ولا يعمل به»[٣].

ومن أخطر أنواعه ما كان في السياسة والحكم والإدارة الذي يعتمد على خداع الجماهير بالرغبة في خدمة المصلحة العامة، وتضليلها بمعسول الوعود الخُلَّبية بوجه عام، وحقيقته أنه يعمل لحساب مصلحته الخاصة أو لحساب جهةٍ ما. فيؤدي في أضعف الاحتمالات إلى تخلف البلاد. ومِن صُورِه تغرير من يُراد استدراجه وإسقاطه في أحد أفخاخ السياسة، ويليه النفاق في التعامل المالي الذي يعتمد على المراوغة والغش والتمويه والإيهام واستغلال الغفلات أو الإغراء بالمطامع؛ وينتهي بمزالق الخسارة. ومنه أيضاً التظاهر بتقديم الخدمات والمعونات والمساعدات الإنسانية سواء في حقول التعليم أو الصحة أو القروض المالية أو الآثار أو مختلف الوجوه الخيرية بغية تحقيق مصالح سياسية أو اقتصادية أو استعمارية أو الاستدراج لاعتناق مِلَلٍ ونِحَلٍ فاسدة أو الترويج لمذاهب فكرية باطلة. ومنه النفاق الاجتماعي القائم بين الأفراد على إظهار المَوَدّات والصداقات وتصنُّع المجاملات والزيارات لا لتأليف القلوب على الحق والخير ابتغاء مرضاة الله - فهذا مرغوب- ولكن لإيقاع الناس في شَرَكٍ يكرهون الوقوع فيه عادة كزواج غير مكافئ ولا ملائم، أو شراكة في

---

(١) انظر تفاصيلها في ظاهرة النفاق للدكتور عبد الرحمن حبنكة: ١/ ٨٥.
(٢) رواه أحمد في مسنده عن عمر بن الخطاب مرفوعاً (١٣٧)، ورواه الطبراني والبزار. وروي موقوفاً على عمر أيضاً بلفظه وبمعناه كما ذكره البيهقي في شعب الإيمان- راجع مجمع الزوائد للهيثمي. وأورد له الفريابي في كتابه صفة المنافق العديد من الروايات (٢٣-٢٤-٢٥-٢٦) وبمعناه (٣٢-٣٣-٣٤-٣٥-٣٦-٣٧). منها عن أبي عثمان النهدي، قال: سمعت عمر بن الخطاب وهو على منبر رسول الله ﷺ أكثر من عدد أصابعي هذه، وهو يقول: « إن أخوف ما أخاف على هذه الأمة المنافق العليم؛ قيل: وكيف يكون المنافق العليم؟ قال: عالم اللسان جاهل القلب والعمل».
(٣) سير أعلام النبلاء للذهبي: ٢/ ٣٦٣.

عمل تضيع فيها الجهود والأموال، أو توريط إنسان بها قد ينجم عنه مهلكة. وقد يظهر النفاق في صورة المراءاة بالنوافل وصوالح الأعمال أو التظاهر بالورع الشديد في مواطن الشبهات بينما هو في سرِّه يرتكب أفظع الموبقات. ومن مشهور السنة حديث الثلاثة الذين أوّلُ ما تسعر بهم النار[1] (العالم المتظاهر والغني المتصدق والمجاهد الشجاع الذين لا يبتغون بأعمالهم وجه الله).

٤-٢- أثر النفاق على العمل: النفاق كله - حتى أصغره وهو الرياء- محبط للعمل ومبطل لثوابه، فما كان منه من جنس العبادة فلا يؤبه به ولا قيمة له بل إن أي قصد دنيوي غالب في العبادة- ولو كان صحيحاً- يُحبِط ثوابها كمن يصوم للحِمْية أو يحجُّ للتفسُّح. وأما إن كان مغلوباً أي بنية التعبد فلا بأس به، وأما الحظ (القصد) الأخروي - من نيل ثواب أو تجنب عقاب- فهذا مطلوب شرعاً وليس بقادح في الإخلاص. وما كان من جنس المعاملات الدنيوية بين الناس والتي لا تتأثر بالنية فحكمها الشرعي تابع لتوفر أركانها وشروطها فصحَّت إن وافقت المشروع ويلزمه إثم قصد المخالفة للشارع أو مقصده - إن وُجد-[2].

٥- معالجة النفاق ومواجهة المنافقين:

إن طبيعة النفاق -كما سبق بيانها- والتي تجعل من المنافق عدواً مستتراً لا يظهر إلا في زيِّ الصديق بل يزعم أنه منك وأنت منه، فهو ينطق بلسانك، وينتمي لجلدتك، ويتظاهر بدينك، ويدَّعي خدمة مصلحتك، ثم ما يزال يتمسكن حتى إذا تمكَّن كشَّر عن أنيابه، وقلب ظهر المجن، وأذاق المؤمنين من الويلات، وفعل ما لا يجسر على فعله العدو الظاهر الصريح[3].

---

(١) أخرجه مسلم (١٩٠٥) والترمذي (٢٣٨٣) والنسائي (٦/ ٢٣) كما في جامع الأصول لابن الأثير: ٤/ ٥٣٨؛ ونصه في إحدى رواياته: «إن أول الناس يُقضى يوم القيامة عليه: رجل استشهد فَأُتِيَ به، فعرَّفه نعمه، فعرفها، فقال: فما عملت فيها؟. قال: قاتلت فيك حتى استشهدت فقال: كذبت، ولكنك قاتلت لأن يقال جريء فقد قيل، ثم أُمر به، فسُحِبَ على وجهه، حتى أُلقِيَ في النار. ورجل تعلَّم العلم وعلَّمه وقرأ القرآن، فأُتِيَ به، فعرَّفه نعمه فعرفها قال: فما عملت فيها؟ قال: تعلَّمت العلم وعلَّمته وقرأت فيك القرآن، قال: كذبت، ولكنك تعلَّمت العلم ليقال: عالم، وقرأت القرآن ليقال: قارئ فقد قيل، ثم أُمِرَ به، فُسحِب على وجهه، حتى أُلقِيَ في النار ورجل وسَّع الله عليه، وأعطاه من أصناف المال كلِّه فأُتِيَ به فعرَّفه نعمه، فعرفها، قال: فما عملت فيها؟ قال: ما تركت من سبيل تحب أن ينفق فيها إلا أنفقت فيها لك، قال: كذبت، ولكنك فعلت ليقال هو جواد، فقد قيل، ثم أُمِرَ به فُسحِب على وجهه ثم أُلقِيَ في النار».

(٢) راجع الموافقات للشاطبي: ٢/ ٢٠٧. ويحسن أن أسوق في هذا المقام بعض ما أورده الشاطبي من قواعد في كتابة المذكور: «الأعمال بالنيات، والمقاصد معتبرة في التصرفات من العبادات والعادات» ٢/ ٣٢٣. «قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقاً لقصده في التشريع» ٢/ ٣٣١. «كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شُرِعت له فقد ناقض الشريعة، وكل من ناقضها، فعمله - في المناقضة- باطل. فمن ابتغى من التكاليف ما لم تشرع له فعمله باطل» ٢/ ٣٣٣. ويُفَصِّل هذا في موضع آخر فيقول ما موجزه: «من وافق الشارع في الفعل وهو يعلم بالموافقة، وخالفه في القصد فهو آثم في حق الله بسوء قصده، وغير آثم في حق الخلق لعدم إتيانه مفسدة ولا تفويته مصلحة. وأما إن كان عالماً بالموافقة للفعل (للعمل) مع مخالفته في القصد فهذا أشد من سابقه وهذا الذي يدخل تحت الرياء والنفاق والتحايل على أحكام الله تعالى وذلك كلُّه باطل»- ٢/ ٣٣٧ (باختصار)-.

(٣) ويُجلِّي هذا الموقف الحديث الشريف الآتي وأمثاله: « يكون في آخر الزمان رجال يختلون الدنيا بالدين، يلبسون للناس جلود الضأن من اللين، ألسنتهم أحلى من العسل، وقلوبهم قلوب الذئاب. يقول الله تعالى: أبي يغترون، أم عليَّ يجترئون؟ فبي حلفت، لأَبعثنَّ على أولئك منهم فتنة تدع الحليم حيران». أخرجه الترمذي انظر جامع الأصول: ٤/ ٥٤٤. برقم (٢٦٥٠) وقد حسَّنه محققه.

ولذا فإن من أصعب المهام معالجة النفاق والتعامل مع المنافقين خاصة وأنهم ليسوا على درجة واحدة في النفاق. ولذا تدرجت وجوه مواجهتهم في القرآن الكريم وذلك تبعاً لحالتهم ودرجة نفاقهم، ومحورها العام التحذير الشديد منهم، وهدفها العام اقتلاع جذور النفاق. وفيما يلي أستعرض بإيجاز أهم هذه الوجوه[1]:

آ- معالجتهم باستخدام جميع أساليب الدعوة: من بيان وإقناع وإغضاء وإعذار وإنذار وترهيب بعد استنفاد وسائل الوعظ،والقول البليغ، والترغيب، والتأليف للقلوب بالمال، والجدال للعقول بالتي هي أحسن.

ب- معاملتهم حسب ظاهرهم وعدم معاجلتهم بالعقوبة التي تقتضيها بعض أعمالهم - حتى وإن كان يُشتمُّ منها كفرٌ وارتدادٌ- ما داموا يتسترون ويستسرون بها ويتذرعون بالمعاذير ويشاركون في ظواهر الأعمال الإسلامية.

جـ- الصبر على أذاهم، والإعراض عن قتلهم، وإطماعهم بالتوبة والمغفرة إن صحَّحوا إيمانهم، والتزموا بمقتضاه.

د- كشف صفاتهم دون تحديد أشخاصهم ليحذر المؤمنون منها ويسلكوا نقيضها.

هـ- التهديد بفضحهم وتعيينهم، ومعاملتهم كالكافرين،أو عقوبتهم كالمرتدين، لدفعهم نحو الاستقامة وإزالة ما بين ظاهرهم وباطنهم من مناقضة ومضادة.

و- توحيد كلمة المؤمنين بشأنهم واستقرارها بحقهم. ومن أهم أبعادها:

- عدم الانخداع بمعسول كلامهم مهما كانت مُوَثَّقةً بالأيمان.
- التيئيس من إيمان بعضهم وكبح عاطفة الحزن تجاه مسارعتهم في الكفر.
- مخالفتهم في السلوك والأهداف قولاً وعملاً (في الاجتماع والافتراق والتناجي والتسابق إلى الخيرات).
- عدم طاعتهم أو اتخاذ بطانة منهم.
- هجرهم واعتزالهم والنهي عن الاستغفار لهم أو الصلاة على ميِّتهم.
- حرمانهم من شرف الخروج للجهاد وقتال العدو (وخاصة مع الرسول صلى الله عليه وسلم) وعدم قبول صدقاتهم والاعتماد على أموالهم وأولادهم.
- عدم ولايتهم (نصرتهم) وخاصة ممن لم يهاجر إلى دار الإسلام (أي: لم يحمل التابعية أو الجنسية الإسلامية) وآثر مظاهرة الكفار وموالاتهم.
- مراقبتهم ورصد حركاتهم.
- الحذر الشديد المفضي إلى الوقاية من مكرهم وإحباط مؤامراتهم.
- محاصرتهم وعدم تمكينهم من أي منفذ يعبرون منه لإضرار المجتمع الإسلامي، ومن باب أولى عدم تسليمهم دفة قيادته في أية حال.

ز- فتح الباب أمام استخدام أساليب القوة والعنف والغلظة ضد المنافقين- الذين استمرؤوا مُرَّ النفاق حتى استساغوا عُظْمَ الخيانة لأمة الإسلام- وذلك تحت عنوان الجهاد المأمور به بصفة عامة[2] (وحسب تقدير الإمام) بما لا يستبعد حتى النفي والقتل حين توفر دواعيها.

---

(١) وقد استخرجتها نتيجة استقراء ما ورد في الموضوع من آيات القرآن الكريم - ولولا الإطالة لأوردتها- مستفيداً مما ورد في المراجع السابقة المشار إليها في حواشي هذا المطلب.

(٢) إشارة إلى الآية المتكررة بألفاظها ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ [التوبة: ٧٣، التحريم: ٩].

المطلب الخامس: ذم الابتداع والتنفير من أهله:

١ - تعريف البدعة وضوابطها:

البدعة[١] - عند جمهور من الأصوليين ومنهم الشاطبي-: «طريقة مخترعة في الدين خارجة عن رسمه، ولا تستند إلى أصل فيه، تضاهي الطريقة الشرعية، ويُقصَد بالسلوك عليها ما يُقْصَد بهذه»[٢] وأغلب مواضعها في العبادات فإذا تجاوزتها إلى العادات فَلِما تتضمنه من معنى التعبد (أي ما رسم لها الشارع ووضع من أحكام مُلزمةٍ منصوصٍ عليها) والمبتدع متَّبعٌ لهواه وجاعل من نفسه نظيراً للشارع، ومحدثٌ في الدين ما ليس منه بناء على تأويل وشبهة غير مُعْتَدٍّ بها وكأنه يردُّ بذلك قصد الشارع في الانفراد بالتشريع، أو يتهمه بالنقص والقصور.

والبدعة - عند جمهور من الفقهاء ومنهم الإمام مالك-: «ما أُحدث في الشرع (أو الدين) مخالفاً له، وغيرَ آذن به لا تصريحاً ولا تلميحاً»[٣].

وهي عند الجميع لا تتعلق بأمور الدنيا من زراعة، وصناعة، وعمران، وتقدُّم علمي، وسائر الوسائل الإدارية والتنظيمية التي ليس لها من ضابط في الشرع سوى استخدامها وفق مقاصده. وإنما محلُّ البدع: المحدثات في الدين تغييراً أو تبديلاً.

ثم إنه وفق تعريف الأصولي ليست كل مُحْدَثَة بدعة حتى يقصد بها ما يُقصد بالشرع - أو يقصده الشرع في بابها- ومن هنا تفترق البدعة عن المعصية لأن المعصية ليس من شأنها تشريع دين بها، ومع ذلك فقد يُطلق الفقيه اسم الابتداع على أول من وقع في المعصية أو اخترع طريقة لتنفيذها فهذا يحمل وزره ووزر من اتبعه أو اقتدى به لا ينقص من أوزارهم شيء. كما تفترق - ومن باب أولى- عن السنة الحسنة لأن هذه مما أذن به الشرع ورغَّب فيه لأنها عبارة عن إحياء لما اندرس من سنن الشارع أو اختراع أسلوب في تنفيذ سننه بل إن أول من فعله يكتسب من الأجر مثل أجور من اتبعه أو اقتدى به لا ينقص من أجورهم شيء -كما ورد في الحديث[٤]-.

وذهب بعض الفقهاء إلى التوسع في معنى البدعة فأطلقوها على كل ما أُحدث بعد عصر الرسالة خيراً كان أو شراً، وهو صريح ما نُسب إلى الإمام الشافعي: «البدعة بدعتان محمودة ومذمومة فما وافق السنة فهو

---

(١) البدعة لغة: من بدعه إذا أنشأه، كابتدعه، ومنه بدع الله الخلق أحدثهم لا على مثال سابق ومنه تطلق البدعة على كل ما أُحدِث على غير مثال سابق. كما يقال في الشيء المستحسن الذي لا مثال له في الحسن: هذا أمر بديع. ومن هذا المعنى وسابقه سميت البدعة بدعة فاستخراجها للسلوك عليها هو الابتداع، وهيئتها هي البدعة التي هي اسم منه كالرفعة من الارتفاع ثم غلب استعمالها فيما هو نقص في الدين أو زيادة. قال في القاموس: البدعة: الحدث في الدين بعد الإكمال، أو ما استحدث بعد النبي ﷺ من الأهواء والأعمال [أي مما لا دليل عليه]. راجع: لسان العرب لابن منظور، القاموس المحيط للفيروزبادي، المصباح المنير للفيومي، وغيرها من كتب اللغة: مادة: بدع. ورا: ٧٠.

(٢) الاعتصام للشاطبي: ١/ ٣٦، أصول في البدع والسنن لمحمد أحمد العدوي: ١٧.

(٣) الإبداع في مضار الابتداع للشيخ علي محفوظ: ٢٨- ٢٩.

(٤) الحديث له قصة؛ وأخرجه بطوله «مسلم» في الزكاة، باب الحث على الصدقة (١٦٩١) وفي «العلم»، باب من سن سنة حسنة أو سيئة (٤٨٣٠) ونص قوله عليه الصلاة والسلام: «من سنَّ في الإسلام سُنَّةً حسنةً فيُعمَلَ بها بعده كتب له مثل أجر من عمل بها ولا ينقص من أجورهم شيء، ومن سنَّ في الإسلام سُنَّةً سيِّئةً فعُمِلَ بها بعده كتب عليه مثل وزر من عمل بها ولا ينقص من أوزارهم شيء»: انظر شرحه للنووي: ١٦/ ٢٢٦، وفي رواية للترمذي: «من سنَّ سُنَّةَ خيرٍ فاتُّبع عليها... ومن سنَّ سُنَّةَ شرٍّ فاتُّبع عليها...» وله روايات أُخر انظر جامع الأصول لابن الأثير: ٩/ ٥٦٦.

محمود، وما خالفها فهو مذموم»[1].

وفرَّع عليه ابن عبد السلام: «أن البدعة تعتريها الأحكام الخمسة»[2] واعتمده تلميذه القرافي وضرب له أمثلة لكل نوع؛ فجعل من البدعة الواجبة جمع المصاحف وتدوين ما اصطلح عليه من العلوم الشرعية لانطوائها تحت واجب حفظ الشريعة. ومن البدعة المندوبة كل إحسان لم يعهد عينه في العهد النبوي كبناء المدارس والرُّبُط. ومن البدع المباحة التوسع في المُستلذَّات من أكل وشرب وملبس ومسكن الذي قد يكون بعضه مكروهاً أو خلاف الأولى إذا وصل إلى حد السرف أو قريب منه، ومن البدع المحرمة والمكروهة عقائد الفرق الإسلامية التي خالفت فيها أهل السنة والجماعة والتي قد تصل إلى الكفر، ومثل زخرفة المساجد وتزويق المصاحف وغيرها. والحَكَم في كل هذا قواعد الشرع وأدلته[3].

ويحمل هذا الفريق من الفقهاء ما ورد على لسان الشرع من مثل: «كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة» على أنه من قبيل العام المخصوص[4]،أو الذي يراد به الخصوص وهو المخالف للسنة ولذا قال الغزالي: «ليس كل ما أُبدع منهياً عنه بل المنهي عنه بدعة تُضادُّ سنة ثابتة، وترفع أمراً من الشرع مع بقاء علَّته، بل الإبداع قد يجب في بعض الأحوال إذا تغيرت الأسباب»[5]. والسنة ما كان عليه المصطفى صلى الله عليه وسلم وخلفاؤه الراشدون فعلاً وتركاً سواء في مجال العقائد والمقاصد أم في مجال الأعمال والأقوال. بل إنه ليست كل مخالفة للسنة بدعة حتى تكون على وجه التديّن واعتقاد الخيرية كمن يترك صلاة الجماعة بدعوى أن صلاته منفرداً أجمع لقلبه وأدعى لخشوعه؛ وأما من يتركها انشغالاً بغرض دنيوي فلا يسمى مبتدعاً وإنما هو عاصٍ أو مخالف[6].

بينما يستند الفريق الأول من الفقهاء إلى ما ورد على لسان الشارع والسلف الصالح من آثار كثيرة؛ وكُلُّها عامٌّ في ذمِّ البدعة، فأجرى العموم على ظاهره وما ورد مخالفاً لذلك على سبيل الندرة كقول عمر رضي الله عنه لما رأى أداء المسلمين لصلاة التراويح في جماعة واحدة: «نعمت البدعة هذه» فهو على سبيل المجاز باستعارة معناها اللغوي[7]. وقد يبدو الخلاف بين الفريقين كبيراً وعميقاً والحقيقة أنه أقرب إلى الخلاف اللفظي لأن كلا الفريقين متفقان فيما ذُمَّ من البدع. وها هو الإمام الشافعي- رحمه الله- يحكي «إجماع الصحابة والتابعين ومن بعدهم على أن من استبانت له سنة الرسول ﷺ لم يكن له أن يدعها لكلام أحد»[8] - وهذا حق لا يستريب فيه عالم- وأما ما ورد على لسان أحد الفريقين من استحسان لبعض البدع فهو حسن أيضاً عند الفريق الآخر

---

(١) انظر فتح الباري لابن حجر العسقلاني: ١٣/ ٢٥٣. كما نقل عن مناقب الشافعي للبيهقي قول الشافعي: والمحدثات ضربان: ما أُحدِث يخالف كتاباً أو سنة أو أثراً أو إجماعاً فهذه بدعة الضلال، وما أُحدِث من الخير لا يخالف شيئاً من ذلك فهذه محدثة غير مذمومة» وهذا أقرب إلى التعريف اللغوي.

(٢) قواعد الأحكام لابن عبد السلام: ٢٠٤.

(٣) الفروق للقرافي: ٤/ ٢٠٢، وانظر تهذيبه بهامشه لمحمد علي بن الشيخ حسين مفتي المالكية: ٤/ ٢١٧.

(٤) تهذيب الفروق (المرجع السابق): ٤/ ٢٢٩.

(٥) إحياء علوم الدين للغزالي: ٢/ ٣.

(٦) الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان للشيخ محمد الخضر حسين: ٩٣، ١٠٥.

(٧) المبين المعين لفهم الأربعين لعلي القاري: ٦٦، أصول في البدع والسنن لمحمد العدوي: ٧٤ والإبداع في مضار الابتداع للشيخ علي محفوظ: ٧٩.

(٨) الإبداع في مضار الابتداع للشيخ علي محفوظ: ٢٠.

ولكن لا يطلق عليها اسم البدع. وإنما هي عنده مصالح مرسلة[(١)] أو حسبما تخضع له من أدلة الشرع وقواعده العامة كقاعدة الأصل في الأشياء الإباحة. ويرى في تسميتها بدعاً مستحسنة نوعاً من التدافع لأن مقتضى كونها بدعة ألا يدل عليها دليل شرعي، ومقتضى استحسانها شرعاً قيام الدليل على استحسانها وهذا تناقض فأضحى جوهر الخلاف في مجرد التسمية التي لا يترتب عليها كبير جدوى ولذا لا داعي لإطالة البحث فيها حيث إن أحكام الفروع العملية مُتَّفَقٌ عليها عموماً. ولكن حيث وصلنا إلى هذه النتيجة فلا مانع من ترجيح رأي الفريق الأول في ذم البدع عموماً اتباعاً وانسجاماً للنصوص الكثيرة من جهة وتقعيداً للمسألة بحيث تتميز البدعة عما يمكن أن يشتبه بها من المعاصي وسواها مما سيظهر جلياً في ضوابطها من جهة أخرى.

وبالتالي أخلص في تعريف البدعة إلى أنها: «فعلٌ لغير مأذون به [الذي يشمل ما تركه الشارع مع قيام المقتضي التامِّ لفعله (الذي يتضمن عدم المانع)] أو كفٌّ عن مأذون به [الذي يشمل المباح (فضلاً عن المندوب والواجب)] على سبيل التدين أو اعتقاد الخيرية فيه» وهو يُكَمِّل تعريف صاحب الدر: «اعتقاد خلاف المعروف عن الرسول صلى الله عليه وسلم لا بمعاندة بل بنوع شبهة»[(٢)] لأن البدع وإن استلزمت اعتقاداً فإن الاعتقاد لا يظهر إلا من خلال فعل أو كف عن فعل. وأجمع منها ما قاله العلامة الشمني في تعريفها: «**ما أُحدث على خلاف الحق المتلقى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من علم أو عمل أو حال بنوع شبهة أو استحسان، وجُعِلَ ديناً قويماً وصراطاً مستقيماً**»[(٣)].

ومن خلال هذه التعاريف وما سبقها يمكن أن نُحَدِّد أهم ضوابط البدعة:

١ - البدعة - في جوهرها- تَلَبُّسٌ بغير مأذون به، أو كفٌّ عن مأذون به على جهة التدين فهي غير مشروعة ولا ينفك عنها الذم.

٢- إن عدم مشروعيتها يكمن في مخالفتها للسنة. وهذا يعني أنها شيء طارئ مُحدَث غير معروف في زمن الرسول ﷺ ولا في سنة خلفائه الراشدين بل هي مُخالِفة للسنة (وقد يكون أصلها قديماً أو جاهلياً عاود للظهور بعد انطماسه في عهد الوحي).

٣- على الرغم من عدم مشروعيتها فإن ما يفرق البدعة عن سائر المعاصي والذنوب هي أنها تنسب إلى الدين وتحسب عليه سواء في عقائده أو عباداته أو تشريعاته[(٤)] وكل ما لا يدخل مُدخَل الدين ويخرج مُخْرَجَهُ

---

(١) م.س: ٨٤. والحقيقة أن هناك فرقاً بين البدع والمصالح المرسلة فالبدع تفتات على حق الشارع فتخالف ما شرع قصداً إلى مضاهاته فهي أقرب إلى طبيعة المقاصد، وأغلب ما تتعلق بالعبادات والقربات التي لا تعقل أكثر تفصيلاتها عند جمهور الفقهاء؛ بينما المصالح المرسلة على الضِّدِّ منها فهي عبارة عن وسائل تحفظ مصالح الشرع وتدخل تحت أصوله وعمومات أدلته، وجُلُّ ما تتعلق بالمعاملات والعادات المعقولة المعنى باتفاق. راجع كتاب الاعتصام للشاطبي: ٢/ ١١١، ومختصره للشيخ العدوي (أصول في البدع والسنن): ٢٩.

(٢) حاشية ابن عابدين على الدر المختار للحصكفي: ١/ ٣٧٦.

(٣) نقلاً عن الإبداع في مضار الابتداع للشيخ علي محفوظ : ٢٦

(٤) وهذا من أسوأ ما في البدع وأخطر ما في الابتداع لأن مرتكبه لا يرى فيه معصية بل هو يستحسن الدخول في بدعته زاعماً أنها أولى بالاتباع، وهذا ينجم عنه أن التوبة منها أبعد بكثير من التوبة من المعصية العادية. وهو ما يفسر بقاء فِرقٍ من المبتدعين فترة طويلة من الزمن. وقد أُثِر عن سفيان الثوري قوله: «البدعة أحب إلى إبليس من المعصية، المعصية يتاب منها، والبدعة لا يتاب منها» نقلاً عن تفسير القرطبي: ٧/ ١٤١.

فليس من البدعة. ومن ذلك جميع الأمور الدنيوية الصرفة[1].

٤- إن البدعة من جهة عدم مشروعيتها فلا يمكن أن يسندها دليل جزئي بعينها و إلا لخرجت عن كونها بدعة. ومن جهة نسبتها إلى الدين فغالباً ما تستند إلى شبهة دليل لتسويغ نسبتها هذه[2].

٥- لا يدخل في البدعة ما يفتي به المجتهد وإن خالف الجمهور، وإنما هو رأي مرجوح وآخر راجح إلا إن خالفت فتواه نصاً صريحاً، أو قياساً جَلِيّاً، أو إجماعاً ثابتاً أو قاعدة قطعية، فحينذاك تكون الفتوى زلَّةَ عالم لا يصح البقاء عليها، أو المتابعة فيها[3].

وبناء على ما سبق يكون الابتداع إما إحداث أمر في الدين غير مشروع من أصله كاستحلال الربا والخمر - وإن سميت بغير أسمائها- وتشريع ذلك؛ وإما زيادة على أمر مشروع أو إنقاص منه كإضافة شوط إلى الطواف أو حذفه منه، أو القيام بركعتين بعد السعي أو الاستنكاف عنهما بعد الطواف، وإما تحويل المشروع عن موضعه كتقديم خطبة العيد على صلاته، وإما تبديل المشروع بغيره كما يفعله بعض الناس بقوله عند الأذان أو عقيبه: «مرحباً بحبيبي وقرة عيني محمد بن عبد الله ﷺ»، ثم يقبل إبهاميه ويجعلهما على عينيه بدل إجابة المؤذن والصلاة على النبي ﷺ والدعاء له بالوسيلة عقيب الأذان كما هو في السنة، أو أن يقتصر عند ملاقاته لمسلم على قوله: «صباح الخير أو مساؤه» أو ما شابه-تقليداً لأجنبي- بدل تحية الإسلام. أو تولية المناصب من ليس أهلاً لها بطريق الوراثة أو غيرها، وتقديم الجهال والمحسوبين على أهل الخبرة والكفاية، في الولايات[4].

---

(١) ولكن يلاحظ أن الرهبة والخوف من الابتداع قد انسحب بصورة أو بأخرى على هذه الأمور الدنيوية الصرفة - في حياة المسلمين- فيما ساهم بنصيب في تخلفهم الذي نرجو الله تعالى أن يتجاوزوه.

(٢) "وأغلب ما تكون هذه الشبهة الاعتماد على العمومات الواردة في العبادات والتي لا تنهض وحدها بصرف النظر عن بيانها التفصيلي في إثبات الجوانب العبادية أو التعبدية في الدين، ولو عوَّلنا على مجرد العمومات فيها لأدى هذا إلى انفتاح باب كبير للبدعة لا يمكن سدُّه ولما وقف الاختراع في الدين عند حد"- انظر: الإبداع في مضار الابتداع للشيخ علي محفوظ: ٤٢-، وقد ضرب أمثلة عدة منها أن الصلاة خير موضوع - باتفاق وكما ورد في الأثر- ولكن صلاة الرغائب في أول ليلة جمعة من رمضان مخترعة وبدعة قبيحة، والأذان مسنون ومشروع للصلوات الخمس ولكنه لصلاة العيد أو الكسوف بدعة، ومثل قراءة القرآن الكريم على القبور رحمة بالميت.

(٣) انظر الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان لشيخ الأزهر الأسبق محمد الخضر حسين-رحمه الله -: ١٠٣. وقد مثَّل لذلك بالصلاة حين غير الكسوف والخسوف كالريح الشديدة والزلزلة لقول إمام فيها بغض النظر عن وجاهته كما حذَّر من «قوم لم يدرسوا أصول الفقه ولم يتعرفوا مقاصد الشريعة، ولمجرد ما يتلون آية أو حديثاً ويبدو لهم - وهم أشباه العامَّة- أن ما يقوله الإمام فلان أو الأئمة الأربعة مخالف للآية أو الحديث فيعجلون إلى الإنكار، ولا يبالون أن يُسَمُّوا العمل على ما ظهر لهم من أنه مخالف لنص الكتاب أو السنة بدعة، وصاحبها مبتدعاً». كما حذَّر من قوم على الضد من هؤلاء ونعتهم بالمستضعفين من أهل العلم إذ يعمد أحدهم إلى أعمال يبتدعها العامة مخالفة للنصوص الجلية أو القواعد القطعية فيتطلب لها مخرجاً يبتغي لها مرضاتهم والله ورسوله أحق أن يرضوه. وكم يتلف بسبب ذلك من مال أو ينفق في غير جدوى كتشييد القبور وبناء الهياكل عليها وإيقاد الشموع والمصابيح حولها وذبح الذبائح لجلب رضا الجن أو دفع ضررهم. ومن أجلب البدع للخسار أيضاً ما يعوق عن فعل خير بسبب استخارات موهومة غير شرعية كالتي تفعل بالمصحف أو السُّبحة. ا.هـ: (باختصار). وأشنع من هذا الصنف الفتاوى الجاهزة التي يدلي بها فقهاء السلطان ويُسَوِّغون بها مُوالاة الأعداء، ومحاربة الأصدقاء فتضيع من ورائها الشعوب والأوطان بعد أن ضاعت بالبدع العقول والأموال.

(٤) ولو ذهبنا نعدِّد جميع البدع التي ظهرت أو فشت في حياة المسلمين لاحتاج الأمر إلى مجلد أو أكثر. انظر مثلاً: الإبداع في مضار الابتداع للشيخ علي محفوظ وبوجه خاص الباب الثاني فيه: ١٦٨-٤٥٨ الذي ينتهي بذكر الشعوذات والخرافات المنتشرة باسم الدين وهو منها براء.

ولا تقتصر البدعة على الفعل فقد تكون في الترك للمأذون فيه على وجه التدين -كما ذكرت- وتسمى البدعة التَّركية[(١)]. وقد سدَّت الشريعة بابها بإحكام إذ همَّ قومٌ أن يقعوا في خطيئتها فأنزل الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تُحَرِّمُواْ طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللهُ لَكُمْ﴾ [المائدة: ٨٧][(٢)]. وقال الرسول ﷺ لأمثال هؤلاء: «أما أنا فأصوم وأفطر وأصلِّي وأنام وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني»[(٣)]. ولذا لم تنتشر الرهبانية في الإسلام كما انتشرت في بعض الملل الأخرى.

ويدخل في البدع كل عمل استند صاحبه في ابتداعه إلى حديث موضوع[(٤)] كالذكر يُقرَن بالرقص في حركات متطابقة والذي يروي فاعلوه حديثاً موضوعاً - باتِّفاق المُحدِّثين- هو: «أن النبي ﷺ تواجد واهتزَّ حتى سقط الرداء عن منكبه»[(٥)].

٢- حكم البدعة ولوازمها:

وردت كثير من النصوص والآثار في ذم البدع والنهي عن الابتداع والتحذير من أهله نقتطف منها ما يلي:

آ- من القرآن الكريم:

• قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلاَ تَتَّبِعُواْ السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [الأنعام: ١٥٣].

فالسبل المنهي عن اتباعها هي السبل المخالفة للصراط المستقيم - المتمثل بالسُّنة وشرع الإسلام عموماً-. وفي مقدمتها سبل أهل البدع والأهواء. فقد جاء في تفسيرها عن ابن عباس بالضلالات، وقال مجاهد: البدع والشبهات، وقال مقاتل: أراد ما حرَّموا على أنفسهم من الأنعام والحرث»[(٦)] وهذا الأخير فرد ومثال عن البدع. (فيدخل في عموم سابقه).

• قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ﴾ [الأنعام: ١٥٩] والمراد بهم أهل البدع والشبهات وأهل الضلالة من هذه الأمة. قاله أبو هريرة[(٧)]. ومن

---

(١) المرجع السابق: ١٠٢.

(٢) راجع سبب نزولها في تفسير ابن كثير: ٢/ ٨٧.

(٣) الحديث مشهور وهو في الصحيحين وغيرهما باللفظ المذكور أعلاه (البخاري في النكاح، باب الترغيب في النكاح،حديث: ٤٧٧٦، ومسلم فيه أيضاً، باب استحباب النكاح،حديث: ١٤٠١، ولفظه في البخاري: «لكني أصوم وأفطر وأصلي وأرقد...» وله روايات أخرى عديدة. انظر: جامع الأصول لابن الأثير الجزري: ١/ ٢٩٣. والحديث واضح الشدة في البدع حتى إن النبي ﷺ هدَّد صاحبها بالبراءة منه، وهذه من أقوى الصيغ والأدلة في النهي عن البدع والتحذير منها.

(٤) وكذلك إذا كان الحديث بالغ الضعف كأن يكون في سنده متروك. وأما الحديث الحسن أو الضعيف القريب منه يدل على فضل عمل ما فيرفع عنه صفة البدعة بشرط أن يشهد لهذا العمل أصل عام من أصول الشريعة. المرجع السابق: ١٠١ (باختصار).

(٥) المرجع السابق: والموضع نفسه. وقارن بها في الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة للسيوطي: ١٥٢، حديث رقم (٤٨٢).

(٦) زاد المسير في علم التفسير لابن الجوزي: ٣/ ١٥٢ وقد روي من طرق كثيرة بعضها ذات إسناد صحيح عن ابن مسعود رضي الله عنه «أن النبي ﷺ خطَّ خطاً ثم قال هذا سبيل الله مستقيماً، ثم خطَّ عن يمينه وعن شماله خطوطاً، ثم قال: هذه السبل ليس منها سبيل إلا عليه شيطان يدعو إليه ثم تلا هذه الآية» وله شواهد؛ راجع تفسير ابن كثير: ٢/ ١٩٠.

(٧) تفسير القرطبي: ٧/ ١٤٩، وأورد أن رسول الله ﷺ قال لعائشة: «إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً إنما هم أصحاب البدع والأهواء وأصحاب الضلالة من هذه الأمة، يا عائشة إن لكل صاحب ذنب توبة غير أصحاب البدع وأصحاب الأهواء ليس لهم توبة وأنا بريء منهم وهم منا براء» والآية تدل على أن كل من ابتدع في الدين بدعة من الخوارج وغيرهم فهو داخل في هذه الآية لأنهم إذا ابتدعوا تجادلوا وتخاصموا وتفرقوا وكانوا شيعاً، والشواهد على وقوع التفرق والعداوة =

المعلوم أن البدع تدخل دخولاً أولياً في الضلالات التي تُفضي إلى الخصام والتفرق.

ب- من السنة الشريفة:

• قوله عليه الصلاة والسلام: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد»[1] وفي رواية صحيحة لمسلم: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد» أي مردود ومعناه أنه باطل غير مُعتَدٍّ به ولا مُعوَّلٍ عليه. ويفيد الحديث أن أمر الرسول وأتباعه الصادقين هو دينهم الذي يهتمون بشأنه، وأن حكم مخالفه - كما في الرواية الأخيرة- يناط به سواء أكان على جهة الإحداث، أو على جهة الاستباق - ثم يأتي الأمر مخالفاً له-، أو على جهة الاتباع لغيره؛ فَيُحْتَجُّ بها على مُقترِف البدعة وإن لم يكن أول مَنْ أحدثها.

• خطب النبي ﷺ التي كان يُكثِرُ أن يقول فيها: «أما بعد، فإن خير الحديث كتاب الله وخير الهدي هدي محمد، وشر الأمور محدثاتها، وكل بدعة ضلالة»[2].

• حديث الموعظة البليغة وفيه: «أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة وإن عبداً حبشياً، فإنه من يعش منكم بعدي فسيرى اختلافاً كثيراً، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، تمسكوا بها وعضُّوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة»[3].

• وهناك الكثير من الأحاديث الأخرى مر معنا منها حديث الصحيحين المشهور: «فمن رغب عن سنتي فليس مني»[4]. ومنها «إن الله احتجز التوبة عن صاحب كل بدعة»[5].

جـ- من آثار السلف:

• عن ابن مسعود ﷺ موقوفاً ومرفوعاً: «إنما هما اثنتان الكلام والهدي فأحسن الكلام كلام الله وأحسن الهدي هدي محمد، ألا وإياكم ومحدثات الأمور فإن شر الأمور محدثاتها وإن كل محدثة بدعة». وفي لفظ: «غير أنكم ستُحدِثون ويُحدَثُ لكم فكل محدثة ضلالة، وكل ضلالة في النار»[6].

عند الابتداع كثيرة، وناهيك بالخوارج الذين وصل بهم الأمر إلى أن يَذَرُوا أهل الأوثان ويقتلوا أهل الإسلام.

(١) رواه البخاري في الصلح باب إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود، حديث: ٢٤٩٩. وانظر شرحه في فتح الباري لابن حجر العسقلاني: ٥/ ٣٠١. ورواه مسلم في الأقضية، باب: نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الأمور،حديث: ٣٢٤٢، و٣٢٤٣، وانظر شرحه للنووي: ١٢/ ١٦، وقد نبَّها أن هذا الحديث من جوامع كلم المصطفى ﷺ ويُعَدُّ قاعدة عظيمة من قواعد الإسلام... مما ينبغي حفظه وإشاعته في إبطال المنكرات، ومما يفهم منه أن من عمل وفق ما عليه الشرع فعمله صحيح، وأن الاختراع في أمور الدنيا لا حرج فيه - على الأقل- ما دام لا يصادم أصلاً في الدين ولا فرعاً.

(٢) أخرجه مسلم في الجمعة، باب تخفيف الصلاة والخطبة، حديث: ١٤٣٥، وانظر شرحه للنووي: ٦/ ١٥٣، وله طرق عدة وشواهد كثيرة ورد في بعضها «وكل محدثة بدعة» وفي رواية للبيهقي «وكل ضلالة في النار»، را: فتح الباري لابن حجر العسقلاني: ١٠/ ٥١٠ و١٣/ ٢٥٣. وجامع الأصول لابن الأثير الجزري: ١/ ٢٧٨.

(٣) أخرجه الترمذي في العلم عن رسول الله، باب: ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع،حديث: ٢٦٠٠، وقال عنه حسن صحيح، وأبو داود في السنة، باب في لزوم السنة، حديث: ٣٩٩١، وأحمد من حديث العرباض بن سارية، حديث: ١٦٥٢١. وله عدة روايات تابعها في جامع الأصول لابن الأثير: ١/ ٢٧٩. وغيره.

(٤) سبق تخريجه ر: ٢٢٠.

(٥) أورده الألباني في سلسلة أحاديثه الصحيحة: ٤/ ١٥٤ (١٦٢٠).

(٦) راجع جامع الأصول لابن الأثير الجزري: ١/ ٢٨٩ وقد عزا بعضه إلى البخاري. ولما تخلف أحدهم عن صلاة الجماعة قال فقيه الصحابة ابن مسعود ﷺ: «من سرَّه أن يلقى الله غداً مسلماً فليحافظ على هؤلاء الصلوات حيث ينادى بهن، فإن الله شرع لنبيكم ﷺ سنن الهدى، وإنهن من سنن الهدى، ولو أنكم صليتم في بيوتكم كما يصلي هذا المتخلف في بيته لتركتم سنة =

• عن حذيفة ﷺ قال: «أخوف ما أخاف على الناس اثنتان: أن يؤثروا ما يرون على ما يعلمون وأن يُضِلُّوا وهم لا يشعرون». قال سفيان: وهو صاحب البدعة[1].

• وعن الحسن رفعه قال: «إن أحببت أن لا توقف على الصراط طرفة عين حتى تدخل الجنة فلا تحدث في دين الله حدثاً برأيك»[2].

• وعن هشام بن عروة «من وقَّر صاحب بدعة فقد أعان على هدم الإسلام»[3].

• ومن جميل كلام الفضيل: «اتبع طريق الهدى ولا تستوحش من قِلَّة السالكين، وإياك وطرق الضلالة ولا تغترَّ بكثرة الهالكين»[4]. ولغيره: «ثلاث لو كُتِبْن في ظفر لوسعهن، وفيهن خير الدنيا والآخرة. اتَّبع ولا تَبتدِع، اتَّضِع ولا تَرتفِع، مَنْ تَوَرَّع لا يَتَوَسَّع».

• وكان الإمام مالك كثير الترداد لقول خامس الخلفاء الراشدين: «سنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم وولاة الأمر من بعده سنناً الأخذ بها تصديق لكتاب الله، واستكمال لطاعة الله، وقوة على دين الله، ليس لأحد تغييرها، ولا تبديلها، ولا النظر في شيء خالفها. مَنْ عمل بها مُهتد، ومن انتصر بها منصور، ومن خالفها اتبع غير سبيل المؤمنين، وولَّاه الله ما تَوَلَّى وأصلاه جهنم وساءت مصيراً»[5].

ولو ذهبنا نستقصي كلام الأئمة وفعالهم المؤيدة لهذا لضاق بنا المقام وقد مرت معنا آنفاً حكاية الإمام الشافعي الإجماع على أن من استبانت له السنة ما وسعه تركها لقول أيِّ قائل بما يفيد أن اجتناب البدع التي تخالف السنة من قطعيات هذا الدين. كما يتضح مما سبق كراهة البدع على العموم بقطع النظر عن عوارضها[6]، لأن الخير كلَّه في الاتباع والشرَّ كلَّه في الابتداع -كما أُثِر-.

فالبدعة باعتبارها مخالفة للسنة مذمومة مطلقاً ومعصية منهي عنها نهي تحريم عموماً[7] كما نبَّه قوله عليه الصلاة والسلام: «من رغب عن سنتي فليس مني»[8] وجميع الأدلة السابقة وغيرها من مثل أمره ﷺ لمن نذر أن يصوم ولا يستظل ولا يتكلم ولا يجلس أن يجلس ويتكلم ويستظل وليتم صومه[9]، وكذلك نهيه امرأة عن

نبيكم ولو تركتم سنة نبيكم لضللتم...» رواه مسلم في صحيحه، انظر شرحه للنووي: ٥/ ١٥٦، ومن تحذيراته أيضاً رضي الله عنه «ألا وإياكم والتنطع والتعمق، والبدع وعليكم بالعتيق». انظر تفسير القرطبي: ٧/ ١٣٨.

(١) نقلاً عن: الإبداع في مضار الابتداع للشيخ علي محفوظ: ٩٨.

(٢) م.س: ٩٧.

(٣) م.س: ١١٢.

(٤) راجع الأذكار للنووي: ١٤٠.

(٥) م.ق.س: ٩٩، ومن مأثور قول مالك - رحمه الله -« من ابتدع في الإسلام بدعة يراها حسنة فقد زعم أن مُحَمَّداً ﷺ خان الرسالة لأن الله تعالى يقول [اليوم أكملت لكم دينكم] فما لم يكن يومئذ ديناً فلا يكون اليوم ديناً» انظر: ١٠١ من المرجع ذاته (الإبداع).

(٦) حتى عند القائلين باعتوارها للأحكام الخمسة الذين لا يُجيزون التذرع بقولهم إلى جواز الابتداع في الدين، وإنما ينظرون إلى عموم ما يمكن أن يسمى بدعة وبالتالي فلابد للدين الشامل أن يعطيها حكماً يناسبها وذلك تبعاً لأدلة الشرع وقواعده العامة التي تنطوي تحتها. وأما حسب الاصطلاح المعتمد فحكمها ما دُوِّنَ في متن الرسالة.

(٧) وما ورد في كلام بعض علماء السلف من إطلاق لفظ الكراهة ينبغي حمله على هذا لأنهم كانوا يتحاشون إطلاق لفظ التحريم إلا على ما فيه نص صريح بتحريمه. ولذا قال ابن عباس أبغض الأمور إلى الله تعالى البدع. أخرجه البيهقي وغيره.

(٨) سبق تخريجه: انظر: ٢٢٠.

(٩) الحديث رواه البخاري في الأيمان والنذور، باب النذر فيما لا يملك وفي معصية، حديث: ٦٣٢٦، ورواه مالك في الموطأ، وزاد معلَّقاً: (فأمره رسول الله ﷺ بإتمام ما كان لله طاعة، وترك ما كان معصية، ولم يبلغني أنه أمره بكفارة). انظر: جامع الأصول لابن =

الصمت وأمره لها بالكلام[1] فهذا النهي عن البدع والأمر بمخالفتها يفيد المطلوب حيث إن الأصل في النهي للتحريم والأمر للوجوب ويعضُدُ هذا فعل الخليفة الراشد عمر -رضي الله عنه- بصبيغ المبتدع[2] من ضرب وحبس ونفي ونهي عن مجالسة. فمثل هذه التعاذير إنما تكون لجناية أربت على كراهة التنزيه ويشهد لكل هذا حديث «كل بدعة ضلالة» وفي رواية «وكل ضلالة في النار»[3] كما يفيده كل ما ورد في ذم البدع وبطلانها مما يقتضي التأثيم والتهديد والوعيد وهي خاصية المحرمات والمعاصي. وينهض بذلك أيضاً كل ما ورد في النهي عن بدع بعينها كالتبتل والرهبانية أو عن أسباب البدع كالغُلُوِّ واتباع الهوى والمتشابهات وغير ذلك.

وهذا الحكم العام للبدعة لا يعدم أسباباً أخرى تتعلق بموضوعها وظروفها ونتائجها تجعل درجة التحريم متفاوتة، فقد تقتصر على مرتبة الصغائر وذلك حين تكون البدعة في جزئيات خاصة وفروع بسيطة انبعثت عن شبهة وليس مجرد هوى كأغلب البدع الإضافية التي لها أصل مشروع ووصف غير مشروع[4] كقراءة القرآن على الأموات[5] ولكن هذا مشروط أيضاً بثلاثة شروط:

الأول: عدم الدوام والاستمرار عليها لأنه كما هو معروف- لا صغيرة مع إصرار ولا كبيرة مع استغفار-.

الثاني: عدم الدعوة إليها - حقيقة أو حكماً - وإلا احتمل فاعلها وزرها ووزر من اتبعه فيها.

الثالث: عدم الاستهانة بها، لأن الاستهانة بالذنب أعظم من الذنب.

وقد تصل البدعة إلى مرتبة الكبائر بل أكبر الكبائر وخاصة حين تتعلق بأمور كلية[6] وتلبس ثوب الهوى وتؤدي إلى الفرقة والخروج عن الجماعة ويظهر فيها معنى مخالفة المشروع وذلك مثل البدع التي جنحت بها الفرق المخالفة لأهل السنة والجماعة كالخوارج والمعتزلة والمشبِّهة والمجسِّمة والشيعة وغيرهم.

وقد تنتهي البدعة إلى حد الردة أحياناً كما إذا كانت تتنافى مع بعض القطعيات الثابتة فيكون جزاؤها جزاء الردة - إلا أن يتوب صاحبها- وإلا اختلفت عقوبتها بحسبها.

فأعلى مراتب جزاء البدعة القتل والقتال[7] - حين يصير أهلها فئة باغية-. وأدناها ما يُكتفى بوعظ

الأثير الجزري: ١١/ ٥٤٣ (ورقمه: ٩١٣٧) وفي الباب أحاديث كثيرة مشابهة، ومنها أمره بالركوب لمن نذر أن يَحُجَّ ماشياً.

(١) نقلاً عن الإبداع في مضار الابتداع للشيخ علي محفوظ: ١٤٩، وعزاه للبخاري ولم أعثر عليه فيه وسابقه يغني عنه.

(٢) وبدعته اشتغال بما لا يعني ولا يفيد، مما دفعه لإثارة تساؤلات عن المتشابهات في القرآن، وسعيه لإشاعتها بَثّاً للفساد والإفساد. ولو أنه أتى البيوت من أبوابها فسأل أهل العلم عن متشابهاته لما استحق العقوبة من الفاروق ﷺ.

(٣) سبق تخريجه. انظر: ٢٢٠.

(٤) البدع الإضافية أغلب ما تكون في العبادات المرغوب بها وهذا أصل لا يستراب فيه وقد قامت عليه الأدلة، ولكن هذا لا يسوغ أن يخترع عبادات أو تفاصيل فيها لم يقم عليها الدليل الشرعي مع أنها بحاجة إليه لتصبح مشروعة فالأذان مشروع أصله ولكن لغير الصلوات الخمس وصلاة الجمعة بدعة. ويقابلها البدعة الحقيقية وهي البدعة المحضة التي يكتنفها الابتداع من جميع وجوهها كالرهبانية واستحلال الربا.

(٥) لم يثبت فيها حديث صحيح ولا حسن، وينطبق عليها تماماً ما ذكره الشاطبي فيما تركه الشارع مع توفُّر جميع دواعيه، ولذا لم يثبت هذا الفعل عن أحد من الصحابة أو التابعين، ولا يُخرِجها عن حكم البدعة عزوها- من قبل بعض الأفاضل- إلى اتفاق متأخري المذاهب الأربعة- را: موسوعة الفقه الإسلامي لأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي:١/ -.

(٦) مثل بدعة الاكتفاء بالقرآن والاستغناء به عن السنة التي تؤثر على جميع شؤون الحياة وفروعها، ومثل القوانين الوضعية التي لا تستند إلى مرجعية الكتاب والسنة.

(٧) فقد نقل عن سحنون رحمه الله: من كان يدعو إلى بدعة قوتل حتى يؤتى عليه، أو يرجع إلى الله وإن لم يدعُ يُصنَعُ به ما صنع

صاحبها وإنذاره، وتنبيه الناس وتحذيرهم منه كي لا يكون موضع قدوة واتباع. وبينهما مراتب كالضرب والحبس والتغريب (النفي) والمقاطعة[1] والتجريح والتشهير. وهي كلها عقوبات تعزيرية يفرض منها ما يُرى فيه تحقيق مصلحة قمع البدعة وحفظ الدين. وسنأتي إلى مزيد من التفصيل في المبحث التالي عند ذكر الحسبة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٣- معالجة الابتداع:

مهما كانت العقوبات المفروضة على البدع وأهلها زاجرة ومجدية. فإنه من أجل اجتثاثها جذرياً لا بد من معالجة أسبابها معالجة ناجحة، بل هذا ما ينبغي التوجه إليه أولاً. وقد رأى الشاطبي أن أسباب البدع تعود إلى ثلاث جهات هي[2]:

أ- الجهل وقلة العلم.

ب- اتباع الشهوة والهوى[3].

ج- تحسين الظن بالعقل بما يتجاوز حدوده، ويُكَلِّفُه فوق طاقته، فَيُقَدِّمُه حتى على شرع ربه. وأرى أن أهم أدوائها الناجعة يكمن في تربية إيمانية علمية رشيدة متوازنة يكون من أهم أسسها:

أولاً: تضافر جميع الجهود، واستخدام جميع الوسائل لرفع سوية التعليم وخاصة الديني، ونشر العلم والثقافة النافعة، ومن باب أولى القضاء على الأمية الظاهرة والباطنة حيث البيئة المناسبة لتفريخ البدع.

ثانياً: العناية بقواعد الدين الصحيح وأسس التفكير السليم، بحيث يتم تمييز دائرة الوحي التي ليس من شأنها التعريف بتفاصيل الدنيا وفروع مدنيتها،ودائرة العقل التي لا مجال لها في عالم الغيب عموماً، وشؤون العبادة خصوصاً (والتي كانت ميداناً لمعظم البدع).

ثالثاً: التركيز على التفسير الصحيح للنصوص، وضبط قانون تأويلها وبوجه خاص اعتماد قواعد التدبر الأمثل للقرآن، وبوجه أخص تحكيم المحكم بالمتشابه وليس العكس. مما يؤدي إلى وأد التيارات المتطرفة والآراء الشاذة.

رابعاً: - وهذا أهمها - التنشئة الاجتماعية السوية، والتي من شأنها ترسيخ القيم العليا في النفوس وعلى رأسها المقاصد العامة للدين الحنيف المتضمن لمبادئ الحق والخير والجمال وفق معاييرها وضوابطها واستمداد جميع فعاليات المجتمع منها وعلى رأسها المؤسسات السياسية والتربوية والإعلامية بحيث يتم استهدافها- عن قناعة ويقين- من قبل الجميع، وبحيث يعطى للدين الحق حقه فيغدو حاكماً لا محكوماً، ويصير الناس متحكمين بأهوائهم وشهواتهم لا محكومين وبوجه خاص تعويد النشء على ذلك كله؛ وبوجه أخص: على

عمر رضي الله عنه: يُسجن ويكرَّر عليه الضرب حتى يتوب. كما حكي عن الشافعي- رحمه الله- أنه حكم في أصحاب الكلام يعني أهل البدع أن يضربوا بالجرائد ويحملوا على الإبل ويُطاف بهم في العشائر والقبائل ويقال هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأخذ بالكلام. وذكر ابن تيمية - رحمه الله - أن الداعي إلى البدعة مستحق للعقوبة باتفاق المسلمين وعقوبته تارة تكون بالقتل كالخوارج وتارة بما دونه - نقلاً عن الإبداع في مضار الابتداع للشيخ علي محفوظ: ١٥٦-.

(١) وقد ذهب إلى هذا جماعة من الأئمة منهم أحمد بن حنبل والأوزاعي وابن المبارك؛ قالوا: يُنهى عن مجالستهم، فإن انتهى وإلا ألحق بهم، يعنون في الحكم - راجع تفسير القرطبي: ٧/ ١٤٢-.

(٢) الاعتصام للشاطبي: ١/ ١٨٠ (باختصار).

(٣) ومن «فوائد» ابن القيم-١٨٧-: «اتباع الهوى يعمي عين القلب فلا يميز بين السنة والبدعة، أو ينكسه فيرى البدعة سنة والسنة بدعة».

قرن القول بالفعل، وضبط الفعل بالأمر، وفهم الأمر بالمقصد.

فإذا منحنا الأولوية لهذه الأسس والقيم في التوجيه والتربية نجم من جراء ذلك:

أ- تبعية هوى الإنسان للحق الذي جاء به رسول رب العالمين وليس العكس، وهذا شرط الإيمان[1] (أو الإخلاص).

ب- تفعيل العقل إلى أقصى حد في النهوض بالواقع والتأسيس لمستقبل مشرق، وهذا شرط التقدُّم (أو الصواب). كما أرى أن الجهاد في سبيل تحقيق أسس هذه المنظومة التربوية الصالحة ومكافحة المنظومة التي تبتغي بالإسلام سنة أهل الجاهلية من مقتضيات الإيمان- بل من أولوياته - مصداق قوله ﷺ: «ما من نبي بعثه الله في أمة قبلي، إلّا كان له من أمته حواريون وأصحاب يأخذون بسنته، ويقتدون بأمره؛ ثم إنها: تخلف من بعدهم خلوف، يقولون ما لا يفعلون، ويفعلون ما لا يؤمرون، فمن جاهدهم بيده فهو مؤمن ومن جاهدهم بلسانه فهو مؤمن، ومن جاهدهم بقلبه فهو مؤمن، ليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل»[2].

المطلب السادس: تحريم المعاصي ومعاقبة مقترفيها:

بما أن الله سبحانه وتعالى هو وحده خالق الكون كلّه – بما فيه – وحاكمه، ومُدَبِّرُ أموره، ومُسيِّرُ شؤونه، وقد تجلَّى بصفاته العُلى من حكمة ورحمة وغيرها في كونه، فله – إذن – وحده حق الطاعة المطلقة. ومن هذا المنطلق البدهي تكون الذنوب والخطايا والمعاصي والسيئات انتهاكاً لقانونه وشريعته واعتداء على حقّه ونظامه، وإذا نظر إلى تلك المخالفات من هذه الجهة فلا ينبغي استصغار شيءٍ منها لأنها ليست مخالفة من الإنسان لنظيره أو قريب منه بل هي مخالفة لربه وسيده وخالقه ومدبر أمره ومصدر كل نعمة لديه، والأرحم به من الأم بوليدها؛ وقد أرسل – بحكمته – له رسلاً جعلهم صفوة وقدوة، وأنزل عليه – برحمته- شرائع تعود إليه بكل مصلحة عاجلة أو آجلة، وتدرأ عنه كل مفسدة قريبة أو بعيدة، لا يعود على الله من ذلك شيء[3]؛ كي لا يُبقي له عُذراً ولا يَترُك له حُجّةً. ولهذا كانت المخالفات بما تمثله بكل أنواعها - من انتهاك واعتداء - تستوجب العقوبة بل العقوبة الشديدة؛ و في معرض بيان ذلك سنتطرق إلى عددٍ من قضاياها المهمة:

١ - أخطار المعاصي:

١-١-المعاصي سبب الشقاء:

إن من بدهيات الدين وقطعياته – التي دلت عليها عشرات نصوصه[4]- أن الذنوب والمعاصي والسيئات

---

(١) وقد جاء في الحديث الشريف: «لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعاً لما جئت به» سبق تخريجه، ر: ١٩٧ ، هامش (٤).

(٢) رواه مسلم في صحيحه في الإيمان، باب كون النهي عن المنكر من الإيمان، حديث: ٥٠.

(٣) ويُصَوِّر الحديث القدسي الشريف هذا المعنى أروع تصوير فيقول: «يا عبادي لو أن أوَّلكم وآخركم وإنسكم وجنكم كانوا على أتقى قلب رجل منكم ما زاد ذلك في ملكي شيئاً، يا عبادي لو أن أوَّلكم وآخركم وإنسكم وجنكم كانوا على أفجر قلب رجل منكم ما نقص ذلك من ملكي شيئاً، يا عبادي إنما هي أعمالكم أحصيها لكم ثم أوفيكم إياها فمن وجد خيراً فليحمد الله عز وجل، ومن وجد غير ذلك فلا يلومَنَّ إلا نفسه». رواه مسلم في البر و الصلة والآداب، باب: تحريم الظلم، حديث: ٤٦٧٤.

(٤) ففي معرض إقامته النكير على من قُتِل بغير ذنب: ﴿ وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ * بِأَيِّ ذَنبٍ قُتِلَتْ﴾ [سورة التكوير: ٨-٩]، أفهمنا أن الذنب قد يُسَوّغ القتل، وإليه الإشارة في قول سيدنا موسى: ﴿وَلَهُمْ عَلَيَّ ذَنبٌ فَأَخَافُ أَن يَقْتُلُونِ ﴾ [سورة الشعراء:١٤]، وهو صريح قوله تعالى في إنزال عقابه الدنيوي بالمذنبين: ﴿ فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنبِهِ...﴾ [سورة العنكبوت:٤٠]، ﴿فَدَمْدَمَ عَلَيْهِمْ رَبُّهُم

هي التي تحفر للإنسان قبر شقائه. وفي هذا يقول أحد حكماء الإسلام: «قلة التوفيق، وفساد الرأي، وخفاء الحق، وفساد القلب، وخمول الفكر، وإضاعة الوقت، ونفرة الخلق، والوحشة بين العبد وبين ربه، ومنع إجابة الدعاء، وقسوة القلب، ومحق البركة في الرزق و العمر، وحرمان العلم، ولباس الذل، وإهانة العدو، وضيق الصدر، و الابتلاء بقرناء السوء الذين يفسدون القلب و يضيعون الوقت، وطول الهم والغم، وضنك المعيشة وكسف البال... تتولد من المعصية والغفلة عن ذكر الله، كما يتولد الزرع عن الماء، و الإحراق عن النار، وأضداد ذلك تتولد عن الطاعة»[1].

١-٢- المعاصي بريد الكفر[2]:

حيث ينتهي بصاحبها المطاف إلى رانٍ يحجب نور الإيمان، ويوقد نار الكفر التي تقود بدورها إلى نار وقودها الناس والحجارة فيحيق به الخسران المبين.

١-٣- المعاصي وراء المصائب:

إن أعم[3] ما يصيب الإنسان من عذاب أو مصيبة حتى الهم والغم، وحتى الرزقَ يُحْرَمُهُ[4] لا سبب له إلا ما كَسَبَهُ من ذنوب و معاص و خطايا وسيئات. قال تعالى: ﴿وَمَا أَصَابَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ

بِذَنبِهِمْ فَسَوَّاها﴾ [سورة الشمس: ١٤]، ﴿ فَأَخَذَهُمُ اللهُ بِذُنُوبِهِمْ ﴾ [سورة آل عمران: ١١]، و[سورة غافر: ٢١]، ﴿فَأَهْلَكْنَاهُم بِذُنُوبِهِم...﴾ [سورة الأنعام: ٦]، ﴿كَفَرُوا بِآيَاتِ الله فَأَخَذَهُمُ اللهُ بِذُنُوبِهِم﴾ [سورة الأنفال: ٥٢]، ﴿كَذَّبُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِم﴾ [سورة الأنفال: ٥٤]. فالعذاب ملحق لا محالة بالمذنبين، وبكل الذين لا يتورعون عن فعل السيئات ﴿وَالَّذِينَ يَمْكُرُونَ السَّيِّئَاتِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَكْرُ أُوْلَئِكَ هُوَ يَبُورُ﴾ [سورة فاطر:١٠]، وقد رتَّب إغراق قوم نوح على سوئهم فقال تعالى: ﴿إِنَّهُمْ كانُوا قَوْمَ سَوْءٍ فَأَغرَقْناهمْ أَجْمَعِينَ﴾ [سورة الأنبياء: ٧٧]، وزاده توضيحاً فعلله بخطيئاتهم وليس مجرد كفرهم: ﴿مِمَّا خَطِيئاتِهِمْ أُغْرِقُوا﴾ [سورة نوح:٢٢]، كما رتَّب الأخذ الوبيل لفرعون على عصيانه للرسول: ﴿فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ فَأَخَذْنَاهُ أَخْذًا وَبِيلًا﴾[سورة المزمل:١٦]، وليس هذا خاصاً بفرعون بل هو قانون يَعُمُّ غيره ممَّن هم على شاكلته من العصاة: ﴿فَعَصَوْا رَسُولَ رَبِّهِمْ فَأَخَذَهُمْ أَخْذَةً رَّابِيَةً﴾ [سورة الحاقة:١٠]، وعطفُ عصيانِ الرسولِ على الكفرِ من باب عطف الخاص على العام لبيان خطره في إيجاب العذاب ﴿ يَوْمَئِذٍ يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُواْ وَعَصَوُاْ الرَّسُولَ لَوْ تُسَوَّى بِهِمُ الأَرْضُ وَلاَ يَكْتُمُونَ اللهَ حَدِيثًا﴾ [سورة النساء: ٤٢]، ومن مسوغات إهلاك عاد الجحود و العصيان واتباع الطواغيت ﴿وَتِلْكَ عَادٌ جَحَدُواْ بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَعَصَوْاْ رُسُلَهُ وَاتَّبَعُواْ أَمْرَ كُلِّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ﴾ [سورة هود: ٥٩]، وهناك عذاب قبل الإهلاك كاللعن ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوا وَّكَانُواْ يَعْتَدُونَ﴾ وفسَّره ﴿كَانُواْ لاَ يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ﴾ [سورة المائدة: ٧٨-٧٩]، إلى غير ذلك من ضروب الذلة و المسكنة و البَوْءِ بغضب من الله ﴿ذَلِكَ بِمَا عَصَواْ وَّكَانُواْ يَعْتَدُونَ﴾ [سورة البقرة: ٦١]، و [سورة آل عمران: ١١٢]، وجميع هذا العذاب الدنيوي من الاستئصال وما دونه – على فظاعته – قد لا يُعَدُّ شيئا بالنسبة إلى ما ينتظر المذنبين الخطاة و السيئين العصاة من العذاب الأليم المهين الشديد في الآخرة؛ فاستحقاق السُّحق في السعير، دون أن يصلوا إلى موت فيه طعم موتٍ مريح، ولا حياةٍ لها من معنى الحياة حياة إنما هو بسبب ذنبهم ﴿فَاعْتَرَفُوا بِذَنبِهِمْ فَسُحْقًا لِّأَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [سورة تبارك: ١١]، و النصوص في هذا كثيرة مشهورة قد تربو على العد.

(١) الفوائد لابن القيم: ٦٧.

(٢) من المأثورات المنسوبة للسلف. را: فيض القدير للمناوي: شرح حديث: ٢٠٧٠.

(٣) تحرزاً عن بعض ما يصيب الإنسان من ابتلاء كما ورد في نصوص أخرى كقوله تعالى: ﴿ الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [سورة الملك: ٢]، وقوله تعالى: ﴿ وَنَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾ [سورة الأنبياء: ٣٥].

(٤) روي في الحديث: «إن العبد لَيُحْرَمُ الرزق بالذنب يُصيبُهُ» أخرجه ابن ماجه في الفتن برقم/ ٤٠٢٢/، ونقل محققه (الشيخ أحمد فؤاد عبد الباقي) تحسينه عن الهيثمي، ولكنَّ الألباني أورده برقم / ١٥٤/ في سلسلة الأحاديث الضعيفة.

وَيَعْفُو عَن كَثِيرٍ﴾ [سورة الشورى: ٣٠].

١-٤- المعاصي تقويض للمجتمعات:

تزرع المعاصي الشحناء والبغضاء، وتولد الأحقاد و العداوات، وتهدد الأمن والسلام؛ ولذا اشتد تحذير الشارع منها وخاصة تلك المنكرات التي تُرتكب جهراً وذلك لما لها من آثار اجتماعية عامة خطيرة لأنها تمثل تحدياً للأساس الذي قام عليه المجتمع وتُفضي إلى انقسامه، وتفكك بناه، وتصدع روابطه، وتعريضه للقلاقل والثورات والفتن، وبالنهاية الهلاك والاضمحلال والانهيار(١).

١-٥- المعاصي إيذان بزوال الإنسان:

ولولا أن الله تعالى برحمته يعفو عن كثير لانمحق الإنسان من الوجود(٢) ولا تقوم الساعة إلا على شرار الخلق من الكفرة والعصاة.

١-٦- المعاصي تستوجب العذاب والعقاب:

إن الآثار الخطيرة السابقة للمعاصي تستدعي تدارك الأمر قبل فوات الأوان، ومن هنا جاء التهديد والوعيد الشديدين عليها. وقد دلت النصوص على تنوع العذاب والعقاب الناجم عن المعاصي فمنه الفردي – الذي يختص بصاحب المعصية – ومنه الجماعي – الذي يتعدى أثره إلى الأمة أو المجتمع – وكلاهما. منه الدنيوي ومنه الأخروي(٣).ويظهر أن المعاصي والذنوب الشخصية التي يقوم بها صاحبهاسراً والتي لا يتعدى

---

(١) ذكر الكاتب الفرنسي (أندريه موروا) أن: «من أهم أسباب انهيار فرنسا – في الحرب العالمية الثانية– هو تفسخ الشعب الفرنسي نتيجة لانتشار الرذيلة بين أفراده»– نقلاً عن كتاب «الخطايا» لعفيف طبارة: ١٧-. ولا ينبغي أن يغيب عن بالنا كيف أدى مرض الإيدز إلى عجز بعض الدول الإفريقية بالكامل ويبدو أن البشرية آخذة في التفكك من القيود الدينية باتجاه المخالفات والمعاصي وتقود مسيرتها الشيطانية بكل نجاح وسائل الإعلام والاتصالات الحديثة حتى يرضى العم سام.

(٢) وهذا مفاد قوله تعالى: ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا مَا تَرَكَ عَلَى ظَهْرِهَا مِن دَابَّةٍ وَلَكِن يُؤَخِّرُهُمْ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ [سورة فاطر: ٤٥]، وفي آية أخرى ﴿بِظُلْمِهِم﴾ بدل ﴿بِما كَسَبُوا﴾ [سورة النحل: ٦١]. ورا: ٥٠و.

(٣) فالفردي في الدنيا كقوله تعالى:﴿ما أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾ [سورة النساء: ٧٩]، والجماعي كقوله تعالى: ﴿وَاتَّقُواْ فِتْنَةً لاَّ تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنكُمْ خَاصَّةً﴾ [سورة الأنفال: ٢٥]، وقوله تعالى: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [سورة الروم: ٤١]، وهو يشير إلى أن صلاح الفرد بمعزل عن صلاح المجتمع بعيد المنال. والفردي في الآخرة كقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُم مَّا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاء ظُهُورِكُمْ وَمَا نَرَى مَعَكُمْ شُفَعَاءكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاء لَقَد تَّقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنكُم مَّا كُنتُمْ تَزْعُمُونَ﴾ [سورة الأنعام: ٩٤]، وقوله تعالى: ﴿إِن كُلُّ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا * لَقَدْ أَحْصَاهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا * وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا﴾ [سورة مريم: ٩٣- ٩٥]، والجماعي في الآخرة كقوله تعالى: ﴿وَتَرَى كُلَّ أُمَّةٍ جَاثِيَةً كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَى إِلَى كِتَابِهَا الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [سورة الجاثية: ٢٨]، وقوله تعالى: ﴿قَالَ ادْخُلُواْ فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُم مِّن الْجِنِّ وَالإِنسِ فِي النَّارِ كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَّعَنَتْ أُخْتَهَا حَتَّى إِذَا ادَّارَكُواْ فِيهَا جَمِيعًا قَالَتْ أُخْرَاهُمْ لأُولاَهُمْ رَبَّنَا هَؤُلاء أَضَلُّونَا فَآتِهِمْ عَذَابًا ضِعْفًا مِّنَ النَّارِ قَالَ لِكُلٍّ ضِعْفٌ وَلَكِن لاَّ تَعْلَمُونَ * وَقَالَتْ أُولاَهُمْ لأُخْرَاهُمْ فَمَا كَانَ لَكُمْ عَلَيْنَا مِن فَضْلٍ فَذُوقُواْ الْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْسِبُونَ﴾ [سورة الأعراف: ٣٨ -٣٩]، وهناك نصوص عامة تحتمل الوجوه كلها كقوله تعالى: ﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً يُجْزَ بِهِ﴾ [سورة النساء: ١٢٣]، والآية الفاذَّة: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ * وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَراً يَرَهُ﴾ [سورة الزلزلة: ٧-٨]، وهي من أهم مباني القاعدة القطعية التي تعبر عنها الآية القرآنية الكريمة: ﴿إِنَّ اللهَ لا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئاً وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [سورة يونس: ٤٤]، وهي تُعَبِّرُ- بدورها- عن حصيلة كل ما سبق بشرط النظر إلى الدنيا والآخرة معاً لأن الدنيا ليست داراً للجزاء وأمورها في الأغلب تخضع لسنن وقوانين عامة ليس بالضرورة أن ينال فيها كل فرد جزاءه العادل بخلاف الآخرة.

ضررها غيره لا يكون العذاب عليها إلا فردياً، ومع ذلك فقد حذَّر الشرع منها[1]، كما حذَّر حتى من مُحَقَّرات الذنوب[2]، وذلك لحرصه على طهارة الإنسان ظاهراً وباطناً[3].

والخلاصة:

إن الذنوب والمعاصي بأنواعها ليست نذير شؤم لصاحبها فحسب، بل تتعداه لغيره؛ فعلى المستوى الفردي مثلاً: إن عيَّره ابتلي، وإن اغتابه أَثِم، وإن سكت عنه اغتمَّ، وإن رضي به صار شريكاً له. وعلى المستوى الجماعي: تضع الأمم في محن قاسية تودي بها إلى الهلاك. ناهيك عما تفضي به في الآخرة من عذاب.

٢- تقسيم المعاصي ومغزاه:

٢-١- أقسام المعاصي:

ليست المعاصي والمخالفات على رتبة واحدة في الكراهة والتحريم بل بعضها أشد من بعض بدءاً مما يمكن أن يُعَدَّ مُخرِجاً عن المِلَّة كالشرك، وانتهاءً بأدنى ما يتصور فيه المخالفة كإلقاء شيء في الطريق يمكن أن يؤذي سالكيه ولو بالنظر؛ وبينهما درجات متعددة. إلا أن الأشهر عند العلماء - وهو ما تفيده أكثر النصوص[4]- تقسيمها إلى قسمين :

٢-١-١-الكبائر:

يَتَلَخَّص من مجموع ما ذكره العلماء - أن الكبائر هي «كل ما نُصَّ على تحريمه، أو نُهِيَ عنه، أو وجب فيه حد، أو ورد فيه وعيد شديد بغضبِ الله أو لعنته أو عذابه، أو جاء فيه تبرؤ من فاعله أو وصفه بالفسق أو بنفي إيمان»[5] وكذلك إذا ساوت أو أربَتْ مفسدةُ مخالفةٍ على مفسدة أدنى ما نُصَّ عليه من الكبائر[6] أو احْتَفَّتْ بها قرينة مُشَدِّدَة كالإصرار، ولذا قيل: «لا كبيرة مع استغفار ولا صغيرة مع إصرار»[7]. وضابط الإصرار التكرار المُشْعِر بقلة المبالاة بأحكام الدين والدافع لاختلال الثقة به من مجتمع المؤمنين[8]. وهي متدرجة أيضاً فمن أكبرها قتل الولد خشية إطعامه إلى متوسطة كالسرقة فأدنى كالكذب المفضي إلى ضرر بسيط.

---

(١) كما في الحديث: «لَأَعْلَمَنَّ أقواماً من أمتي يأتون يوم القيامة بحسنات أمثال جبال تهامة بيضاً، فيجعلها الله عز وجل هباءً منثوراً». قال ثوبان: يا رسول الله، صفهم لنا، جلِّهم لنا أن لا نكون منهم ونحن لا نعلم. قال: «أما إنهم إخوانكم ومن جلدتكم ويأخذون من الليل كما تأخذون، ولكنهم أقوام إذا خلوا بمحارم الله انتهكوها» - رواه ابن ماجه بإسناد صحيح في الزهد، باب ذكر الذنوب، حديث: ٤٢٤٥ -.

(٢) كما في الحديث: «يا عائشة! إِيَّاكِ ومُحَقَّرات الأعمال فإن لها من الله طالباً» - رواه ابن ماجه بإسناد صحيح أيضاً وبالموضع السابق نفسه برقم /٤٢٤٣/ ؛ وحديث: «إياكم ومحقرات الذنوب فإنهن يجتمعن على الرجل حتى يهلكنه» - رواه أحمد في مسنده: ٣٦٢٧ (عن ابن مسعود).

(٣) لأن الخطايا والمعاصي في نظر الشرع باطنة وظاهرة وكلتاهما يؤدي إلى غضب الله وعقابه للإنسان وكلتاهما نحن مأمورون بتركها ﴿وَذَرُوا ظاهِرَ الإِثْمِ وَباطِنَهُ﴾ [سورة الأنعام: ١٢] ﴿قُلْ إِنَّما حَرَّمَ رَبِّيَ الفَواحِشَ ما ظَهَرَ مِنْها وَما بَطَنَ﴾ [سورة الأعراف: ٣٣] ورُبَّ معصيةٍ باطنةٍ أفظعُ بكثير من المعاصي الظاهرة كالكِبْر مثلاً ولذا جاء في الصحيح: «لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذَرَّة من كِبر» - رواه مسلم في الإيمان، باب تحريم الكبر وبيانه، حديث: ١٣١و١٣٣-.

(٤) سيأتي ذكر بعضها في الفقرة التالية.

(٥) الكبائر للذهبي: ٨ (بتصرف).

(٦) قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام: ٢٣.

(٧) الموافقات للشاطبي: ١/ ١٣٢، وقد نقل صاحبُ "كشف الخفاء"-ر:٢/ ٤٩٠،حديث:٣٠٧١- عزوَه إلى ابن عباس رضي الله عنهما.

(٨) شرح تنقيح الفصول للقرافي: ١/ ٣٦١ (بتصرف).

٢-١-٢- الصغائر :

خلاف الكبائر، وهي منهيات ترفع الطاعات العقوبة عليها، وقد يُعَبِّر عنها العلماء بالكراهة، وهي متدرجة أيضاً بدءاً مما اختُلِف فيه هل يقع عليه حد الكبيرة كالكذب، إلى أدنى المخالفات كتناول ما فيه أدنى شبهة كثمرة واقعة في فلاة. ومن أمثلتها في مجال النفس ما دون القتل أو القطع لأحد الأعضاء أو إبطال منفعته كالوكزة والصفعة، وفي مجال الجنس ما دون الزنا كالنظرة واللمسة[١]. وهكذا في غير ذلك من المجالات.

٢-٢- معيار المعاصي:

تخضع رتب المخالفات أو الحكم عليها لاعتبارات رئيسة ثلاثة:

أولها: أدلة التكليف الأصلية (نصوص الكتاب والسنة) سواء في صيغة الطلب أو في صيغة النهي وما احتفَّت به من مقامات (قرائن الوعيد والتشديد أو بالعكس) فقوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ [سورة النساء:٩٣] ليس كقوله تعالى: ﴿لاَّ يُحِبُّ اللهُ الْجَهْرَ بِالسُّوَءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلاَّ مَن ظُلِمَ﴾ [سورة النساء: ١٤٨] في إفادة حكم المخالفة.

ثانيها: ما يترتب على المخالفات من مضار ومفاسد، وما تفوِّته من منافع ومصالح فالتجسس لصالح الكفار، والعمالة لهم التي ينجم عنها الدلالة على عورات المسلمين (نقاط الضعف لديهم) لكي ينفذ الكفار منها إلى قتل نفوس المسلمين وهتك أعراضهم وسبي نسائهم وذراريهم وغنم أموالهم وتخريب ديارهم أشد أثراً وأعظم مفسدة من تولية فرد يوم الزحف بغير عذر مع كونه من الكبائر[٢].

ثالثها: ظروف التشديد أو التخفيف المحيطة بالفعل فالزنا في أدنى مراتبه كبيرة ولكنه من شاب بكر جاهل غر لم يكرِّره ليس كزنا شيخ محصن عالم قدوة إذا كرَّره، ثم الزنا بأجنبية ليس لها زوج عظيم وأعظم منه الزنا بأجنبية لها زوج، وأعظم منه بزوجة الجار، وأعظم منه بمَحْرَم. وبالمقابل فقتل النفس التي حرَّم الله من أكبر الكبائر، ولكنه قد يقع بحق - ولذا استثني في النص[٣]- وقد يُرَخَّص به في معرض دفع الصائل - بهدف الدفاع عن النفس -.

٢-٣- عدد الكبائر وضابطها:

اختُلِفَ في عدد الكبائر فقيل سبعٌ استئناساً بحديث: «اجتنبوا السبع الموبقات»[٤] والظاهر أن مفهوم العدد هنا غير معتبر والأصح أنها أكثر من ذلك لأن مجموع ما ذكر منها في صحاح الحديث يفوق هذا العدد. وقد روي عن سيدنا ابن عباس- رضي الله عنهما - أنه سئل عن الكبائر: أسبع هي؟ فقال: هي إلى سبعين

---

(١) م.س: ١٧٠.

(٢) قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام:١/ ٢٣.

(٣) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق﴾ [سورة الأنعام: ١٥١] وأمثاله. وقد بين ﷺ هذا الحق بقوله: «لا يَحِلُّ دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والثَّيِّب الزاني، والتارك لدينه المفارق للجماعة» - أخرجه الجماعة، انظر جامع الأصول لابن الأثير الجزري: ١٠/ ٢١٣-.

(٤) الحديث مشهور أخرجه البخاري ومسلم وأبو داود والنسائي، انظر جامع الأصول لابن الأثير الجزري: ١/ ٦٢٥، وعدَّها: « الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، وأكل مال اليتيم، وأكل الربا، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات».

أقرب، وفي رواية إلى سبعمائة[1] ومن أكبرها الشرك بالله وبعده اليأس فالقنوط من رحمة الله وبعده الأمن من مكر الله، وبعده القتل ثم يأتي اللواط والزنا والخمر وترك الفرائض وشهادة الزور وغيرها[2].

ويمكن أن نعلِّل عدم تحديد الشارع لضابط نهائي في تمييز الكبائر تماماً، أو تعيين عددها بالضبط؛ لكي يبقى العبد على حالته من الوجل من كل المعاصي فلا يتهاون بشيء منها لأن كل ما يشعر بالتهاون في الدين يُعَدُّ من أهم ما يُمَيِّز الكبائر[3].

٢-٤- مغزى التقسيم:

إن تقسيم المعاصي إلى كبائر وصغائر ذو فائدة جُلَّى تتمثل فيما وعد به الرحمن - ووعده الحق - من الغفران ودخول الجنان لمن اجتنب الكبائر من أهل الإيمان مصداق قوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلاً كَرِيمًا﴾ [سورة النساء: ٣١] وأكده النبي ﷺ بقوله: «الصلوات الخمس، والجمعة إلى الجمعة، ورمضان إلى رمضان مُكَفِّرات لما بينهن إذا اجتنبت الكبائر» وفي رواية «ما لم تُغْشَ الكبائر»[4] ولذا كان اجتناب الكبائر - خاصة - من أهم صفات المؤمنين كما قال تعالى فيهم: ﴿وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ﴾ [سورة الشورى: ٣٧] وفي آية أخرى: ﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ﴾ [سورة النجم: ٣٢]. واللمم ما يَلُمُّ أو يَهُمُّ به الإنسان بين الحين والحين من الصغائر مما قَلَّ أن يسلم منه أحد إلا من عصمه الله وحفظه[5]- جعلنا الله تعالى منهم -.

٣- علاج المعاصي:

٣-١- محو المعاصي بالتوبة والاستغفار:

إذا كان اجتناب الكبائر كفيلاً بتكفير الصغائر - كما مرَّ- فإن الكبائر بدورها قابلة للتكفير والغفران وذلك عن طريق التوبة والاستغفار ولذا كان هذا من أوجب الواجبات بعد صدور الذنب[6]- وخاصة الكبير- وقد

---

(١) تفسير القرطبي: ٥ / ١٥٩. وقد صنف الذهبي كتاباً تحدث فيه عن سبعين منها، وإذا ذهبنا إلى صور تفاريعها، وإلى ما لم يُنَصَّ عليه منها لتضاعف عددها بسهولة.

(٢) هكذا رتبها الفقيه القرطبي في تفسيره الجامع لأحكام القرآن: -٥/ ١٦٠-. وهو وجيه لولا أنه غفل عن الكبائر التي تمسَّ الجماعة المسلمة كالتجسس، والخيانة، وموالاة الأعداء، وباعتبارها يتحقق الانسجام مع مقاصد الشرع .

(٣) مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام للدكتور عمر بن صالح: ١٦٦(باختصار).

(٤) أخرجه مسلم في الصلاة، باب الصلوات الخمس كفارة لما بينهن، حديث: ٣٤٢. وانظر شرحه للنووي: ٣/ ١١٧وفي الباب أحاديث كثيرة.

(٥) تفسير القرطبي:١٧/ ١٠٦ (باختصار) أقول: إن هذه النصوص وغيرها قطعية في تقسيم الذنوب إلى كبائر وصغائر، وأن هذه الأخيرة تُكَفَّر باجتناب تلك. مما يُفَنِّد القول الذي نسبه القرطبي للأصوليين وعزاه إلى بعض الأكابر - انظر تفسيره: ٥/ ١٥٨- من أن الذنوب كلها كبائر بالنظر إلى من يُعصى وإن كان بعضها أكبر من بعض، وأن صغائرها غير محتومة الغفران وإلاّ لاستوت مع المباح. والحقيقة أنه لا ينبغي الاجتهاد بعد ورود النص- الصريح الصحيح - كيف وهو يدل على فضل الله تعالى الذي وسعت رحمته كل شيء وهو خالق الإنسان ويعلم ضعفه ويريد أن يخفف عنه ويتوب عليه وخاصة لمن لقيه مجتنباً كل كبيرة غير مصر على صغيرة. وأما ما عدا هذا فهو غير مشمول بالنص - أصلاً- فقد يؤاخذ بالكبير والصغير إن لم يتب وهذا يعني أن الصغائر تفترق عن المباح وهو أمر شديد الوضوح.

(٦) الفوائد لابن القيم: (٣٥).

قسم الله المذنبين إلى قسمين لا ثالث لهما إما تائب وإما ظالم فقال تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [سورة الحجرات: ١١][(١)]. والتوبة ندم يعترف معه صاحبه بقبح ما اقترف ويورثه عزماً على عدم العود بل إلى تغيير سلوكه نحو الأصلح. ولا شك أن الخطوة الأولى نحو الفضيلة هي ترك الرذيلة[(٢)] فالتوبة تسد الباب وتستر وتواري المعايب في المجتمع. وهي من أهم العلاجات النفسية للفرد[(٣)] والتي تدفع به إلى مزيد من إصلاحه لنفسه ولغيره بدلاً من الانغماس في الرذيلة والاستسلام للشهوات إلى الأعماق مما يُدَمِّر النفس ويُدَمِّر المجتمع.

٣-٢- اجتناب أسباب المعاصي:

ولم تكتف شرعة الإسلام بالدعوة إلى ما يكفر الخطايا والمعاصي وإيجابه. بل دأبت إلى تطهير الأرض من الشرور والآثام كلها واجتثاثها من جذورها وذلك بتبني الأسلوب العلمي في معالجتها فلم تقف عند أعراض المرض فحسب بل ركَّزت على جرثومته فرأت أن ما بالنفس من عقائد وأفكار وحتى الخرافات والأوهام هي التي تطفو خارجها بصورة أعمال صالحة أو طالحة تبعاً لتلك[(٤)] ولذا نبَّهت بشتى الأساليب على أن الكفر والشرك بصورتيها الظاهرة والمبطنة (النفاق) هما منبع معظم الشرور والمفاسد والموبقات حتى قيل بحق: «ليس بعد الكفر ذنب»[(٥)].ولذا اشتد نكير الشريعة عليهما وأكدت على تخليص النفس من ذيولهما وأمرت بتعهد الإيمان فيها وتجديده كما حذرت أشد تحذير من عاملين جوهريين هما كالقدمين في جسم الشرور والمفاسد والذنوب بأنواعها حتى عند المسلمين بل هما العاملان الرئيسان - بعد استبعاد الكفر بالطبع عندهم-: اللذان يقفان وراء المخالفات بأنواعها؛ويُكَوِّنان سببيها الجوهريين؛ وهما:

أولاً: الغفلة عن الله والدار الآخرة ونسيانهما[(٦)]؛ فيغدو الإنسان آلية بلا ضابط ولا كابح - وخاصة إذا

---

(١) وبالمقابل فإن التوبة سبيل الفلاح ﴿وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [سورة النور: ٣١].

(٢) من كنوز الإسلام للدكتور محمد فائز المط: ٣٢٧.

(٣) إن استمرار شعور المرء بخطيئته - أو بخطاياه - يهدد أمن الإنسان ويثير فيه القلق وكثيراً من الاضطرابات النفسية أو العُصابات التي كثيراً ما تترجم عن نفسها بوسائل للهروب من تعذيب النفس أو تأنيب الضمير وقد لا تكون بالضرورة مقبولة؛ فتأتي التوبة المسبوقة بمعرفة الإنسان لنفسه ولربه ولدينه. فتمحو الذنوب وتكفر الخطايا كما تطفئ الماء النار. وهذا فوق علاجه للإنسان من اضطراباته يزيده استبصاراً بواقعه، ويفيده جداً في حسن التكيف معه مما يحقق ركن الشخصية السوية. وذلك وفق آلية تساعد على إعادة بناء الشخصية وتكوينها حين تحرر صاحبها من الشعور بالذنب والخوف من العقاب - الذي ينغص الحياة ويشعر بالتعاسة - وبالتالي يفضي إلى الشعور بالراحة النفسية - بإزالة الإحساس بالتوتر وبث روح الأمل من جديد في طهارة النفس - وتستأنف استقبال الحياة بنظرة يسودها التفاؤل بدلاً من الخوف والتردد والمرارة، وتقوي في الإنسان احترامه لذاته وتَقَبُّلَهُ بل تأكيده لها وثقته بها. وهذا من أهم عوامل الصحة النفسية المتوازنة حيث لا يتطرق إليه غرور زائف ولا يَسْتَبِدُّ به يأس قاتل. بل يواجه مشكلات الحياة ولو كانت حقائقها مؤلمة بشجاعة وبأسلوب واقعي. وهذا ما يميز المجتمع الإيماني الصحيح حيث لا استقالة من الوجود وبأية صورة من الصور (لا انتحار - لا مخدرات - لا خمر -..... الخ). - باختصار وتصرُّف عن الخطايا لعفيف طبارة: ٢١-.

(٤) وهذه خلاصة نظرية التغيير الاجتماعي التي أرساها الإسلام بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [سورة الرعد: ١١] راجع الكتاب القيم: (حتى يُغَيِّروا ما بأنفسهم) للأستاذ جودت سعيد.

(٥) وقد مضى الحديث عن ذلك. راجع المطالب الأولى في هذا المبحث.

(٦) النصوص في هذا كثيرة جداً منها قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لاَّ يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لاَّ يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لاَّ يَسْمَعُونَ بِهَا أُوْلَئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ [سورة الأعراف: ١٧٩]
=

امتلك شيئاً من القوة الظاهرية واغترَّ بها[1]- مما يرشح قلبه للقساوة[2] فتنزع الرحمة منه، ويتحول إلى وحش في إهاب إنس وهذا يساوي شقاء الإنسان[3] لفقده معناه، ويعقب ذلك الخسار والبوار والهلاك[4].

ثانياً: اتباع الأهواء والشهوات – وهو كالنتيجة لسابقه[5]- فيغمس صاحبه في مستنقع الرذيلة بعد أن يحجب عنه الرؤية العقلية الصحيحة للأشياء، ويحول بينه وبين الرؤية الشرعية لها لأنه يرى فيها حائلاً أمام ما لا ينتهي من رغبات النفس وأهوائها.

٣-٣- فرض العقوبات الرادعة:

إذا أحاطت ببعض الناس خطاياهم، وسيطرت عليهم عواملها كالغفلة والشهوة فحوَّلتهم إلى عصاة ومجرمين، وحالت بينهم وبين التوبة، وتمادوا في ظلمهم لأنفسهم ولغيرهم فقد هددهم الشارع بالعقاب الحاسم ورتَّب عقوبات محددة ورادعة على بعض الجرائم الكبرى (من الكبائر) التي اعتبرها تمس مقاصده الكبرى بصورة مباشرة، وسمّاها قصاصاً وحدوداً وأكثرَ من النهي عن مجرد اقترابها فضلاً عن اقترافها، وأوعد فاعلها باستحقاق النار ومن أشهرها: البغي، وقتل النفس، وقطع الطريق، وشرب الخمر والزنا وقذف المحصنات والسرقة[6]. وترك سائر الكبائر بدون تحديد لعقوبتها مكتفياً بإيجاب التعزير عليها بما يحقق المصلحة وهو الزجر عنها. ومن ظواهرها أكل الربا وشهادة الزور وخيانة الأمانة ونقض العهود ولعب الميسر. ومن بواطنها الكِبْر والحسد والشُّح والطمع.

ومن شأن هذه العقوبات – وغيرها – أن تستأصل شأفة الجريمة أو تجعلها تتضاءل إلى أدنى حد ممكن – وهذا ما اشتهرت به المجتمعات الإسلامية على مدى التاريخ حتى مع تقصيرها في تطبيق أحكام الشرع وتوجيهاته – على نحو كامل –.

٣-٤- طرائق المعالجة:

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ أُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [سورة الحشر: ١٩] وقوله تعالى: ﴿فَالَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ قُلُوبُهُم مُّنكِرَةٌ وَهُم مُّسْتَكْبِرُونَ﴾ [سورة النحل: ٢٢] ولحكمة عظيمة جاء النهي الإلهي عن: التلهي بالأموال والأولاد عن ذكر الله، ووصمت الآية مرتكبيه من الغافلين بالخاسرين بعد الآيات التي تتحدث عن المنافقين – راجع سورة المنافقين وختامها خاصة– وذلك لأن أكثر ما يرشح للنفاق – فضلاً عن سائر المعاصي والجرائم الأخرى – هو الغفلة عن ذكر الله، ولمَّا كان الإنسان يتأثر سلوكه بمن يعاشره أمر الله تعالى باعتزال الغافلين عن ذكر الله الذين جعلوا الدنيا همهم الأوحد – راجع الآية: ١٩ من سورة النجم، والآية: ٢٨ من الكهف وغيرها –.

(١) راجع ختام سورة غافر على سبيل المثال.

(٢) وهو ما نبَّه إليه من قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَن تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللهَّ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾ [سورة الحديد: ١٦].

(٣) وفي الحديث: «لا تنزع الرحمة إلا من شقي» – أخرجه أبو داود والترمذي – انظر جامع الأصول لابن الأثير الجزري: ٤/ ٥١٦، وهو حديث حسن، كما قال محققه.

(٤) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَلَكِن مَّتَّعْتَهُمْ وَآبَاءهُمْ حَتَّى نَسُوا الذِّكْرَ وَكَانُوا قَوْمًا بُورًا﴾ [سورة الفرقان: ١٨]. وأمثاله.

(٥) فتصور آلية بلا كوابح ولها محرك قوي ويقودها الشيطان فهذه حالة الإنسان الذي غفل عن ربه وغلبته شهواته.

(٦) را: عقوبة البغي وقطع الطريق وغيرها في حروب المصالح: ٣٨١، ومنع المجاهرة بالمعاصي عن طريق قوة السلطان: ٣٨٩.

لا يلجأ الشارع الحكيم إلى هذه العقوبات إلا بعد استنفاد جميع وسائله الأخرى[1]، وأهمها:

أولاً: إن جميع ما ذكر سابقاً في محاربة الشرك والكفر والنفاق والبدع يُعَدُّ عاملاً حاسماً في استئصال المعاصي وإن بطريق غير مباشر.

ثانياً: تعميق معاني الإيمان في شعاب النفوس وبث شعاب الإيمان في المجتمع بكل الطاقات المتاحة لأن هذه هي المهمة الأولى للمجتمع المسلم بكل مؤسساته وأفراده. ومن أرجى جوانبها تنمية مراقبة الله وخشيته وإجلاله ومهابته في القلوب وترسيخ عبادته ومحبته في النفوس بحيث تستحي من معصيته بل لا يكاد يخطر لها على بال بل من أعجب الأشياء أن تعرفه ثم لا تحبُّه ولا تجلُّه[2]. وهذا أهم عامل في الحيلولة بين الإنسان والجرائم (أو المعاصي عموماً) لأن الإنسان الذي يتقرب إلى الله تعالى بشتى القرب لا يتباعد عنه بالذنوب والمآثم، والإنسان الذي أحب الله أكثر من أي شيء يستحيل أن يتبغَّض إليه بالمعاصي[3]- إلا على سبيل الخطأ العابر أو السهو النادر -.

ثالثاً: استخدام جميع وسائل التأثير المفيدة في التخلِّي عن الرذائل والتحلِّي بالفضائل لا سيما غرس خلق القناعة والزهد والتطلع الدائم إلى ما هو أسمى وأعلى أي إلى نيل رضوان الله عز وجل والفوز بدار نعيمه الأبدي حيث تجد الأنفس كل ما تشتهيه وتسعد الحواس بكل ما تلتذ به[4]. وبغير هذا تضيق الأرض كلها عن إشباع عشر ساكنيها.

رابعاً: تشريع القنوات الكافئة لتصريف جميع شهوات الإنسان المنطقية وتلبية كل حاجاته العضوية والنفسية والاجتماعية.

خامساً: ترغيب الإنسان - بكل سبيل - من أجل إتيانه بالحسنات واجتنابه السيئات ففي الحديث القدسي: «إذا هم عبدي بسيئة فلا تكتبوها عليه فإن عملها فاكتبوها سيئة. وإذا هم عبدي بحسنة فلم يعملها فاكتبوها حسنة. فإن عملها فاكتبوها عشراً»[5].

سادساً: إقامة رقابة ذاتية على الإنسان من داخله يتم ربطها بوجدانه الإيماني وضميره اليقظ، ففي الحديث: «الإثْم ما حاكَ في نفسك وكَرِهْتَ أن يَطَّلِع عليه الناس»[6] وفيه «دَعْ ما يَريبُكَ إلى ما لا يَريبُكَ»[1].

---

(١) فالعقوبات آخر الحلول وكما يقال آخر الطب الكي.

(٢) وفي هذا يقول ابن القيم - رحمه الله - في فوائده: ٨٥-: «من أعجب الأشياء أن تعرفه ثم لا تحبه، وأن تسمع داعيه ثم تتأخر عن الإجابة، وأن تعرف قدر الربح في معاملته ثم تعامل غيره، وأن تعرف قدر غضبه ثم تتعرض له، وأن تذوق ألم الوحشة في معصيته ثم لا تطلب الإنس بطاعته... وأعجب من هذا علمك أنك لا بد لك منه، وأنك أحوج شيء إليه وأنت عنه مُعرِض، وفيما يبعدك عنه راغب».

(٣) ولذا ورد التعجب في بعض الآثار القدسية من حال الإنسان: «إني والإنسان في نبأ عظيم: أخلق ويعبد غيري، وأنعم ويشكر سواي، خيري إلى العباد نازل وشرهم إليَّ صاعد...».

(٤) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ وَأَنتُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [سورة الزخرف: ٧١] وفي الحديث القدسي: «أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، واقرؤوا إن شئتم: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾ [سورة السجدة: ١٧]» متفق عليه. (أخرجه البخاري في بدء الخلق، باب ما جاء في صفة الجنة وأنها مخلوقة، حديث: ٣٠٠٥، ومسلم في الجنة وصفة نعيمها وأهلها، حديث: ٥٠٥٠ و٥٠٥١ و٥٠٥٢).

(٥) أخرجه مسلم في الإيمان، باب إذا هم العبد بحسنة كتبت، وإذا هم بسيئة لم تكتب، حديث: ١٨٣، و١٨٤، وانظر شرحه للنووي: ٢/ ١٤٧.

(٦) أخرجه مسلم في البر والصلة والآداب، باب تفسير البر والإثم، حديث: ٤٦٣٢ و٤٦٣٣. وانظر شرحه للنووي: ١٦/ ١١٠.

سابعاً: فتح باب التوبة والاستغفار على مصراعيه لجميع الناس بلا استثناء «فالله يقبل توبة العبد ما لم يغرغر»[٢] والتوبة النصوح تمحو كل الذنوب – حتى الشرك – وتصقل من جديد القلوب «ولو بلغت خطايا ابن آدم عنان السماء ثم تاب لتاب الله عليه»[٣] بل أثار الإسلام في الإنسان كل عوامل الشوق لولوج باب التوبة لأنها منطلق معراجه في رحلة السعادة الخالدة أغراه فيها بتلبية كل متطلباته، فقال تعالى – على لسان شيخ المرسلين سيدنا نوح عليه وعلى جميع الأنبياء والمرسلين الصلاة والسلام –: ﴿فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا * يُرْسِلِ السَّمَاء عَلَيْكُم مِّدْرَارًا * وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَل لَّكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَل لَّكُمْ أَنْهَارًا﴾ [سورة نوح: ١٠-١٢]. وأكد له أن لا ضرورة لاعتراف العبد بالذنب إلا بين يدي الرب ولا يملك أحد غفران الذنب إلا الصمد الرب فهذا حق خاص بالله وحده ﴿وَمَن يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلاَّ اللّهُ﴾ [سورة آل عمران: ١٣٥] وأي منح مزعوم لهذا الحق لغير صاحب الحق إشراك. كما لا وساطة – حتى من قبل الرسل[٤]– بين الله والناس لأنه لا شيء يحول بين المرء وربه، ولا مجال لأية مساومات، ولا سمسرات، ولا كهنوت، ولا بيع لأجزاء في الجنة – إلا بالتقرب بالصالحات والطيبات إلى الله وحده[٥]– وما عدا هذا فكُلُّه استغلال باسم الدين ولا سمه لم ينزل الله به من سلطان. فالله عز وجل – في المنظور الإسلامي الصحيح – هو رب العالمين جميعاً وهو أقرب إليهم من كل شيء – حتى من حبل وريدهم –، وهو يقبل – وحده توبتهم[٦]، ويستجيب – وحده – دعاءهم؛ فما عليهم إلا أن يؤمنوا – جميعاً – به، ويستجيبوا – جميعاً – له[٧]. وما عليهم أن يعترفوا لسواه – كائناً من كان – بشيء مما قد تخجل منه نفوسهم[٨].

ثامناً: تحذير ما لا يكاد يُحصى من النصوص – وقد مرَّ بعضها – على أنه لا حصائد للذنوب والفسوق إلا الخسار والبوار لأهلها – في الدنيا والآخرة، وأن لها جزاءً محتماً من جنس العمل، ﴿مَن يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ﴾ [سورة النساء: ١٢٣]، ﴿جَزَاء وِفَاقًا﴾ [سورة النبأ: ٢٦]، «كما تدين تدان»[٩]، ﴿وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ﴾ [سورة فاطر: ٤٣]، ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا بَغْيُكُمْ عَلَى أَنفُسِكُم مَّتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ إِلَينَا مَرْجِعُكُمْ﴾ [سورة

---

(١) أخرجه الترمذي (في صفة القيامة والرقائق والورع، باب منه، حديث: ٢٤٤٢. وقال عنه: حسن صحيح) والنسائي (في الأشربة، باب الحث على ترك الشبهات، حديث: ٥٦١٥) بإسناد صحيح. انظر جامع الأصول لابن الأثير الجزري: ٦/ ٤٤٣.

(٢) رواه الترمذي وحسّنه، وصححه غيره. انظر جامع الأصول لابن الأثير الجزري: ٦/ ٥١٣. وخاصة ما ذكره المحقق من طرقه.

(٣) رواه الترمذي وحسّنه بلفظ: «يا ابن آدم، لو بلغت ذنوبك عنان السماء، ثم استغفرتني؛غفرت لك» ضمن حديث أطول. انظر المرجع السابق: ٨/ ٤٠.

(٤) الرسول في المنظور القرآني: بشر أكرمه الله بالوحي وأُمِرَ بتبليغ رسالته. فهو يسعى إلى تقريب الناس إلى ربهم وحاشاه أن يشكل حاجزاً بين الله وعباده وهو يخاف إن عصى ربه عذاب يوم عظيم، ولا يملك لنفسه – فضلاً لغيره – نفعاً ولا ضراً إلاّ ما شاء الله –كما في التنزيل–. وقد أكد المصطفى ﷺ هذا المعنى في أكثر من موضع. منها : لما أنزلت هذه الآية: «وَأَنْذِرْ عَشِيْرَتَكَ الأَقْرَبِينَ» [الشعراء: ٢١٤] دعا قريشاً فاجتمعوا فعمَّ وخصَّ فقال: «يا فاطمة بنت محمد، يا صفية بنت عبد المطلب، يا بني عبد المطلب، لا أملك من الله شيئاً، سلوني من مالي ما شئتم». أخرجه مسلم والترمذي والنسائي. وفي رواية صحيحة: «أنقذوا أنفسكم من النار، فإني لا أملك من الله ضراً ولا نفعاً» وفي رواية أخرى صحيحة: «لا أغني عنكم من الله شيئاً». انظر جامع الأصول لابن الأثير الجزري: ٢/ ٢٨٩.

(٥) مضمون حديث صحيح جاء فيه: «إن الله تعالى طيب لا يقبل إلا طيباً» رواه مسلم في كتاب الزكاة، باب قبول الصدقة من الكسب الطيب وتربيتها، حديث: ١٦٨٦، وانظر مختصره للمنذري: ١٦٨.

(٦) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ وَيَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ﴾ [سورة الشورى: ٢٥].

(٧) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُواْ لِي وَلْيُؤْمِنُواْ بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾ [سورة البقرة: ١٨٦].

(٨) وكم في هذا من حفظ لكرامة الإنسان، وعدم امتهانه أمام أحد، كي لا يحتقر الإنسان نفسه ولو بنظر نفسه.

(٩) جزء من حديث روي موقوفاً عن عدد من الصحابة. انظر: كشف الخفاء للعجلوني: ١/ ٣٣٧ وجامع الأصول لابن الأثير الجزري: ١١/ ١٥.

يونس: ٢٣]، ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾[1] [سورة المدثر: ٣٨]. ولكن الأصل في الدنيا المسؤولية الجماعية والمشتركة يبينه حديث «عموم المسؤولية»[2]،وحديث «السفينة»[3] وحديث «إذا كثر الخبث»[4] وغيرها من النصوص. والأصل في الآخرة المسؤولية الفردية حيث: ﴿لاَّ تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئاً وَلاَ يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلاَ تَنفَعُهَا شَفَاعَةٌ﴾ [سورة البقرة: ١٢٣] وحيث: ﴿أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى * وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَى * وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى * ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاء الْأَوْفَى﴾ [سورة النجم: ٣٨- ٤١].

تاسعاً: وإذا ركب الإنسان رأسه، واتبع هواه، وانسلخ عن هدى ربه، وأصر على الاستكبار والإجرام؛ فهنا تأتي العقوبات الدنيوية وفاق ما اقترفت يداه. وهي- في الإسلام - حاسمة رادعة جامعة بين الزجر والجبر.

عاشراً وأخيراً: فإذا ما سولت للإنسان نفسه هرباً من عذاب الدنيا لاحقه عذاب الآخرة الذي يكفي أدنى تأمل فيه للإقلاع عن أي ذنب والكفّ عن أية معصية حيث ﴿يَقُولُ الْإِنسَانُ يَوْمَئِذٍ أَيْنَ الْمَفَرُّ * كَلَّا لَا وَزَرَ * إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ * يُنَبَّأُ الْإِنسَانُ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ﴾ [سورة القيامة: ١٠- ١٣].

وهكذا نلمس ونتبين - بكل وضوح - من جراء هذه المعالجات الواقعية والشاملة التي جاءت بها الشريعة أن مقصودها الأعظم حفظ الدين بكل أصوله وفروعه ولكن من أجل العناية بالإنسان ذاته أيضاً بكل شؤونه وشجونه إذ «كل بني آدم خطّاء وخير الخطائين التوابون»[5]

---

(١) وهناك نصوص كثيرة حول الموضوع منها: ﴿إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لِأَنفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾ [سورة الإسراء: ٧]، و﴿مَّنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاء فَعَلَيْهَا﴾ [سورة فصلت: ٤٦، وسورة الجاثية: ١٥] و﴿وَمَن شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ﴾ [سورة النمل: ٤٠]، و﴿ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةَ الَّذِينَ أَسَاؤُوا السُّوأَى﴾ [سورة الروم: ١٠] و﴿وَمَن يَكْسِبْ إِثْماً فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُ عَلَى نَفْسِهِ﴾ [سورة النساء: ١١١] و﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْسِبُونَ الإِثْمَ سَيُجْزَوْنَ بِمَا كَانُواْ يَقْتَرِفُونَ﴾ [سورة الأنعام: ١٢٠] و﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [سورة الشورى: ٤٠]. ورا: سورة الأنعام:١٦٠، وسورة يونس: ٢٧، وسورة غافر: ٤٠، وسورة القصص: ٨٤، وسورة النمل: ٩٠، وغيرها..

(٢) إشارة إلى حديث ابن عمر رضي الله عنهما قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته: الإمام راع ومسؤول عن رعيته، والرجل راع في أهله ومسؤول عن رعيته، والمرأة راعية في بيت زوجها ومسؤولة عن رعيتها، والخادم راع في مال سيده ومسؤول عن رعيته، فكلكم راع ومسؤول عن رعيته». وهو في الصحيحين وغيرهما؛ أخرجه البخاري في النكاح والجمعة والعتق، باب العبد راع في مال سيده، حديث: ٢٣٧١، ومسلم في الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل، حديث: ٣٤٠٨، كما أخرجه سائر أصحاب السنن. انظر: جامع الأصول لابن الأثير الجزري: ٤/ ٥٠.

(٣) إشارة إلى حديث النعمان بن بشير رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: «مثل القائم في حدود الله والواقع فيها كمثل قوم استهموا على سفينة، فصار بعضهم أعلاها، وبعضهم أسفلها، وكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم فقالوا: لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقاً ولم نؤذ من فوقنا !. فإن تركوهم وما أرادوا هلكوا جميعاً وإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعاً» - رواه البخاري في الشركة (وغيره)، باب هل يُقرع في القسمة والاستهام فيه، حديث: ٢٣٧١-.

(٤) إشارة إلى حديث أم المؤمنين زينب بنت جحش رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ دخل عليها فزعاً يقول: «لا إله إلا الله. ويل للعرب من شر قد اقترب، فتح اليوم من ردم يأجوج ومأجوج مثل هذه». وحَلَّق بأصبعيه الإبهام والتي تليها. فقلت: يا رسول الله، أنهلك وفينا الصالحون؟ قال: نعم إذا كثر الخبث». متفق عليه: البخاري في أحاديث الأنبياء، باب قصة يأجوج ومأجوج، حديث: ٣٠٩٧، ومسلم في الفتن وأشراط الساعة، باب اقتراب الفتن وفتح ردم يأجوج ومأجوج، حديث: ٥١٢٨.

(٥) أخرجه الترمذي وغيره. انظر جامع الأصول لابن الأثير الجزري: ٢/ ٥١٥. وقد حسن محققه إسناده.

المبحث الثاني
المحافظة على النظام الشرعي العام

تمهيد:

سبقت الإشارة إلى أن الدين بأوجز عبارة: "نظام شرعي منبثق عن أساس إيماني"[1]. وقد مرَّ معنا في المبحث السابق الجوانب الرئيسة- المستفادة من النصوص ذاتها- التي تنهض بكيفية المحافظة على الأساس الديني من كل ما يمكن أن يهدد وجوده أو بقاءه (من جانب العدم). وفي هذا المبحث سنمضي خطوة أخرى في الاتجاه نفسه بالنسبة للنظام الشرعي العام الذي يُقصَد به[2] «تلك المبادئ والمفاهيم والقواعد والأحكام التي تمثل المعالم البارزة في مختلف جوانب الحياة في المجتمع الإسلامي والتي تكفل الدولة مراعاتها وتطبيقها بحيث لا يجوز إلغاؤها ولا مصادرتها ولا العمل على خلافها من أية جهة كانت وفي أي ظرف عادي[3]».

ويكمن أساس المحافظة على النظام الشرعي العام في تطبيق الشريعة وتنفيذ قانونها، وفي المحافظة على الشخصيتين الاعتبارية والحقيقية اللتين تقومان بذلك (وهما الدولة والمجتمع) انطلاقاً من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب – في أدنى الافتراضات[4]-. وقد مر معنا مفهوم تطبيق الشريعة أو اتباعها[5] وسيمر مفهوم تنفيذ قانونها من خلال السلطة الممنوحة للحاكم المسلم بعد بيعته من قبل ممثلي الناس على ذلك (العمل بالكتاب

---

(١) را: ٢٠٢.

(٢) استعرت هذا الاصطلاح من أستاذي الدكتور محمد فتحي الدريني – انظر مثلاً كتابيه: المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي: ٢٤٥و، ودارسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر: ٨٢- للتعبير عن المقصد العام المشترك لبعض المبادئ التي وظفتها الشريعة في حفظ الدين من جانب العدم. وقد استعاره أستاذنا بدوره من الدراسات والبحوث القانونية؛ وبوجه خاص تنازع القوانين أو القانون الدولي الخاص حيث جاء تعريف النظام العام فيه "بمجموعة المبادئ والأفكار الأساسية المختلفة من سياسية واقتصادية واجتماعية وخُلُقية وفكرية التي يقوم عليها مجتمع معين في زمن ما"؛ وتُعَدُّ الآداب العامة جانباً هاماً منه، وهي "مجموعة القواعد وليدة المعتقدات الموروثة والعادات المتأصلة في الجماعة" ولا يشترط لمجموع هذه المبادئ والأفكار والقواعد أن تكون مُجَسَّدةً بنصوص تشريعية ولكن لا يمكن السماح بمخالفتها من قبل القانون الأجنبي- انظر على سبيل المثال: القانون الدولي الخاص للدكتور فؤاد ديب: ١٣٨- ولا من قبل القانون المحلي -انظر على سبيل المثال أيضاً: مبادئ القانون الإداري للدكتور زين العابدين بركات: ١٥٦-. ومضمون النظام العام في القوانين الوضعية غامض ولا يستند إلى مرجعية محدَّدة تضبطه- راجع المرجع قبل السابق- بخلاف النظام الشرعي العام الذي يمكن تحديد مضامينه استناداً إلى نصوص الشريعة الثابتة، ومواقع إجماع علمائها، والعرف الصحيح السائد لدى أهلها، والذي يمكن اعتبار جميع العناوين الرئيسة في الباب الثاني من هذه الرسالة تشكل الهيكل الأساسي لهذا النظام. أقصد المقاصد العامة للشريعة الإسلامية والوسائل الرئيسة المشروعة في تحقيقها ومنها مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مثلاً. بما يتضمن من تحديد للمعروف وللمنكر.

(٣) إشارة إلى احتمال مخالفتها في الظروف الاضطرارية حيث تقدر الضرورة بقدرها وتضبط وفق أحكام الشريعة ومبادئها أيضاً- راجع: نظرية الضرورة الشرعية لأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي: ٣٠٥ و-.

(٤) وإلا فهما -في الحقيقة- من المقاصد التي تُستهدف بالواجبات وغيرها ويمثلان المصالح العامة التي (بالإضافة للمصالح الخاصة للأفراد) عليها مدار الشريعة.

(٥) انظر: ١٦٠-١٦٢.

والسنة). ضمن واجبات الحاكم المسلم ومسؤوليته الكبرى[1]. ولكن ليس هذا سوى جانب من عظمة الإسلام وشموله وكمال شريعته، التي شرعت من المبادئ وفصّلت فيها من الأحكام، ما يكفل المحافظة على النظام الشرعي العام- بكل جوانبه-، ويحول دون الإساءة إليه سواء في الفهم أو في التطبيق، كما يدفع عنه وعن أهله (دولة الإسلام ورعاياها) أي خطر يمكن أن يُحدِق بهما. ومن أهم هذه المبادئ[2] ثلاثة ستكون موضوع حديثي في المطالب الآتية:

المطلب الأول: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

وأقتصر في بحثه على البنود الآتية:

١- تعريفه وأهميته:

ذكر العلماء جملة معان للمعروف أعمُّها أنه: "اسم جامع لكل ما عُرِفَ من طاعة الله والتقرب إليه والإحسان إلى الناس بكل ما ندب إليه الشرع"[3]. فالمعروف ما عرف بين الناس أنه دين الله وشرعه، وما تعارفوه مما يوافق ذلك[4] فينتظم الواجبات والمندوبات كما يشمل المباحات - على المعتمد- الخاص منها والعام بما في ذلك الحقوق والحريات العامة ووسائل تحقيقها.

ويقابله المنكر أو النُّكر وهو ما أنكره الشرع[5] ويشمل الحرام والمكروه بما في ذلك كل عادة أو عرف مخالف لنصوص الشرع.

والأمر بالمعروف هو الحثُّ بكل وسيلة على فعل المعروف وإيجاده، والنهي عن المنكر هو الدفع بكل مستطاع لإزالة المنكر وإعدامه. وواضح أنه يشكل لب المحافظة على دين الله وشرعه. ولذا قال الغزالي عنه: "هو القطب الأعظم في الدين، وهو المهم الذي ابتعث الله له النبيين أجمعين. ولو طُوِيَ بساطُه، وأُهمل علمُه وعملُه، لتعطلت النبوة، واضمحلّت الديانة، وعمت الفترة، وفشت الضلالة، وشاعت الجهالة، واستشرى الفساد، واتسع الخرق، وخربت البلاد، وهلك العباد، ولم يشعروا بالهلاك إلا يوم التناد"[6].

٢- أدلته وحكمه:

٢-١- أدلته:

تضافرت النصوص على الدلالة المشتركة على وجوبه، وعليه انعقد الإجماع[7]، وهاكم أَوْلاها.

---

(١) انظر: ٤٠٢و.

(٢) إشارة إلى وجود مبادئ أخرى بعضها أعم مثل: مبدأ النصيحة، وبعضها أخص كمحكمة المظالم، وسيأتي الحديث عنها باقتضاب في المطلب الآتي المتعلق بالحسبة.

(٣) معالم القربة للقرشي: ٢٢، وانظر النهاية في غريب الحديث والأثر للجزري: ٣/ ١٦.

(٤) من أمثلة إطلاقه على ما يرادف العرف، أو المتعارف عليه، قوله تعالى: ﴿فَلا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِن مَّعْرُوفٍ﴾ [البقرة: ٢٤٠]، وكقولهم: من المعروف برودة الشتاء وحرارة الصيف"، وقد يقال بمعنى النَّصَف وحُسْن الصحبة والرِّفق كقوله تعالى: ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾ [البقرة: ٢٣١] وكقولهم: "من كان آمراً بالمعروف فليكن أمره بالمعروف".

(٥) شرح البيجوري على الجوهرة: ٢٤٦، وانظر: مقاصد الشريعة عند العز للدكتور عمر بن صالح: ٣١٧.

(٦) إحياء علوم الدين للغزالي: ٢/ ٣٠٢.

(٧) شرح مسلم للنووي: ٢/ ٢٢.

٢-١-١- قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤] فقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن﴾ أمر وهو ظاهر في الإيجاب، والخطاب لعموم المسلمين. وذكر الزمخشري[1] أن: "مِنْ" - في الآية- للتبعيض فتفيد حينذاك أنه من فروض الكفايات. وتحتمل أنها بيانية فتفيد الوجوب العيني. والراجح بناء على المقاصد الثاني، خاصة وقد يتعين في بعض الحالات اتفاقاً-كما سيأتي-، وعَطْفُ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على الدعوة إلى الخير من باب عطف الخاص على العام لإيلائه مزيداً من الاهتمام والتأكيد. وفي تعقيب الآية: ﴿وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ حصر للفلاح في القائمين به - وهو من باب قصر الصفة على الموصوف- مما يؤكد الوجوب (العيني).

٢-١-٢- لما عاش المسلمون الأوائل هذا المبدأ في حياتهم تأسّياً بقائدهم وقدوتهم المصطفى ﷺ - الذي جاء نعته في الكتب المقدسة السالفة: ﴿يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [الأعراف: ١٥٧] - أنزل الله تعالى في نعتهم: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللهِ﴾ [آل عمران: ١١٠]. ونلحظ في الآية تقديم "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" على "الإيمان بالله" مع أن الأولَ فرع بالنسبة إلى الثاني ليدل في هذه الآية المسوقة لبيان ميزة هذه الأمة وفضلها وخيريتها على شرط ذلك أو سببه حتى إذا افتقد الشرط انعدم المشروط وصارت كسائر الأمم لا ميزة لها، وسيأتي عليها دولاب الزمن ويصيبها داء الأمم من الضعف والانحلال بعد أن تفقد التمكين والاستخلاف في الأرض الذي شَرْطُه "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" كما قال تعالى في آية أُخرى: ﴿الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ [الحج: ٤١] وهذا كُلُّه يفيد الوجوب[2].

فإن قيل: كل الأمم السابقة كانت مأمورة به. أجيب بأن العبرة ليست في الأمر به وإنما بتنفيذ الأمر ولذا لم يشهد الله بصلاح بعض هذه الأمم بمجرد الإيمان بالله واليوم الآخر حتى أضاف إليه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فقال تعالى: ﴿لَيْسُواْ سَوَاء مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللهِ آنَاء اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُوْلَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ وَمَا يَفْعَلُواْ مِنْ خَيْرٍ فَلَن يُكْفَرُوْهُ وَاللهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١١٣-١١٤]. ولما تركوه ذمهم أشد الذم لدرجة اللعن فقال تعالى: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوا وَّكَانُواْ يَعْتَدُونَ كَانُواْ لا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ﴾ [المائدة: ٧٨]. فعلَّل استحقاقهم لِلَّعنة بتركهم التناهي عن المنكر بعضهم لبعض. وفوق ذلك فإن هذه الأمة مأمورة باستخدام جميع الوسائل التي من شأنها إيجاد المعروف وإعدام المنكر بما فيها القوة (أو اليد - حسب النصوص-)، وليس مجرد الوعظ اللساني كما في حال الأمم السابقة وذروة ذلك الإذن في قتال الخوارج، وأهل البغي، والحرابة، من أهل الشذوذ، والجهاد أو قتال المشركين، وغيرهم، من أهل الكفر، ولذا لما قرأ عليه الصلاة والسلام الآيتين السابقتين جلس بعد أن كان متكئاً وقال: «كلّا والله لتأمرن بالمعروف، ولتنهون عن المنكر، ولتأخُذُنَّ على يد الظالم، ولتأطُرُنَّه

(١) راجع تفسير الكشاف للزمخشري: ١/ ٤٥٢، وتفسير روح المعاني للألوسي: ٤/ ٢١.

(٢) ولا بأس من الإشارة إلى أن من يُعَيَّن من قبل ولاة أمور المسلمين لمهام "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" قد تمكن بالتعيين فيتوجب عليه تحقيق شرطه- حتى عند من قال بوجوبه الكفائي-، وهذا من شأنه أن يرفع الإثم عن عموم الأمة إن كان في المُعَيَّنين كفاية.

على الحق أَطْراً، أو لَيَضْرِبَنَّ الله بقلوب بعضكم على بعض ثم لَيَلْعَنَنَّكُمْ كما لعنهم»[1] وهذه نظرة سننية وإن كانت في غاية التشديد تؤذن بتأكيد الوجوب وتنفي أي محاباة لأية أمة، وإنما هو قانون عام صرَّح به القرآن الكريم: ﴿لَّيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلا أَمَانِيِّ أَهْلِ الْكِتَابِ مَن يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ﴾ [النساء: ١٢٣].

٢-١-٣- قال عليه الصلاة والسلام: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»[2]، ويعضده أيضاً قوله عليه الصلاة والسلام: «ما من نبي بعثه الله في أمة قبلي، إلا كان له من أمته حواريون، وأصحاب يأخذون بسنته ويقتدون بأمره، ثم إنها تَخْلُف من بعدهم خلوف يقولون ما لا يفعلون، ويفعلون ما لا يؤمرون، فمن جاهدهم بيده فهو مؤمن، ومن جاهدهم بلسانه فهو مؤمن، ومن جاهدهم بقلبه فهو مؤمن، ليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل»[3].

يُعَدُّ هذا الحديث الشريف عمدة نصوص السنة في هذا الباب. وقد كتب العديد من الأفاضل شروحاً نفيسة له. وفيما يلي بعض أهم استنباطاتهم مرتبة وفق ألفاظ الحديث ومشفوعة ببعض الإضافات:

٢-١-٣-١-إن لفظ "مَنْ" في الحديث يفيد العموم وهو وإن كان مخصوصاً بحدود الاستطاعة -كما في سائر التكاليف- إلا أنه يبقى على عمومه داخل دائرة الاستطاعة الذاتية لكل إنسان، ولما كان الإنكار القلبي يستطيعه كل أحد فالحديث على عمومه في مستواه - على الأقل- ويؤكد ذلك التعبير بـ "أضعف الإيمان" أو "نفي حبة خردل من إيمان"- في الحديث الآخر-، وهذا يفرض على عاتق كل مُكَلَّف مؤمن مسؤولية كبرى وخطيرة تجاه أيِّ منكر يراه في عصر عجَّ بالمنكرات. خاصةً وأنه "إذا عُمِلَت الخطيئة في الأرض كان من شهدها فكرهها كمن غاب عنها، ومن غاب عنها فرضيها كان كمن شهدها"[4] و«ما من قوم يعمل فيهم بالمعاصي، ثم يقدرون على أن يغيروا، ثم لا يغيرون إلا يوشك أن يَعُمَّهم الله بعقاب»[5] فلا بد من شن غارة التغيير لكل منكر ولو في صورة إنكار القلب. وقد اعتبر الحديث الشريف الإنكار القلبي نوعاً من التغيير «الحكمي». وهو من الأهمية بمكان لإبقاء صاحبه في مناعة عن التأثر بالمنكر ومدِّه بلقاح ضده فيحصنه تجاهه تمهيداً لأقرب فرصة للتغيير الفعلي له.

٢-١-٣-٢- إن لفظ "رأى" يفيد أن التحرك لتغيير المنكر يتم حين رؤيته واقعاً ملموساً. وهذا ما يشير إليه التعبير بالفعل الماضي. وأما قبل ذلك فلعلَّ المذنب يقلع عن ذنبه الذي طفق في الشروع فيه مما يفرض على المُنْكِر التأنِّي، وألا يأخذ موقف المهاجم كلما رأى بادرة معصية ربما تكون فقاعة تظهر ثم تنطفئ بذاتها وبلا

---

(١) هذه رواية «أبي داود» في الملاحم، باب الأمر والنهي (٣٧٧٤)، وأخرجه الترمذي في باب تفسير سورة المائدة وحسَّنه (٢٩٧٣). وأخرجه غيرهما، وله شواهد كثيرة. انظر جامع الأصول لابن الأثير الجزري: ١/ ٣٢٧. وحاشية محققه.

(٢) أخرجه مسلم في الإيمان، باب كون النهي عن المنكر من الإيمان (٧٠). وانظر شرحه للنووي: ٢/ ٢٢، وراجع بعض رواياته وشواهده في جامع الأصول لابن الأثير: ١/ ٣٢٤.

(٣) أخرجه مسلم في الموضع السابق نفسه، حديث: ٧١. وانظر شرحه للنووي: ٢/ ٢٧، وروايته في جامع الأصول لابن الأثير: ١/ ٣٢٥.

(٤) رواه أبو داود في الملاحم، باب الأمر والنهي، حديث: ٣٧٨٢، انظر جامع الأصول لابن الأثير الجزري: ١/ ٣٣٣ وحسَّن محققه إسناده، ومِنْ قبله صحَّحه السيوطي في الجامع الصغير.

(٥) رواه أبو داود في الملاحم، باب الأمر والنهي، حديث: ٣٧٧٥. وانظر جامع الأصول لابن الأثير الجزري: ١/ ٣٣١، وله عدة روايات ويشهد له كثير من النصوص. راجعها في المرجع المذكور، وفي سلسلة الأحاديث الصحيحة للشيخ الألباني: ٤/ ٨٨ (١٥٦٤).

مواجهة. والحقيقة أن المعاصي المنكرة ثلاثة: وقعت وواقعة ومتوقعة. أما الأولى فالعقوبة عليها - سواء كانت حداً أو تعزيراً- فللحكام والولاة. وأما الثانية الواقعة فهذه التي يجب على كل فرد منعها ما لم تؤد إلى فتنة أو معصية أشد. وأما المتوقعة فالواجب النصح[١] ولولي الأمر المنع إن تأكد. ثم إنَّ لفظ "رأى" حقيقة في الرؤية وكثيراً ما يستخدم في لسان الشرع بمعنى "العلم" وهذا هو اللائق بالمقام هنا وعبَّر عنه بالرؤية لأنها من أقوى وسائله[٢]. ويستنبط من مفهوم (الرؤية) في الحديث أنه لا يأمر ولا ينهى إلا من كان عالماً بها يأمر به وينهى عنه. وذلك يختلف باختلاف الشيء فإن كان من الواجبات الظاهرة والمحرمات المشهورة كالصلاة والصيام أو الزنا والخمر ونحوها فكل المسلمين علماء بها، وإن كان من دقائق الأفعال والأقوال ومما يتعلق بالاجتهاد لم يكن للعوام مدخل فيه. بل ذلك للعلماء. ثم العلماء يُنكرون ما اتفق عليه أما المختلف فيه فلا إنكار فيه. لكن إن ندبه على جهة النصيحة إلى الخروج من الخلاف فهو حسن محبوب مندوب إلى فعله برفق فإن العلماء متفقون على الحث عليه إذا لم يلزم منه إخلال بسنة أو وقوع في خلاف آخر"[٣].

٢-١-٣-٣- لفظ "منكم" ظاهر في أن الخطاب للصحابة ولكن تخصيصهم به ليس مراداً بل هو لعموم أمة المصطفى ﷺ لعموم رسالته، وبدلالة عموم الأدلة الأخرى وما أكثرها[٤].

٢-١-٣-٤- لفظ "منكراً" كلمة مطلقة غير مقيدة بمسألة أو باب أو مجال فتفيد النهي عن مطلق ما يسمى "منكراً" - في اصطلاح الشارع وميزانه- من أيَّة جهةٍ صدر، وعن أيِّ باعثٍ انطلق، وفي أيِّ ميدانٍ وقع. حتى ولو لم يكن "منكراً" بحق فاعله لعذر كالجهل فالمنكر أعم من المعصية إذ قد يقع من غير المكلف كالصبي. ولا يختص بالكبائر. ولكن يشترط أن يكون موجوداً في الحال ظاهراً للناهي عنه معلوماً له بغير اجتهاد.

٢-١-٣-٥- "فليغيِّره" أمر إيجاب وقد تطابق على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الكتاب والسنة وإجماع الأمة[٥]. وهو أيضاً من النصيحة التي هي لُبُّ "الدين" أو "الدين" كُلُّه[٦]. وميزة هذا النص أنه يفسِّر معنى "النهي عن المنكر". وهو مُلزِمٌ للنصِّ عليه "فإن كان المنكر مكروهاً نُدِبَ تغييره وإلا وجب. وهو فوري إجماعاً،ولا يختص بمن لا يَرْتَكِبُ مثله وإن كان أدعى إلى القبول"[٧].

٢-١-٣-٦- لفظ "بيده": كناية عن استخدام جميع وسائل القوة المتاحة للتغيير الفعلي، ولا شك أن

---

(١) هذا رأي الغزالي "أن المعزوم عليه ينكر بالوعظ فحسب فإن أنكر عزمه لم يجز وعظه لأن فيه إساءة ظن بالمسلم" راجع: إحياء علوم الدين: ٢/ ٣٢٠. والمسألة خاضعة للاجتهاد حسب قوة القرائن.

(٢) إلا أن الشارع نهى عن البحث والتنقير والتجسس واقتحام الدور بالظنون والتنقيب عن أسرار الناس وتتبع عوراتهم بل هذا منهي عنه أشد نهي، وقد توعَّد الله عز وجل ممارسه بتتبع عورته. «ومن تتبع الله عورته يفضحه ولو في جوف رحله» الحديث. وهو في جامع الأصول لابن الأثير الجزري: ٦/ ٦٥٣ برقم/ ٤٩٤٠/ وقد عزاه لأبي داود والترمذي.

(٣) انظر شرح مسلم للنووي: ٢/ ٢٣ وعلَّله بقوله: "لأن على أحد المذهبين كل مجتهد مصيب وهذا هو المختار عند كثيرين من المحققين أو أكثرهم. وعلى المذهب الآخر المصيب واحد والمخطئ غير متعين لنا والإثم مرفوع عنه مما لا ينبغي لأحد أن يعترض على من خالفه إذا لم يخالف نصاً أو إجماعاً أو قياساً جلياً - قاله العلماء -".

(٤) بل لا يمنع منه الكافر إذا لم يستلزم ولاية على المسلم - راجع إحياء علوم الدين للغزالي: ٢/ ٣١١-.

(٥) شرح مسلم للنووي: ٢/ ٢٣.

(٦) إشارة إلى الحديث الصحيح المشهور: «الدين النصيحة»، وقد سبق تخريجه وبيانه؛- ر: ١٩٩-.

(٧) باختصار عن شرح البيجوري على الجوهرة: ٢٤٦.

الحاكم يملك من القوة ووسائلها ما لا يملكه المحكومون ولذا يقع على عاتقه بالدرجة الأولى إنكار صنوف من المنكرات. وإن اقتضى ذلك القتال واستخدام القوة المسلحة- ومن أشهرها[1]:

٢-١-٣-٦-١- قتال البغاة: وهم كل من خرج على الإمام الحق بغير الحق. وقتالهم مشروع - بعد نصحهم وإعذارهم، وبقصد ردعهم وردِّهم إلى الطاعة ووحدة كلمة المسلمين-.

٢-١-٣-٦-٢- قتال المحاربين (قطاع الطرق): وهم الطائفة التي تخرج عن سنن الشارع (القانون) معتمدة على مالديها من قوة بقصد السلب أو النهب أو القتل فتلجأ إلى ناحية تقل فيها النجدة فتتسلط على أهلها وتهدد أمن من يمر بها، فإن تابوا قبل ملاحقتهم فبها ونعمت، وإلا فيُنذروا بإلقاء أسلحتهم وتسليم أنفسهم وإلا قوتلوا وجرى تنفيذ ما عليهم من حدود.

٢-١-٣-٦-٣- قتال المعتدين على الحرمات العامة (حقوق الله أو حقوق المجتمع) وذلك بعد استنفاد الوسائل الأخرى.

وأما الأفراد فينكرون على المبطلين باليد واللسان ما لم يلزم عنه سفك دماء أو إثارة فتن إلا في حالة الصِّيال. وهم المعتدون على الحرمات الخاصة بالوثوب على معصوم - من نفس أو عرض أو مال - بغير حق. فقد أجاز الشرع دفعهم ولو بالقتال..

واستكمالاً للبحث فقد يقع المنكر من طرف الحاكم - مع أن الأصل فيه التزامه بالإسلام- وقد انتهى أحد الباحثين الأفاضل في مسألة انحراف الحاكم أنه ينكر عليه بالوسائل السلمية فحسب ما لم يظهر منه كفر بواح أو ما في حكمه كترك إقامة الصلاة -جمعاً بين مختلف الأدلة - فلا يطاع في معصية، كما لا يُخرَج عليه بالسلاح ما دام مسلماً يستند في قاعدة حكمه على الإسلام مهما بدا منه من فسق أو ظلم إلا إذا قضت محكمة المظالم بخلعه وذلك حين يكون خلعه أهون شراً من الصبر عليه. ومن باب أولى إذا حكمت بخلعه استناداً إلى دليل قطعي بكفره البواح أو ما في حكمه فهنا يتوجب على معاصريه قتاله حتى تعود الدولة إلى سابق نظامها الإسلامي فإن قصَّروا وولدت أجيال جديدة في حمأته وعاشت في فتنته فعلى الجميع أن يعملوا لاستئناف الحياة الإسلامية وفق الطريقة التي اتبعها رسول الله ﷺ لبناء المجتمع الإسلامي وإقامة الدولة الإسلامية[2].

وهذا الحديث - كما يقول القاضي عياض- أصل في صفة التغيير، فحق المغيِّر أن يغيره بكل وجه أمكنه زواله به قولاً كان أو فعلاً، فيكسر آلات الباطل ويريق المسكر بنفسه أو يأمر من يفعله، وينزع الغصوب ويرُدُّها إلى أصحابها بنفسه أو بأمره إذا أمكنه، ويرفق في التغيير جهده بالجاهل وبذي العزة الظالم المخوف شره إذ ذلك أدعى إلى قبول قوله كما يُسْتَحَبُّ أن يكون متولي ذلك من أهل الصلاح والفضل لهذا المعنى. ويُغْلِظ على المتمادي في غِيِّه والمسرف في بطالته إذا أَمِنَ من أن يؤثر إغلاظه منكراً أشد مما غيَّره لكون جانبه محمياً عن سطوة الظالم"[3].

٢-١-٣-٧- "فإن لم يستطع فبلسانه" بأن: "غلب على ظنه أن تغييره بيده يسبب منكراً أشد منه من قتله

---

(١) راجع لمزيد من التفصيل كتاب "الجهاد والقتال في السياسة الشرعية" للدكتور محمد خير هيكل: ٦١-١١٢. وراجع خلاصة عن أهمها في: ٤١١و.

(٢) راجع لمزيد من التفصيل المرجع السابق نفسه: ١١٣-١٤١.

(٣) شرح مسلم للنووي: ٢/ ٢٥.

أو قتل غيره بسببه كفَّ يده واقتصر على القول باللسان والوعظ والتخويف"[1].

٢-١-٣-٨- "فإن لم يستطع فبقلبه" بأن: "خاف أن يسبب قوله مثل ذلك غيّر بقلبه وكان في سعة.

فإن وجد من يستعين به على ذلك استعان ما لم يؤد ذلك إلى إظهار سلاح وحرب، وليرفع ذلك إلى من له الأمر إن كان المنكر من غيره، أو يقتصر على تغييره بقلبه"[2] بأن ينكره ويكرهه من كل قلبه. وهذا معناه إصرار الفرد على التمسك بالحق ولو انحرف الجميع عنه حتى لا يصير إمَّعة.

٢-١-٣-٩- "وذلك أضعف الإيمان" معناه والله أعلم أقله ثمرة[3]، وهو خط الدفاع الأخير والمتاح لكل مسلم على أن يترجم الوجه عما في القلب من كراهية للمنكر ومقاطعة لأهله حتى يُزيل المنكر أو يزول عنه. ومع هذا فله أهمية كبرى في الوقاية قبل العلاج ومعلوم أن درهماً منها خير من قنطار من ذاك وهي تعتمد على مبدأ حراسة الخواطر الإنسانية قبل أن تتحول إلى كواسر يصعب التصدي لها إن أصبحت عزائم وإرادات لا يستطيع الإنسان عنها حِوَلاً. وإن استطاع فبمزيد من الخسائر ولذا تجد الشارع ينهى في المنكرات عن مجرد القرب لأن من يقترب يوشك أن يقترف[4]. وأصل هذا كلِّه أن يكون حبُّه وبغضه للأشياء «وهذا عمل القلب» موافقاً ومطابقاً لحبِّ الله وبغضه، أو إرادته الشرعية. ولا يضيره بعد ذلك أن يكون فعله للمحبوب وأمره للمعروف وبغضه للمكروه ونهيه عن المنكر بحسب قوته وقدرته.

٢-٢ حكمه:

لما كان قصد الشارع إيجاد المعروف وإعدام المنكر وهو يحتل أولوية عنده بالنسبة لوسيلته وحتى فاعله. ولذا كان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - عموماً -فرض كفاية حين استيفاء شروطه[5]- عند جمهور الفقهاء- وفوري إجماعاً[6]. فإذا قام به من يكفي لتحقيق مقصوده سقط الإثم والحرج عن الباقين وإلا أثم كل من تمكن منه بلا عذر. وقد يتعين في بعض الحالات. كما إذا كان في موضع لا يعلم به إلا هو، أو لا يتمكن من إزالته -إن كان منكراً- أو إيجاده - إن كان معروفاً- إلا هو، أو كان معيَّناً له من قبل الحاكم، وكذلك كل مسؤول كحاكم أو زوج أو والد لمن تحت ولايته[7] وانطلاقاً من هذه الحالات، وبناءً على حديث «عموم المسؤولية» قد يترجح وجوبه العيني- كما ذكرت في الاستدلال عليه[8]-.

وقد يُندَب إذا لم تُستَوْفَ شروطُ وجوبه كما إذا لم تظهر فائدة منه - مع التنبيه الشديد إلى عدم الزهد بالكلمة الصائبة الخالصة. وهل القرآن كُلُّه إلا كلام، ولكنه كلام ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ

---

(١) م.س: ص.ن.

(٢) م.س: ص.ن.

(٣) م.س: ص.ن.

(٤) باختصار شديد عن: "من الذي يغير المنكر وكيف" للدكتور محمود عمارة: ٧٩-١١٠.

(٥) را: الفقرة التالية.

(٦) شرح البيجوري على الجوهرة: ٢٤٦، ولفت إلى ناحية مُهِمَّة أخرى تتعلق بعلاقة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بحكم موضوعه "فيندب الأمر بالمندوب والنهي عن المكروه، ويجب الأمر بالواجب والنهي عن الحرام".

(٧) فعلى كل واحد من هؤلاء أن يأمر بما أمره به الله وينهى عما نهى عنه. وعلى كل تابع أن يطيع في طاعة الله ولا يطيع في معصيته.

(٨) ر: ٢٣٨.

حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [سورة فصلت:٤٢]-، أو كان هناك فائدة ولكن من شأنه أن يُعرِّض فاعله للضرب أو القتل من دون أن يتعدى ذلك لغيره، فإن حصل التعدي على غيره بسببه حَرُم[١]، وكذلك إذا ترتب عليه ضرر أعظم، ولذا لا بد من حساب النتائج ووزن المصالح بمقياس الشريعة. وقد ذكر ابن القيم أن: "إنكار المنكر على أربع درجات:

الأولى: أن يزول، ويخلُفُه ضده.

الثانية: أن يخِفَّ وإن لم يَزُل جملة.

الثالثة: أن يخلفه ما هو مثله.

الرابعة: أن يخلفه ما هو شرٌّ منه.

فالدرجتان الأوليان مشروعتان، والثالثة موضع اجتهاد، والرابعة مُحَرَّمة"[٢]. ولعل من شواهد هذا وأدلته وأمثلته ترك قتل المنافقين في عهد رسول الله ﷺ.

٣- شروطه وآدابه:

مما سبق يمكن أن نوجز شروط وجوبه[٣]:

٣-١- القدرة أو الاستطاعة، وإلا اكتفى بالقلب لأنه مستطاع في كل حال.

٣-٢- معرفة حكم ما يأمر به أو ينهى عنه فإن كان شأنه ظاهراً يعرفه العامة والخاصة وجب الأمر والنهي عليهما جميعاً وإلا اختص بالعلماء أو بمن عرفه.

٣-٣- تجويز فائدة وإن لم تكن الامتثال. مثل كسر جاه الفاسق وعدم استمرائه له والتَّعَوُّد عليه، أو إرغام أنف منافق، أو تقوية قلب المؤمنين وترغيبهم في الطاعة.

٣-٤- ألا يخاف مكروهاً[٤] يناله في بدنه أو عقله أو ماله أو جاهه أو ينال من يلوذ به من أهل أو ولد أو صحب.

٣-٥- ألا يترتب عليه محظور آخر مساوٍ أو أكبر.

وهناك شروط - اختُلِف فيها- بعضها أقرب إلى الآداب أهمها:

٣-٦- أن يكون القائم به عدلاً حتى يجدي وعظه، وإلا فلا يختص- على الأرجح - بمن لا يرتكب مثله، أو غيره، ولهذا كان مالك يعجبه قول سعيد بن جبير رحمه الله تعالى: "إذا كان لا يأمر بالمعروف ولا ينهى عن المنكر إلا من لا يكون فيه شيء لم يأمر أحد بشيء"[٥].

---

(١) بتصرف يسير عن إحياء علوم الدين للغزالي: ٢/ ٣١٩، ويشهد له حديث سيد الشهداء حمزة... وفيه "ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله". أخرجه الحاكم وصحَّحه كما في تخريج الإحياء للعراقي: ٢/ ٣٠٧، كما يشهد له حديث: "أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر" أخرجه الترمذي وأبو داود كما في جامع الأصول لابن الأثير الجزري: ١/ ٣٣٣.

(٢) إعلام الموقعين لابن القيم: ٣/ ١٦.

(٣) وراجع أيضاً إحياء علوم الدين للغزالي: ٢/ ٣٠٨ الذي تُعَدُّ كتابته أساساً لكل من جاء بعده وهذه الشروط أقرب إلى الشرط في القائم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وأما سائر الشروط الأخرى فسنُلِمُّ بها في بحث مطلب الحسبة الآتي باعتبار ارتباطها العضوي والجوهري بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

(٤) لا يسقط الوجوب خوف فوات مطلوب منتظر إلا ما تدعو إليه الحاجة الماسَّة. وفي فواته محذور يزيد على محذور السكوت عن المنكر - والترجيح بموجب الدين يسمى مداراة، وبموجب الهوى يسمى مداهنة -. ويسقط الوجوب خوف مكروه (فوات مطلوب حاصل) إلا في العلم فإنه لا يتصور إلا بتقصير منه. بتصرف واختصار عن: إحياء علوم الدين للغزالي: ٢/ ٣١٦.

(٥) إحياء علوم الدين للغزالي: ٢/ ٣٠٩.

وأما استنكار بعض النصوص- كقوله تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ٤٤]- وتشنيعها فمُنْصبٌ على الفسق ونسيان الذات حظها من الطاعة وإقدامها على المخالفة مع العلم بها. ولأن فسق إنسان لا يُحرِّم عليه واجباً حيث لم يعهد في الشرع أن ذنباً يوجب لذاته ذنباً آخر أو يُحرِّمه. وقد يكون الفاسق قوياً فلا يُمْنَعْ من استعمال قوته في إزالة المنكر والنهي عنه أو إيجاد المعروف والأمر به.

٣-٧- أن يكون القائم به مأذوناً. واشتراطه فاسد لعموم النصوص إلا في بعض الحالات الخاصة جداً كما إذا اقتضى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر نوعاً من التعزير أو الاستظهار بالأعوان والجنود وشهر الأسلحة الذي قد يَجُرُّ إلى فتنة عامة.

٣-٨- أن يتحلَّى القائم به بعدد من الصفات التي تتفاوت في لزومها بحسب الحال؛ وأهمها:

٣-٨-١- خلق وعلم وورع يؤهل صاحبه لمقام القدوة والتأسي بحيث يكون كلامه وفعله أدعى للقبول والاستجابة.

٣-٨-٢- لين يستميل به القلوب ورفق يأسر إليه النفوس.

٣-٨-٣- حكمة في تنزيل كل واقعة على ما يناسبها من أحكام.

٣-٨-٤- صبر يوطِّن صاحبه على تحمل النتائج التي قد تكون شدائد.

ومهما تكن درجة الطلب في هذه الشروط فهي ذات أثر بالغ في النتائج.

٤- نظرة معاصرة إلى هذا المبدأ العظيم:

بقي أن أشير إلى أن مبدأ "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" لا يخرج إلى الوجود ويرى الضوء إلا بأداة الفكر الحر، والتعبير الحر، والنقد الحر، فتصبح هذه واجبة لأنها مُقدِّمة الواجب فحرية التعبير النابعة عن نظر العقل في أمر يتعلق بمصلحة الأمة واجبٌ شرعي. يتسلط وجوبه على جهتين:

٤-١- جهة الإمام الذي يجب عليه أن يطلق الإذن للكافَّة، وأن يسمح فعلاً باستعمال هذه الحرية ولا يحجر عليهم في استعمالها إلا عند معارضتها في بعض محالِّها بخوف ضرر مُتأكِّد لا موهوم يصيب المصالح العامة فيمنعها مؤقتاً.

٤-٢- جهة القادرين على إبداء الرأي وتوجيه النقد إلى ما يتعين انتقاده وبمقدار ما يحقق المصلحة[1].

وهذا يشمل جميع فعاليات المجتمع ومؤسَّساته وتجمُّعاته - بلا استثناء - وكلٌّ في حقله[2].

وهنا نلاحظ أن مبدأ "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" أوسع سلطة في الإسلام من مبدأ "حرية النقد" في بعض الأمم المُتَمَدِّنة لاقتصار شرعية هذه الحرية في الأمور العامة لا الشخصية أما في الإسلام فيتناولهما جميعاً[3]. وإذا استعمل وفق شروطه وآدابه فيُعَدُّ أحد أهم دعائم الاستقرار في حياة الأمة، بل هو صمام أمانها، وسفينة نجاتها، وملاط بنائها. ولذا لَمَّا حكم القرآن لهذه الأمة بالخيرية أناط هذا الحكم بقيامها بواجب الأمر

---

(١) راجع حكمه وخاصةً من حيث حساب النتائج ووزن المصالح - حسب الشريعة-: ٢٤٢و.

(٢) سيأتي شيء من بسطه في المطلب الآتي انظر: ٢٤٨.

(٣) دون أن يفتات على الحريات الشخصية - بداهة- لأنها من قبيل المباحات - في أدنى مستوياتها- وليست من المنكرات التي يطولها المبدأ المبحوث. كما أن من المهم أيضاً أن نلحظ أن هذا الأمر على أهميته - سلاح ذو حدين- فإذا استعمل بجهالة، أو لحظوظ دنيوية، قد يؤدي إلى إشعال نيران الفتنة في المجتمع وينتهي به إلى التهدم والضياع. ولنا في الخوارج قديماً، وجماعات التكفير حديثاً عبرة. الأمر الذي يفرض ضبطه بمزيد من التوعية والتقوى.

بالمعروف والنهي عن المنكر - كما مرّ[1]-، ولم يُنِطْه بما تملك من صناعة أو زراعة أو علم كوني أو جيش قوي، فأفاد من ذلك أن تحقق مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أعظم تأثيراً في فلاح الأمة وإعزازها وحياطتها من هذا كله مع أهميته. وما ذاك إلا لأنه الضامن للعدل والداعم للأمن والناشر للفضيلة والمحارب للرذيلة، والموجِّه لكل تَقَدُّم[2]. إذ ليس في مقدور القوانين أياً كانت، ولا في رقابة الدولة مهما اتسعت تحقيق ما سبق ما لم تكن فوق ذلك كله سلطة رأي عام تتحرك في ضمير الأفراد دائماً فتكتشف أخطاء الحياة اليومية، وتبادر إلى ردع المعتدين على القانون وسائر المعاني والقيم بحيث يستشعر هؤلاء دائماً أنهم في قبضة القصاص مهما عظم سلطانهم وخاصة في أيامنا هذه حيث لم تعد أعم المنكرات وأخطرها حوادث فردية. - وإلا لأمكن أن تُساغ مهادنتها - ولو على مضض- إلى أن تزول تلقائياً - وإنما هي منكراتٌ مُخطَّطٌ لها لتَغْرَقَ بها الأُمَّةُ، وتُغْرِقَها أخيراً. مما يوجب تضافر الجميع والتحامهم حول هذا المبدأ العظيم- الذي ذكرت أنه يشكل لب المحافظة على دين الله وشرعه، ومن ثم المحافظة على مجتمع الدين ودولة الشرع- لإجهاض الخِطَّة المدَبَّرة من قبل أعداء هذه الأمة[3] المتأبطين شراً، والمُتَربِّصين بها ما هو أشرّ: ﴿وَدُّواْ لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُواْ فَتَكُونُونَ سَوَاءً﴾ [النساء: ٨٩].

المطلب الثاني: الحِسْبة:

١- تعريف الحِسْبة وأهميتها:

١-١- تعريف الحسبة[4]:

الحِسبة في اصطلاح الفقهاء كالماوردي: "الأمر بالمعروف إذا ظهر تركه والنهي عن المنكر إذا ظهر فعله"[5]. فهي إذن من باب "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" -الذيّ كان موضع الحديث في المطلب السابق - ولذا سنركز هنا على الحسبة كولاية ونظام كما عُرِفَت في التاريخ الإسلامي. وبهذا عرَّفها "الفراء" بأنها: "وظيفة تقوم على ذلك"[6]. وجمع أحد الباحثين المعاصرين بين تعريفي صاحبي "الأحكام السلطانية"

---

(١) ر: ٢٣٨.

(٢) كان أبو جعفر المنصور يقول: "ما أحوجني أن يكون على بابي أربعة نفر. لا يكون على بابي أعف منهم هم أركان الملك لا يصلح إلا بهم. أما أحدهم: فقاض لا تأخذه في الله لومة لائم. والثاني: صاحب شرطة ينصف الضعيف من القوي. والثالث: صاحب خراج يستقصي لي. ولا يظلم الرعية. فإني غني عن ظلمها. والرابع: صاحب بريد يكتب بخبر هؤلاء على الصحة" ونسي أبو جعفر الركن الخامس والأهم وهو: الداعية الناصح. ففي ضوء حكمته: يعدل القاضي.. وينصف الشرطي.. ولا يظلم صاحب الخراج.. ويصدق حامل البريد. - نقلاً عن كتاب: من الذي يُغَيِّر المنكر وكيف" للدكتور محمود محمد عمارة: ٤٦-.

(٣) لقد خطط هؤلاء الأعداء بعقولهم الشيطانية ليكون الشر مطلق السراح، حر التجوال، يحمل رخصة السلاح، ويُمنح مشروعية لفعل ما يشاء مرة باسم الحرية، ومرة باسم التقدم.. ومرة باسم الوطنية.. ومرة باسم الشعب... ومرات باسم منظمة كذا أو كذا.. وحتى باسم الإسلام. وما يجري وراء الكواليس أخطر. مما يَهدِفُ كلُّه إلى الانحلال العام والتفسخ الجماعي ولا عاصم من ذلك كله إلا الله إيماناً به واعتصاماً بحبله وتطبيقاً لأمره وعلى رأسه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" - بتصرف يسير عن المرجع السابق: ٢٢٩-.

(٤) الحِسْبة-بالكسر- في اللغة تدل على العد والحساب، وهي اسم من الاحتساب، ويستعمل في فعل ما يحتسب عند الله تعالى؛ يقال: احتسب الأجر على الله ادَّخره لديه واحتسب به إذا اكتفى به، واحتسب على فلان الأمر أنكره عليه. راجع لسان العرب لابن منظور، والقاموس المحيط للفيروزآبادي، وشرحه للزبيدي، وغيرها من كتب اللغة: مادة «حسب».

(٥) الأحكام السلطانية للماوردي: ٢٠٧.

(٦) الأحكام السلطانية للفرَّاء: ٢٨٤.

السالفين؛ فَعَرَّفها بأنها: "سلطة تخول صاحبها حق مباشرة الأمر بالمعروف إذا ظهر تركه والنهي عن المنكر إذا ظهر فعله بتفويض من الشارع، أو تولية من الإمام، وتوقيع العقاب على المخالفين بمقتضى أحكام الشريعة، وفي حدود اختصاصه[1]". وقد بيّن ابن القيم هذا الاختصاص من قبلُ بقوله: "الحكم بين الناس فيما لا يتوقف على الدعوى[2]" وضم إلى ذلك أحد الفقهاء: "مهمة الإصلاح بين الناس"[3]، وهي جزء رئيس من نظام القضاء والتقاضي الذي يهدف أساساً إلى حفظ الحقوق بمختلف أنواعها.

فالحسبة إذن ولاية لا تقتصر على من يُعيَّن للقيام بها؛ بل تتعداه إلى كل قادر عليها فهي من التكليف العيني أو الكفائي حسب أحوالها - كما سبق بيانه[4]-، كما أنها لا تقتصر على ما يتعلق بنوع معين من الحقوق، وإن كان موضوعها الأساس المحافظة على المصالح العامة في المجتمع أو ما سمِّي بحقوق الله تعالى. وكأنَّ كل فرد يختزل الأمة ومصالحها في كيانه، ويمكنه استدعاء هذه الولاية للحفاظ على تلك المصالح. وهذا من جوانب عظمة هذا التشريع الذي يضع كل فرد أمام مسؤولياته الاجتماعية، جاعلاً من حقوق الجماعة والحفاظ على مصالحها التزاماً في ذمته يسعى به ويعمل له ويُحاسب عليه ويُسأل عنه كما يُسأل عن فروض الأعيان فلا تكون كالحِمى المستباح، ولا تغدو مُقَدَّرات الأمة كالكلأ المباح. وبهذا أصبحت أمة الشريعة خير أمة أخرجت للناس وهو ما امتازت به من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - كما سبق تفصيله[5] - وهذا الذي يمثل جوهر رسالة الحسبة وغاية قصدها[6].

١-٢- أهمية الحسبة:

تكمن أهمية الحسبة فيما ذكر آنفاً؛ فهي:

آ- وسيلة للمحافظة على الحقوق والحريات العامة التي هي مظنة الإهمال من الجماعة أو التعدي عليها أو التعسف في الاستفادة منها- على الرغم من أن استقرار الجماعة واستمرارها مرهون بها - ولذا قرَّرَت الشريعة الولاية عليها بالحسبة خشية ضياعها وإهمالها ودرءاً للتعسف في استعمالها بله التعدي عليها.

ب- الحسبة أداة مهمة في المحافظة على استقرار جميع الحقوق في المجتمع وتعمل على التوازن بين الحقوق العامة والخاصة فهي كما تحافظ على الحقوق والحريات العامة بمواجهة الأنانيات الفردية التي تفضي إلى تمزيق الروابط الاجتماعية ومسخ فكرة الانتماء إلى الأمة في نفوس أبنائها تحافظ كذلك على الحقوق الفردية (حقوق العباد) والحقوق المشتركة وذلك فيما لا يتوقف على دعوى[7]. بل هي أسبق إلى ما سمِّي في العصر الحديث

---

(١) أصول الحسبة في الإسلام للدكتور محمد كمال الدين إمام: ١٦.

(٢) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية لابن القيم: ٢٧٧.

(٣) نهاية الرتبة في أحكام الحسبة للشيرازي: ١٢.

(٤) انظر: ٢٤٢.

(٥) انظر: ٢٣٨ و٢٤٤.

(٦) راجع الحسبة ودور الفرد فيها في ظل التطبيقات القانونية المعاصرة للدكتور عبد الله مبروك النجار: ٤-٥.

(٧) المرجع السابق: ١٠، وهذا بطريق مباشر؛ كما تقوم الحسبة بالمحافظة على حقوق الأفراد بطريق غير مباشر حين تحافظ على الحقوق العامة لأن الفرد لن يستطيع التمتع بحقه الخاص على نحو تام إلا حين توفر الأولى ووفائها بمقتضياتها فعزة الفرد وكرامته من عزة أمته وكرامتها.

بنظرية الدفاع الاجتماعي ضد الجريمة[1]. إذ تعمل على الوقاية منها قبل الوقوع وزجراً عليها بعد الوقوع. وتحقق رقابة ذاتية تتكفل بمواجهة المنكرات قبل استفحالها وبكل سرعة وحسم وحتى تلك المنكرات والجرائم التي تقتضي التعاون مع الجهات والأنظمة المختصة الأخرى كالقضاء لتقوم بالفصل في دعاوى الحسبة بعد إبلاغها بها.

ج- الحسبة عامل جوهري في استنزال رحمة الله ونيل خيراته وبركاته وتوقّي عذاب التأديب والانتقام أو الاستئصال بمحاربتها للمنكرات (بمفهومها العام الشامل لوجهيها السلبي والإيجابي: التقصير في الواجبات بالإضافة إلى المعاصي والسيئات). وبالتالي تصون الأمة من عوامل تفتتها بل لها دور إيجابي عظيم في تحفزها وتقدمها لإسهامها في إرساء مبادئ الخير والمعروف، والتعاون على البر والتقوى، والتكافل الاجتماعي، والمحافظة على الأمن، والصحة، والنظام العام، والآداب وغيرها.

٢- أساس الحسبة ومقصودها:

٢-١- أساس الحسبة:

تُعَدُّ أدلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أساس الحسبة وقاعدتها- وقد مر معنا عدد كاف منها في المطلب السابق[2] - وقد أوعد بعضها المقصّرين في هذا الأمر بعموم العقاب وعدم استجابة الدعاء كما في الحديث: «لتأمُرُنَّ بالمعروف ولتنهَوُنَّ عن المنكر أو ليُسَلِّطَنَّ الله عليكم شراركم ثم يدعو خيارُكم فلا يُستجابُ لهم»[3].

وتشير كثير من النصوص ووقائع السيرة إلى أن المصطفى عليه الصلاة والسلام هو واضعها الفعلي، ولا غرو في ذلك فإن من خصائصه الجليّة ﷺ: "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر". - كما وصفه ربه عز وجل[4] - ويؤسس لهذا من الناحية الأصولية السنة التقريرية التي يناقضها السكوت عن المنكر، ويشهد لها من الناحية الفروعية كثير من المواقف منها - على سبيل المثال- ما أورده مسلم في صحيحه[5]، عن أبي هريرة رضي الله عنه: «أن رسول الله ﷺ مرَّ على صُبْرَة طعام فأدخل يده فيها فنالت أصابعه بللاً. فقال: ما هذا يا صاحب الطعام؟ فقال: أصابته السماء يا رسول الله. قال: أفلا جعلته فوق الطعام حتى يراه الناس؟». وقال: «من غشّ فليس منّي». ومن المعروف أنه عليه الصلاة والسلام كان جامعاً لصنوف الولايات كلّها بما فيها الإمامة الكبرى، وكان مجمل الصحابة رضوان الله عليهم أعواناً له، وكان له منهم عُمّالٌ ومستشارون ، وكثيراً ما كان يرسل بعضهم في مهمات من الدعوة والتبليغ أو الولاية والقضاء وغيرها - وهذا من مشهور السيرة - "وقد كان أئمة الصدر الأول يباشرون الحسبة بأنفسهم لعموم صلاحها وجزيل ثوابها"[6] وتأسياً بقائدهم وقدوتهم محمد ﷺ وإن

---

(١) موسوعة الفقه الإسلامي وأدلته لأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي: ٩/ ٧٩٨.

(٢) انظر: ٢٣٧و.

(٣) أورده الغزالي في الإحياء: ٢/ ٣٠٢. وعزاه العراقي في تخريجه لأحاديثه إلى البزار من حديث عمر، وإلى الطبراني من حديث أبي هريرة، وكلاهما ضعيف، وأضاف: وللترمذي من حديث حذيفة نحوه إلا أنه قال: «أو ليوشكن الله يبعث عليكم عقاباً منه ثم تدعونه فلا يستجيب لكم» وحسّنه. وقد مر معنا ما يؤيده. انظر: ٢٣٨.

(٤) إشارة إلى قوله تعالى في نعت رسوله ﷺ الوارد في التوراة والإنجيل: ﴿يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

(٥) أخرجه مسلم في الإيمان، باب قول النبي ﷺ من غشنا فليس منا، حديث: ١٤٥. وانظر شرحه للنووي: ٢/ ١٠٩. وجاء نص «الترجمة» في الحديث الذي يليه في صحيح مسلم. وراجع جامع الأصول لابن الأثير الجزري: ١/ ٤٩٨. وغيره للاطلاع على مزيد من رواياته وشواهده.

(٦) من كلام الفقيه ابن الأخوة، نقلاً عن أصول الدعوة للدكتور عبد الكريم زيدان: ١٧٦.

اشتهر وتميز بها بعضهم، كسيدنا عمر بن الخطاب ﷺ من - الخلفاء الراشدين- حتى عدّه بعضهم واضعها[1].

٢-٢- مقصود الحسبة:

أشرت في حديثي عن أهمية الحسبة إلى شيء من مقصودها[2]. ولا شك أن مقصودها كولاية هو مقصود جميع الولايات في الإسلام من إعلاء كلمة الله[3] بكل ما تمثله من إرساء قيم الحق والخير والجمال في المجتمع الإنساني ونفي أضدادها وسائر معاني الانحراف والعصيان.

وبوجه خاص حفظ الدين من أن تُنتَهك حُرُماتُه أو يُستَهان بشيء من شرائعه أو بشعائره أو مشاعره.

٣- مظاهر الحسبة ودرجاتها وتمييز مقامها (اختصاصات المحتسب):

٣-١- مظاهر الحسبة:

لاحظنا أن أدلة الحسبة عامة ولذا فالحق في ممارستها حق عام يمثل التزاماً في ذمة المسؤول عنه تترتب عليه مسؤوليته ويمثل سند القيام بالدفاع عنه من خلال الحسبة ولذا يمكن أن تتخذ مظهرين رئيسين:

٣-١-١- **رسمي**: ويمثل إحدى الولايات التي عرفت في الحضارة الإسلامية، ويعين الخليفة ونوابه من يتولاها[4]، وقد يقومون بها بأنفسهم - وهو الأصل- ويسمى القائم بها والي الحسبة أو المُحتسِب اختصاراً.

٣-١-٢- **شعبي**: لم يخل منه عصر من العصور، ويقوم به كل مؤمن حسب استطاعته لأنها من التكليف العيني أو الكفائي حسب أحوالها - كما سبق ذكره[5]- وقد يُسمَّى القائم بها متطوعاً. "وهي تسمية غير دقيقة لأنها تشعر بأن القيام بالحسبة من قِبَلِ غير المعين لها من قبيل القيام بالأمور المستحبة غير الواجبة. بينما الواقع أن الحسبة من فروض الإسلام التي لا يتوقف القيام بها على التعيين من قبل ولي الأمر ولا حتى إذنه[6]" بل قد تجري الحسبة عليه فكيف يحتاج المحتسب إلى إذن منه للإنكار عليه[7].

وقد ذكر الفقهاء عدة فروق بين هذين المظهرين خلاصتها أن الأول يمثل جهة رسمية فهي بحكم ظرفها

---

(١) نقلاً عن موسوعة الفقه الإسلامي وأدلته لأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي: ٩/ ٧٩٩.

(٢) انظر: ٢٤٤، وحبذا العودة إلى: ٢٣٧ أيضاً.

(٣) موسوعة الفقه الإسلامي وأدلته لأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي: ٩/ ٧٩٨ (بتصرف).

(٤) ومع ذلك فهو يستمد ولايته من الشرع - وإن جاءت عن طريق ولي الأمر- لأن المسلم مكلَّف بالحسبة وحيث وُجِدَ التكليف وُجِدَت الولايةُ على القيام به.

(٥) انظر: ٢٣٨ وراجع كتاب «دراسات في الحسبة من الناحيتين التاريخية والفقهية» للدكتور عبد الحسيب رضوان: ٤٩ وما بعد.

(٦) إحياء علوم الدين للغزالي: ٢/ ٣١١، وقد استدل على ذلك بعموم الأدلة فتخصيصها بشرط التفويض من الإمام تحكم لا أصل له.

(٧) بتصرف يسير عن: أصول الدعوة للدكتور عبد الكريم زيدان: ١٧٨. ومن الوجيه متابعة ما ذكره توضيحاً للمقام فبعد أن استحسن تنظيم الحسبة وضبطها من قبل ولي الأمر وتعيين الأكفاء لها حتى لا تسود الفوضى في المجتمع باسم الحسبة مشترطاً ألا يكون هذا التنظيم مانعاً من قيام الآخرين بواجب الحسبة على الوجه المشروع. قال: "وعلى هذا لا نرى ما قاله [بعض] الفقهاء من أن المحتسب له أن يتخذ أعواناً أما المتطوع فليس له ذلك، لأن اتخاذ الأعوان على الحسبة من التعاون على البر والتقوى فلا ينبغي منع من يقوم بالحسبة من هذا التعاون بحجة أنه غير معيَّن من قِبَلِ ولي الأمر ما دام صالحاً للحسبة وتتوفر فيه شروط الحسبة. وكذلك لا نرى منع المتطوع من التعزير على المنكرات الظاهرة أو على الأقل لا نرى منعه من التعزير مطلقاً لأن التعزير درجات فينبغي أن لا يمنع إلا من بعضها لا كلها كأن يمنع من الضرب والجلد".

أوسع سلطة وصلاحيات وقد نُصِبَتْ لِتُجيبَ كل من استعدى إليها، كما يجب عليها بدورها أن تستعدي إلى القضاء ضد كل من يعتدي على الحقوق العامة، وتقوم بالإبلاغ عن الجرائم والمخالفات للجهات المختصة بمكافحتها وتصحيح سائر تصرفات الناس الظاهرة إذا خالفت الشرع، أو جانبت العدل، أو أفضت إلى فساد. ولا يجوز لها أن تتشاغل عن ذلك بعد أن صارت بتعيينها للحسبة فرض عين في حقها ولها أن تستعين على أداء مهمتها بما يحتاج إليه قيامها من أعوان وخبراء ثقات لتحتسب على جميع فعاليات المجتمع وهذا لب اختصاصها. وقد تجتهد فيما يحتاج إلى اجتهاد في تصرفات الناس المبنية على أعرافهم[١]، وتقوم بالتعزير على المنكرات الظاهرة – في حدود معينة – وبالمقابل تأخذ أجراً على عملها من بيت المال تكون فيه الكفاية بخلاف غير المُعيَّن في هذا كلِّه أو في درجته[٢].

٣-٢- درجات الحسبة:

للحسبة درجات متفاوتة[٣] تبدأ من التعرف -بغير التجسس ونحوه-، ثم التعريف بكل لطف ورفق[٤]، ثم النهي الصريح، ثم الوعظ مع النصح، فإن لم يُجدِ هذا كلُّه يلجأ إلى السب والتعنيف - بغير الفحش- كأن يقول: يا أحمق، يا فاسق، ثم التغيير باليد عند القدرة - كإراقة الخمر وإتلاف المخدرات وما إليها -، وقد يُهدِّد بالضرب بل قد يُوقعه على مُستحِقِّه كما قد يُشهِر السلاح، ويستظهر بالأعوان والجنود، حسبما يقتضيه قمع الفساد، وتطهير الأرض من المنكرات، وإقامة شرع الله ابتغاء مرضاته، ونشراً للصلاح في ربوع أرضه.

٣-٣- اختصاصات المحتسب:

ليس هناك نصوص تفيد الحصر في تفاصيل اختصاص المحتسب -كغيره من الولاة – وإنما هناك إطار عام لحدود عمله[٥]. وقد سبق أن ذكرت أن لب اختصاصه الاحتساب على جميع فعاليات المجتمع ومرافقه، وقد فصَّل أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي اختصاصات المحتسب فراجِعْها في موسوعته[٦]. وبوجه عام له عمل رقابي، ووقائي، وإيجابي، يدور حول محورين:

٣-٣-١- تحقيق المعروف: الذي يشمل جميع أنواع الحقوق. وعلى رأسها حقوق الله تعالى[٧].

---

(١) والقاعدة العامة – في اجتهاد الحسبة – "تحقيق المصالح حتى إذا تعارضت أو تزاحمت فإنه يجب ترجيح الراجح منها بميزان الشريعة. فمتى قدر الإنسان على اتباع النصوص لم يعدل عنها، وإلا اجتهد برأيه لمعرفة الأشباه والنظائر" – بتصرف يسير عن الحسبة لابن تيمية: ٦٦.

(٢) راجع الإحالة رقم (٣) في الصفحة السابقة: ٤٢٥.

(٣) انظرها مفصَّلة في إحياء علوم الدين للغزالي: ٢/ ٣٢٤.

(٤) لأن الطباع أحرص على ستر عورة الجهل منها على ستر عورة الجسد. لأن الأولى قبح في صورة النفس، والثانية قبح في صورة البدن. – المرجع السابق: ٢/ ٣٢٥-.

(٥) وفي هذا يقول ابن تيمية: "عموم الولايات وخصوصها وما يستفيده المتولي يُتلقى من الألفاظ والأحوال والأعراف وليس لذلك حد في الشرع" – الحسبة: ١٧-.

(٦) موسوعة الفقه الإسلامي وأدلته: ٩/ ٨٠٢.

(٧) وهي نوعان: منها الصرف كالعبادة، ومنها ما يتعلق بالنفع العام من غير اختصاص بأحد -وهو الأغلب على المراد هنا-
=

٣-٣-٢- **اجتناب المنكر**: الذي يشمل كل ما يفضي إلى فساد، أو يمس إحدى المصالح المعتبرة شرعاً كالعدل.

وذلك سواء على وجه الطلب والإلزام حتى في الحقوق الخاصة التي تثبت بالمشاهدة أو بالإقرار. أو على وجه الادِّعاء والاستعداء بما يقتضيه ذلك من إبلاغ عن الجرائم والمخالفات وإحالتها إلى الجهات المختصة (القضاء بوجه خاص) لاستكمال إجراءات معالجتها ومكافحتها. ويكون المحتسب أو من يُفَوِّضه مُدَّعياً بالحق وشاهداً به (وخاصة فيما هو من حقوق الله أو حقوق المجتمع). فإذا أهمل المحتسب في عمله وتكرر منه ذلك لغرضٍ- في نفسه- تسقط ولايته[1]، كما يُعزل إذا فعل ما يُستعظم[2]، أو اختلت كفاءته لعجز، أو وجد من هو أصلح منه.

٣-٤- المقارنة بين ولاية الحسبة وولاية القضاء[3]:

تتفق الولايتان في جواز الاستعداء (الادِّعاء الشخصي) إلى المحتسب والقاضي في ثلاثة أنواع من الدعاوى وهي المتعلِّقة بالغش والتدليس في المبيع أو الثمن، أو بالبخس والتطفيف في الكيل والوزن، أو بالمطل والتأخير في الحقوق والديون مع القدرة على الأداء، ويضاف إلى ذلك أيضاً كل حق يمكن التثبت منه بالمشاهدة أو بإقرار الخصم أو المعتدي. وللمحتسب كما للقاضي أن يُلزِمَ المدَّعى عليه - في هذه الدعاوى- بأداء الحق الواجب عليه إلى مستحِقِّه إذا ثبت بإقراره.

وتقصر ولاية المحتسب عن ولاية القاضي في سماع غير هذه الدعاوى - وفي كل حق يدخله التجاحد والتناكر عموماً - لأنها تخرج عن نطاق المنكرات الظاهرة.

وتزيد ولاية المحتسب عن ولاية القاضي بأن له أن ينظر فيما هو من اختصاصاته وإن لم يكن ثمة مُدَّعٍ ولا دعوى بخلاف القاضي. كما أن للمحتسب من سلاطة السلطة ما ليس للقاضي لأنها تقوم على شيء من الرهبة التي لا تجافيها الغلظة واتخاذ الأعوان بخلاف القضاء الذي يقوم على الإنصاف الذي يقتضي استماع البيِّنات، ويلائمُهُ الأناة والوقار.

كما يمكن إضافة فرق ثالث وهو أنه يدخل في ولاية المحتسب ما لا يقع تحت صلاحية القاضي أو لا يجري فيه حكمه كأمر العامة بالصلاة في أوقاتها، وبالجمعة، والجماعات ونحو ذلك.

وقد أضيفت إلى الله تعالى- تعظيماً لأمر الحق فيها وعظم خطره وعموم نفعه وشيوع أثره. انظر: شرح التلويح للتفتازاني: ٢/ ١٥١. وقد عقد الشاطبي في موافقاته - انظر: ٢/ ٣٦٩ - فصلاً بحث فيه: هل يُطلب من المُكلَّف أن يقوم بالمصلحة العامة ولو كان في ذلك تلف نفسه؟ وذكر الخلاف فيه ورجح الإيثار. ومن مقتضيات حق الله أنه لا يجوز إسقاطه كما لا يجوز تغييره، وللجميع المطالبة به والدفاع عنه. ومن هنا كانت الحُسبة وكأن لكل فرد حصة شائعة في الحق العام تجعل له فيه حقاً خاصاً يرتب له مصلحة خاصة في المحافظة عليه حتى يظل حقه الشائع فيه قائماً، وهذا ما يُسوِّغ استعداء السلطات للدفاع عنه عند عجزه عن حمايته بذاته. وذلك من خلال الحسبة. - انظر: نظرية الحق للأستاذ أحمد فهمي أبو سنة: ١٨٠- وهذا جزء من فلسفة الحسبة في الحفاظ على الحق العام إذ أنه على الرغم من أن حصة الفرد فيه قد تكون ضئيلة بالقسمة العادية. ولكن نظراً لعدم قابليته للتبعيض والتجزئة فإن ما يقوم به آحاد الناس في مجال حماية الحق العام من شأنه أنه يحفظه للجميع كاملاً وهذا شيء عظيم بحد ذاته يعطي المزيد من التسويغ والأهمية لحق الدفاع عنه، والتقاضي بشأنه من كل فرد، يوضح هذا تماماً حديث السفينة - انظر: ٤٠٣- وهو المؤسس لقانون التكافل الاجتماعي الذي من لوازمه الحسبة.

(١) معالم القربة للقرشي: ٢٢٢.

(٢) حاشية ابن عابدين: ٣/ ١٩٣.

(٣) راجع موسوعة الفقه الإسلامي وأدلته لأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي: ٩/ ٨٠٩.

٣-٥- المقارنة بين ولاية الحسبة وولاية المظالم[١]:

النظر في المظالم موضوع لما عجز عنه القضاء - بسبب أن الجهات المُدَّعى عليها بارتكاب الظلم ذات نفوذ وسلطة (الحاكم وحاشيته)؛ والنظر في الحسبة موضوع لما لا حاجة لعرضه على القضاء. وكلاهما يعتمد على نوع من الرهبة وقوة الصرامة المختصة بالسلطة. وللقائم بهما النظر في حدود اختصاصه دون حاجة إلى مُتَظَلِّم. ولكن يتميز والي المظالم بأنه أعلى رتبة وقدراً. ومن صلاحياته الحكم - حتى فيما فيه نزاع - بخلاف والي الحسبة.

والخلاصة: أن الحسبة والقضاء والمظالم يُكَمِّل بعضها بعضاً وتؤدي غاية واحدة هي حفظ الدين وتحقيق مقاصده في إرساء العدل والإنصاف وصيانة الحقوق والأموال والدماء.

٣-٦- الاحتساب في الوقت الحاضر[٢]:

إن الحسبة تدخل اليوم - في نطاق الحقوق غير المالية المتعارف على لزومها لشخصية الإنسان[٣] ومن شأنها ترتيب مصلحة لصاحبها تستأهل الدفاع عنها كسائر الحقوق والمصالح التي يحميها القانون.

وتقوم بمعظم اختصاصات الحسبة حديثاً الأجهزة الرقابية المختلفة [قضائية- إدارية- صحية- تموينية- شعبية- إعلامية (صحافة وسائر وسائل الإعلام الأخرى) -مختلطة]، كما تضطلع بما يماثل عدداً من مَهامِّ الحسبة أجهزة الضبط القضائي (نيابة عامة- نيابة عسكرية- جهاز الشرطة بفروعه المختلفة) وهيئات وأجهزة التفتيش، والمراقبة، والمحاسبة، والقياس؛ وإلى حَدٍّ ما مجلس الدولة وإن كان أقرب إلى ولاية المظالم[٤].

---

(١) م.س: ٩/ ٨١٠.

(٢) تبين مما سبق أن الحسبة تشمل شتى أوجه نشاط الحياة على المستوى الفردي والجماعي وتمس مختلف المصالح المعتبرة. وبالنظر لهذا نجد أن ولاية الحسبة تتوزع في وقتنا الحاضر على عدة أجهزة إدارية وجِهاتٍ مختلفة تحقق مضمون رسالة الحسبة مع اختلاف بعض الأسماء وهو تطوُّرٌ تقتضيه ظروف حياتنا المعاصرة (كثافة سكانية - تقدم في العمران - تشابك طرق العيش وتأثرها بالتكنولوجيا الحديثة - تعقد النظم الإدارية - تطور وسائل المواصلات والاتصالات والإعلام... إلخ). وقد ساعد على هذا من الناحية الشرعية أن الحسبة - كنظام وولاية - تدخل في باب السياسة الشرعية بالدرجة الأولى، وأنها من فروض الكفاية عموماً بالدرجة الثانية - كما أسلفت - ولذا فإن الشارع الحكيم اهتم بتحقيق مضمونها لأنه هو مناط تحقيق مصالح الناس ودرء المفاسد عن حياتهم، ولذا كان من الأحكام المنصوص عليها غير القابلة للتبديل ولكنها قابلة للتكييف عن طريق الوسائل والأساليب المتبعة والأشخاص والهيئات التي تمارسها مع تحبيذ الشرع لأشدِّها نجاعة. وهذه الأخيرة أحكام اجتهادية غير منصوص عليها وذلك لتتوافق مع أحوال جميع الناس وتتلاءم مع كل العصور - كما سيظهر أعلاه -.

(٣) لقد كانت هذه الحقوق محل تطور كبير دفعت بالتشريعات الوضعية لتقريرها تحت وطأة الإلحاح المستمر في شمول الكيان الأدبي (المعنوي) للإنسان بالحماية والرعاية. وكانت الشريعة قد سبقت إلى إيجاب ذلك من خلال مبادئها (كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) ونُظُمها (كالحسبة). ولا غرو في كل هذا فالحق والواجب وجهان لقطعة نقود واحدة، وكل إلزام يقابله التزام إلا أن الشريعة اعتنت بالواجبات أكثر لأنها هي الوجه العملي لتحصيل الحقوق بينما ركَّزت القوانين الوضعية على الحقوق مما يدع الفرصة أكبر لجعلها حبراً على ورق في كثير من الأحوال كما هو مشاهد وخاصة فيما سمي قبل فترة بـ «العالم الثالث»!.

(٤) وبالطبع لا يتسع المقام لاستقصاء الحديث عن جميع هذه الأجهزة والجهات وآليات عملها، ولكنها كلُّها تلتقي بنسبة كبيرة أو صغيرة مع مهام نظام الحسبة في الشرع الإسلامي - راجع كتاب "الحسبة ودور الفرد فيها في ظل التطبيقات القانونية المعاصرة" للدكتور عبد الله مبروك النجار، وخاصة الفصل الثاني المتعلق بالتطبيقات القانونية للحسبة في وقتنا الحاضر =

ويمكن للتشريع الإسلامي أن ينفتح ويقبل جميع الأجهزة السابقة إذا انضبطت بأحكامه وسعت إلى تحقيق مقاصده. إذ أن من صلاحيات ولي الأمر المسلم[1] أن ينظم شؤون الحسبة على أي نحو يحقق مقصودها. كما له أن يفتح المدارس لتخريج المحتسبين الأكفاء، ويوزعهم على جميع مرافق المجتمع ومفاصل حياته كالمساجد والأسواق والطرق والبناء وغيرها. وبنحو خاص يمكنه الاعتماد على دعاوى الحسبة القانونية. وقد خَلُص أحد الباحثين المعاصرين[2] إلى أن دعوى الحسبة مستوفية لكل شروط قبول الدعوى في القانون المعاصر بمعظم فروعه - وأهمها توفر المصلحة المستندة إلى حق أو مركز قانوني لصاحبها- بما يجعلها حَرِيةً بالقبول بل لعلَّها تحظى بالأولوية باعتبار موضوعها - في الغالب - الحق العام[3].

وما أشد حاجتنا اليوم إلى الحسبة بمعناها ودورها الشرعي لنعيد إلى مجتمعنا معنى الانتماء المفقود من أفراده. خاصةً وأن في تقرير الحسبة حقاً للكافة من قبل التشريع الوضعي بصورة صريحة - كما في التشريع الإسلامي- مساهمة فعالة في حماية قيمِ المجتمع ومُثُلِه، فضلاً عن مرافقه ومصالحه، والمحافظة على النظام العام والآداب على ضوء عدم تغطية النيابة العامة – فعلياً – لكافة الوقائع المُخلَّة بالنظام العام والآداب والمنتهكة لقيم المجتمع ومثله أو المعتدية على مرافقه ومصالحه إما لعدم الإطلاع عليها، وإما لقصورها بسبب العبء الشديد المُلقى على عاتقها. وبهذا ننفي ما كان عليه الصلاة والسلام يتعوذ منه من منكرات الأخلاق والأعمال والأهواء[4].

فإن قصَّر ولاة الأمر والمسؤولون في هذا الشأن وجب على المسلمين تهيئة من يقوم بالاحتساب وذلك في حدود الوعظ والإرشاد والتذكير فحسب إلى أن يبرم الله لهذه الأمة أمر رشد يُعزُّ فيه أهل طاعته.

وتوصيفها الشرعي- مما يدل بما لا يدع مجالاً للشك أن نظام الحسبة من الحاجات الماسة للمجتمع التي لم تستطع النظم المعاصرة - وفي جميع البلاد- أن تتغافل عنه، وإنما صبَّته من جديد في قوالب تلائم الحياة المعاصرة، وفي هذا - بحد ذاته - شهادة حق لهذا النظام من جهة، وللتشريع الإسلامي الذي نظمه وحدد اختصاصاته بأنه تشريع شامل وكامل - في أسسه - من جهة أخرى.

(١) بتصرف يسير عن أصول الدعوة للدكتور عبد الكريم زيدان: ٢٠٢.

(٢) هو الدكتور عبد الله مبروك النجار الأستاذ المساعد بكلية الشريعة والقانون بالقاهرة: قسم القانون الخاص. - راجع المصدر قبل السابق: ٢١٠ وما قبلها -.

(٣) وما يخشاه بعضهم من كثرة عدد القضايا وإرهاق أجهزة القضاء بدعاوى كثيرة من أفراد غير محصورين استناداً إلى الحسبة - في الحقوق العامة خاصة - يمكن ضبطه بمبدأ سبق الفصل في الدعوى بحيث لا يجوز قبولها بناء على ذلك وليس بناء على انتفاء المصلحة أو بعض شروطها كأن تكون مصلحة شخصية مباشرة وقائمة بالفعل وهي شروط يتجه القانون الوضعي الحديث في كثير من فروعه (المدني- الإداري- التجاري- المرافعات - الأحوال الشخصية..) ومن خلال محاكمه المتعددة وصولاً إلى مجلس الدولة إلى التساهل فيها بل التجاوز عنها لمسوِّغات أقوى فَرَضَها تطوُّرُ الحياة كما استقرى صاحب "المصدر السابق".

(٤) رواه الترمذي في الدعوات عن رسول الله ﷺ، باب دعاء أم سلمة، حديث: ٣٥١٥، وحسَّنه، وانظر: جامع الأصول لابن الأثير الجزري: ٤/ ٣٦٤.

المطلب الثالث: الجهاد في سبيل الله ﷻ:

١ - تعريف الجهاد:

الجهاد مصدر جاهد بمعنى المُجاهدة؛ مثل: قاتل قِتالاً بمعنى المُقاتلة وأصله من الثلاثي: الجهد بفتح الجيم وضمها بمعنى الطاقة والمشقة. وخلاصة معناه اللغوي: (استفراغ ما في الوسع والطاقة من قول أو فعل)[١] [في دفع شيء]. وفسّره النيسابوري بأنه: (بذل المجهود في حصول المقصود)[٢]، وذهب صاحب موسوعة (الجهاد) إلى أنه لغة: (استفراغ الوسع في المدافعة بين طرفين ولو تقديراً)[٣]. ومن ثَمَّ فكل ما يُعَوِّقُ المسلم عن التحقق بدينه علماً وعملاً يمثل طرفاً آخر هو محل لمجاهدته سواء كان من الداخل كالنفس والشهوة، أو الشيطان والهوى[٤]. أو من الخارج كالمناوئين له من كَفَرَةٍ وفَسَقَة[٥].

وبنحو عام أطلق الجهاد على: (بذل المسلم طاقته وجهده في نصرة الإسلام ابتغاء مرضاة الله [بقتال أعدائه])[٦].
وأكثر ما ورد في نصوص الشارع مقصوراً على هذا المعنى، ولذا فسّره القسطلاني بقوله: (قتال الكفار لنصرة الإسلام وإعلاء كلمة الله)[٧] وهذا مفاد معظم النصوص وخاصة الآيات المدنية[٨] بل صار لا يُفهم منه عند إطلاقه فيها أو في أقوال الفقهاء إلا (القتال في سبيل الله)[٩] ومرادفاته، كالغزو والحرب والفتح، ومقتضياته؛ كإنفاق الأموال وإعداد القوة، أو ما يمت إليه بصلة وثقى؛ كالمرابطة في الثغور والحدود، وسِيَرِهم في ذلك كله[١٠].
حتى صار هذا المدلول هو المعنى المتبادر للجهاد في الوضع العرفي العام والخاص: فلما سئل رسول الله ﷺ: أي

---

(١) راجع مادة (جهد) في لسان العرب لابن منظور، والقاموس المحيط للفيروزابادي، وشرحه التاج للزبيدي، وغيرها من كتب اللغة.

(٢) تفسير النيسابوري (على هامش تفسير الطبري): ١١/ ١٢٦.

(٣) الجهاد والقتال في السياسة الشرعية للدكتور محمد خير هيكل: ١/ ٣٩.

(٤) وبهذا المعنى ورد في عدد من نصوص الشارع وخاصة المكي منها كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ﴾ [سورة العنكبوت: ٦]، وقوله تعالى: ﴿والَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [سورة العنكبوت: ٦٩]، وقوله عز وجل: ﴿فَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ - أي القرآن - جِهَاداً كَبِيراً﴾ [سورة الفرقان: ٥٢].

(٥) بتصرف يسير عن القاموس الفقهي للأستاذ سعدي أبو جيب: ٧١.

(٦) أصول الدعوة للدكتور عبد الكريم زيدان: ٢٧٢.

(٧) شرح القسطلاني لصحيح البخاري: ٥/ ٣٠.

(٨) كقوله تعالى: ﴿لاَّ يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُوْلِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فَضَّلَ اللهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلاًّ وَعَدَ اللهُ الْحُسْنَى وَفَضَّلَ اللهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [سورة النساء: ٩٥]، وراجع سورة التوبة - وهي من آخر السور نزولاً - حيث وردت فيها مادة (الجهاد) عشر مرات وكلها بمعنى (القتال في سبيل الله) ما عدا ما ورد صريحاً في القتال والنفير وما أشبه.

(٩) وفي هذا يقول ابن رشد الجد في (المقدمات الممهدات) -١/ ٣٤٢-: (فكل من أتعب نفسه في ذات الله فقد جاهد في سبيله إلا أن (الجهاد في سبيل الله) إذا أطلق فلا يقع بإطلاقه إلا على مجاهدة الكفار بالسيف حتى يدخلوا في الإسلام أو يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون).

(١٠) وهو المتعارف عليه عند قدامى الفقهاء من إطلاق (باب السِيَر) على بحوث (الجهاد) بما يُوحي أن السير الطبيعي للمؤمنين الحقيقيين إنما يكون في الجهاد في سبيل الله راجع مثلاً كتابي السِّيَر الكبير والسِّيَر الصغير لفقيه الحنفية محمد بن الحسن الشيباني، والَّذَيْن شرحهما السرخسي في مبسوطه.

الجهاد أفضل؟ قال: (من عُقر جواده وأهريق دمه)[1]. فإذا ورد على لسان الشرع وأهله في غير هذا المعنى كان مجازاً؛ كقوله ﷺ: (أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر)[2] وهكذا استقرت حقيقته الشرعية عند الفقهاء فقد نقل ابن عابدين تعريفه - عند الحنفية - على النحو التالي: (بذل الوسع في القتال في سبيل الله مباشرة أو معاونة بمال أو رأي أو تكثير سواد أو غير ذلك)[3]، وهو قريب مما ورد عند المالكية: (قتال مسلم كافراً غير ذي عهد لإعلاء كلمة الله تعالى أو حضوره له أو دخوله أرضه له)[4]. وهو صريح تعريف صاحب (الإقناع) - من الشافعية - للجهاد بـ (القتال في سبيل الله)[5] وهو ما قرَّره الشيرازي في (المهذب)[6]. ولم يتحدث صاحب (المغني) - من الحنبلية - في كتاب (الجهاد) عن معنى آخر له[7]، بل ذهب - ابن تيمية إلى أن: (كل من بلغته دعوة رسول الله ﷺ إلى دين الله الذي بعثه به [ولم يستجب لها] فإنه يجب قتاله ﴿حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ للهِ﴾ [الأنفال: ٣٩])[8].

٢- غاية الجهاد وبواعثه (عِلَّته وأسبابه)[9]:

ورد الكثير من النصوص الشرعية في الجهاد وقلَّما يخلو نص منها من تقييد (الجهاد) بكونه (في سبيل الله)[10]. وقد حصر رسول الله ﷺ (سبيل الله) في هذا المقام على من قاتل لإعلاء كلمة الله[1] وهذا أي أن يكون

---

(١) أخرجه ابن ماجه في الجهاد، باب القُتال في سبيل الله تعالى، حديث: ٢٧٨٤. وصحَّحه الألباني: انظر صحيح ابن ماجه له: ٢/ ١٢٨، (٢٢٥٣).

(٢) أخرجه الترمذي في الفتن، باب أفضل الجهاد، حديث: ٢٢٦٥، وقال عنه حسن غريب. وأبو داود في الملاحم، باب الأمر والنهي، حديث: ٤٣٤٤، وأخرجه النسائي في البيعة، باب فضل من تكلم الحق عند إمام جائر، حديث: ٤١٣٨، وابن ماجه في الفتن، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حديث: ٤٠٠٢، وصحَّحه السيوطي في الجامع الصغير (١٢٤٦). ورواه الإمام أحمد بلفظ: «كلمة حق» في مسند أبي سعيد الخدري (١٠٧١٦).

(٣) حاشية ابن عابدين: ٣/ ٣٣٦. وعلَّق على «غير ذلك» كمداواة الجرحى، وتهيئة المطاعم والمشارب. وراجع بدائع الصنائع للكاساني: ٧/ ٩٧.

(٤) منح الجليل شرح مختصر سيدي خليل للشيخ محمد عَلِّيش: ٣/ ١٣٥، وشرح (حضوره له) أي للقتال، و(دخوله أرضه) أي: أرض الكافر، و(له) أي: للقتال.

(٥) حاشية البجيرمي على شرح الخطيب: ٤/ ٢٥٥.

(٦) را: المهذب للشيرازي: ٢/ ٢٢٧.

(٧) راجع (المغني) لابن قدامة: ٣٦٤- ٦٣٥. مع الإشارة إلى أن الجهاد أعم من مجرد الحرب والقتال فالغزو جهاد وقد ينتهي بإسلام الطرف الآخر أو إبرام معاهدة معه (دون قتال) تضمن له عدم الإكراه في الدين وتضمن منه الخضوع لمبادئ الحق والعدل الإلهي فإن لم يقبل الإسلام ولا إجراء مثل هذه المعاهدة كان هذا- عند جمهور قدامى الفقهاء- مسوِّغاً كافياً لقتاله تحريراً له من الظلم الناشئ عن اتباعه شهواته وهواه ورفضه الخضوع لإلهه ومولاه.

(٨) السياسة الشرعية لابن تيمية: ١١٤، - ورأيه المذكور أعلاه محل نظر-.

(٩) راجع معاني هذه الكلمات المتقاربة والتي تستعمل بمعنى المقاصد في: ٣٣ وما بعد.

(١٠) منها قوله تعالى: ﴿أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللهِ لاَ يَسْتَوُونَ عِندَ اللهِ وَاللهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ * الَّذِينَ آمَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَاهَدُواْ فِي سَبِيلِ اللهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ أَعْظَمُ دَرَجَةً عِندَ اللهِ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ﴾ [سورة التوبة: ١٩-٢٠] فانظر كيف أعاد (في سبيل الله) في الآية الثانية مع كونه مفهوماً في الآية الأولى تنبيهاً على لزومه وتنويهاً بشأنه. ومنها قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَالَّذِينَ هَاجَرُواْ وَجَاهَدُواْ فِي سَبِيلِ اللهِ أُوْلَئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللهِ وَاللهُ =

يكون مقصود الجهاد إعلاء كلمة الله هو محل اتفاق للفقهاء[2]. وكلمة الله تعالى هي القواطع من الحقوق[3]، التي أنزلها الله على رسله[4]، والتي يتربع على عرشها كلمة التوحيد ودعوة الإسلام[5]، وهي تختزل في طيّاتها جميع المعاني والقيم السامية التي جاءت بها الرسالات السماوية والتي تُكوِّن أرقى ما يطمح إليه حكماء البشرية وخاصة في رفع الظلم والعدوان عن كاهل الإنسان وإرساء قواعد العدل والإحسان والهداية للتي هي أقوم - على حد تعبير القرآن[6] - وأياً ما كانت كلمة الله - أهي قواطع الإسلام عموماً أو شهادة التوحيد خصوصاً - فإن إعلاءها من العموم والسعة. بحيث يصلح علة لكل جهد أو جهاد في سبيل الله (أو الجهاد بمعناه اللغوي العام) ولا يضبط بالمعنى الحرفي الأصولي العلة[7] للجهاد بمعناه الاصطلاحي الخاص (أو القتال في سبيل الله) لأن تعلم أي حكم شرعي أو العمل به أو الدعوة إليه فيه إعلاء لكلمة الله وليس هذا من القتال في سبيل الله

غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [سورة البقرة: ٢١٨] فانظر كيف قيّد (جاهدوا) بكونه (في سبيل الله) ولم يُقيِّد (آمنوا وهاجروا) للغرض نفسه.

(١) إشارة إلى ما في الصحيحين عن أبي موسى الأشعري قال: سئل رسول الله ﷺ عن الرجل يقاتل شجاعة، ويقاتل حمية، ويقاتل رياء، أي ذلك في سبيل الله عز وجل؟ فقال: «من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله». انظر جامع الأصول لابن الأثير الجزري: ٢/ ٥٨١.

(٢) فقد جاء في حاشية الدسوقي: (وفُرِضَ الجهاد في سبيل الله إعلاء لكلمة الله وإذلالاً للكفر). - ٢/ ١٧٣-، وجاء في مبسوط السرخسي أن مقصوده: (كسْر شوكة المشركين وإعزاز الدين) -١٠/ ٣-، وقال ابن تيمية: (ومقصوده [أي الجهاد] هو أن يكون الدين كله لله، وأن تكون كلمة الله هي العليا، فمن امتنع من هذا قوتِل باتفاق المسلمين) - السياسة الشرعية له: ٩٢- وأكّده تلميذه ابن القيم- انظر كتابه (أحكام أهل الذمة): ١٧-، وأورد أستاذنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي في فقه السيرة- ٤١٩- أن: (الجهاد يستهدف إعلاء كلمة الله، وإشادة صرح المجتمع الإسلامي السليم وإقامة دولة الله في الأرض). وهذا منسجم مع تعريف الشافعية للجهاد: (قتال الكفار لنصرة الإسلام). كما في حاشية الشرقاوي على تحفة الطلاب: ٢/ ٣٩١ (نقلاً عن موسوعة الفقه الإسلامي وأدلته لأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي: ٥/ ٤١٣).

(٣) لاحظ قوله تعالى: ﴿ وَيُرِيدُ اللهُ أَن يُحِقَّ الحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ ﴾ [سورة الأنفال: ٧] وقوله تعالى: ﴿وَيُحِقُّ اللهُ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ﴾ [سورة يونس: ٨٢] وأمثاله.

(٤) لاحظ قوله تعالى: ﴿ فَآمِنُواْ بِاللهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾ [سورة الأعراف: ١٥٨].

(٥) فسَّر كثير من المفسرين كلمة الله المطلوب إعلاؤها بـ (لا إله إلا الله) ونقلها بعضهم عن ترجمان القرآن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿وَكَلِمَةُ اللهِ هِيَ الْعُلْيَا﴾ [سورة التوبة: ٤٠] انظر تفسير ابن كثير: ١/ ٣٥٨، وجاء في تفسير أبي السعود: ٤/ ٦٧ أن كلمة الله هي التوحيد أو دعوة الإسلام.

(٦) إشارة لقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [سورة الإسراء: ٩] وإن الربط بين هذه الهداية والجهاد صريح في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [سورة العنكبوت: ٦٩] فلا شيء مما خلقه الله في عالم الشهادة إلا سُخِّر لصالح الإنسان، ولا شيء مما شرعه الله في هذا الدين إلا لمصلحة الإنسان حتى القتال، وهذا ما يدل عليه قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَن تَكْرَهُواْ شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَن تُحِبُّواْ شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾ [سورة البقرة: ٢١٦].

(٧) وقد تنبه بعض الفقهاء لهذا وإن آثر التعليل بها اتباعاً للنص، فهذا شارح (حدود ابن عرفة) -وهو العلامة الرصاع المالكي- يعلّق على تعليل (الجهاد) بإعلاء كلمة الله، فيقول: (فإن قلت: لأي شيء قال: لإعلاء كلمة الله، ولم يأت بعلة أخص من ذلك؟ قلت: لأنه وقع في الحديث ذلك وعلَّل به ﷺ فيجب التأدب والاتباع) - انظر: الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية: ١/ ٢٢٠-. وأُنَبِّه بدوري على أن التدقيق والتحقيق في المصطلحات كالعلة وأشباهها قد جاء متأخراً بفضل تطور العلوم، ولم يكن محل عناية الجيل الأول من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم وإنما عُنِيَ به الأئمة المجتهدون وأتباعهم من الفقهاء والأصوليين.

بداهة مع أنه ينبغي أن يكون مقصودُ ذلك كُلِّه إعلاءَ كلمة الله. وقد انفصلت جهود العلماء في محاولتهم لتعيين علةٍ للجهاد أكثرَ تحديداً عن آراء مختلفة كان آخرها وأشملها ما توصل إليه الباحث في موضوع الجهاد «الدكتور محمد خير هيكل» الذي حَدَّد أسباب[1] إعلان الجهاد في سببين اثنين هما[2]:

١ - رد العدوان.

٢- منع الوقوف في وجه دعوة الإسلام.

وهما يُكَوِّنان حصيلة آراء الفقهاء في تحديد حالات مشروعية الجهاد وإن اختلفت عباراتهم في ذلك[3].

وفي إضاءة للسبب الأول: يمكننا - كقاعدة عامة - تحديد معنى العدوان الذي يسوِّغ القتال في الإسلام بما يلي: «العدوان: حالة اعتداء مباشر، أو غير مباشر، على المسلمين، أو أموالهم، أو بلادهم، بحيث يؤثر في استقلالهم، أو اضطهادهم، وفتنتهم عن دينهم، أو تهديد أمنهم وسلامتهم ومصادرة دعوتهم، أو حدوث ما يدل على سوء نيتهم بالنسبة للمسلمين...»[4] وكذلك إذا وقع مثل هذا الظلم الصراح[5] على من بسط

---

(١) وأرى في العدول عن تحديد العلة إلى ذكر الأسباب اتجاهاً صحيحاً حينما لا تنضبط عند المجتهد العلة التي تتوسط بين الحكم وما يوصل إليه من أسبابه التي هي بمعنى العلة، وقد تضاف إليها. راجع أصول الفقه للخضري: ٣٦٢.

(٢) الجهاد والقتال في السياسة الشرعية للدكتور محمد خير هيكل: ٥٨١. وما بعد.

(٣) فقد ذهب كثير من الباحثين إلى مثل هذا التحديد بالسببين المذكورين منهم العلامة (محمد أبو زهرة) - انظر كتابه (العلاقات الدولية في الإسلام) وبالأخص البحث المعنون بـ : (الباعث على الحرب في الإسلام): ١١٩-. ومنهم من اقتصر على سبب (رد العدوان والقضاء على الظلم) معتبراً أن القتال من أجل حمل الدعوة للشعوب هو من باب «رد العدوان والظلم» عن تلك الشعوب نفسها. وأكثر المُحْدَثِين من هؤلاء؛ فإذا سمح الكفار بالدعوة وحملتها بالنشاط ولم يعتدوا عليهم ولا على المستجيبين لهم من قومهم؛ فهنا لا يجوز قتال هؤلاء الكفار لانتزاع السلطة من أيديهم وإخضاعهم للحكم الإسلامي، ويحمل هذا الاتجاه النصوص المطلقة في قتال الكفار على النصوص المقيِّدة لقتالهم في حالة اعتدائهم. ويمكن أن نمثل لهذا الفريق بالشيخ عبد الوهاب خلاف - انظر كتابه (السياسة الشرعية): ٧٦ - وإلى قريب منه ذهب أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي- في كتابيه آثار الحرب: ٧٤٧، والعلاقات الدولية في الإسلام:٣٠-. ومنهم من اقتصر على سبب (حمل الدعوة الإسلامية) معتبراً أن نشر الإسلام في ربوع الأرض كفيل بتعميم العدل والسلام بين كل الشعوب (إزالة كل أشكال العدوان ضمناً) فعند هؤلاء يجب القتال لإزاحة أية عقبة أمام الدعوة ومن ذلك أنظمة الحكم الكافرة وسواء وقع عدوان على المسلمين أم لم يقع. ويرى هذا الفريق أن النصوص المطلقة في الجهاد- وهي متأخرة في النزول - ناسخة لمفهوم النصوص المقيِّدة للقتال في حالة العدوان. ويمكن أن نمثل لهذا الاتجاه بالشيخ تقي الدين النبهاني الذي يقول: (الجهاد وهو قتال الأعداء مطلقاً، وبشكل عام يشمل الحرب الهجومية والدفاعية والوقائية، والحرب المحدودة وغير المحدودة...) - نقلاً عن كتاب (الجهاد) للدكتور محمد خير هيكل: ٨١٦ -. وإلى قريب من هذا ذهب الأستاذ الدكتور عبد الكريم زيدان - انظر كتابيه (مجموعة بحوث فقهية): ٥٦، و(أصول الدعوة): ٢٧٥-. ومن الباحثين من فصَّل في هذا السبب أو ذاك حتى صارت عنده العديد من الأسباب التي يشرع فيها القتال في الإسلام. - انظر مثلاً: الإسلام والقانون الدولي للدكتور إحسان الهندي: ١٢٢-. وليس من دواعي مقام بحثنا استعراض الآراء كافة ومناقشتها. ولمن يبتغي شيئاً من ذلك فليراجع المصدر السابق حيث أُحيل.

(٤) نقلاً عن: (آثار الحرب) لأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي: ٧٥. ومنه يتبين أن صور العدوان أو الجهات التي يقع عليها كثيرة أهمها: الهجوم على بلاد المسلمين أو احتلال جزء منها. أو على أشخاص المسلمين - ومَنْ في حكمهم- أو أموالهم أو أعراضهم لأي مقصد من المقاصد. فإن وقع العدوان في الماضي فالرد عليه جزاء، أو في الحال فالرد عليه هو حالة الدفاع الحقيقي، أو كان متوقعاً في المستقبل القريب فالرد عليه استباق له وهو حالة الدفاع الهجومي أو ما يعرف حديثاً بالحرب الوقائية.

(٥) جاء في مختار الصحاح: العدوان هو الظلم الصراح.

المسلمون عليهم حمايتهم (من أهل ذمة أو حلفاء)[1]. ويُستَدَلُّ على رَدِّه بقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلاَ تَعْتَدُواْ إِنَّ اللّهَ لاَ يُحِبِّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: ١٩٠][2] وأمثاله المؤسس على القاعدة المحكمة من المعاملة بالمثل التي عبّرت عنها الآية الكريمة: ﴿فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤] وجاء في صفوة تفسيرها: (ردوا عن أنفسكم العدوان، فمن قاتلكم في الحرم أو في الشهر الحرام فقاتلوه، وجازوه بالمثل)[3]. ويرى من يحصر أسباب الجهاد بهذا السبب: (أن الحرب المشروعة في الإسلام هي الحرب الدفاعية)[4] ويعبِّر عن هذا الفريق الدكتور محمد عبد الله دراز - رحمه الله- بقوله: (الحروب في نظر الإسلام شَرٌّ لا يَلجأ إليه إلا المضطر، فلأن ينتهي المسلمون بالمفاوضة إلى صلح مُجْحِفٍ بشيء من حقوقهم، ولكنه في الوقت نفسه يحقن الدماء خيرٌ من انتصارٍ باهرٍ للحق تُزهَق فيه الأرواح[5])[6]، ويعلِّق الدكتور عبد الكريم زيدان - حفظه الله - على هذا الرأي بأنه (غير سديد وينقصه التحقيق والتدقيق ولا تدل عليه دلائل الشريعة)[7] ويذكر أن من أسباب القتال في الإسلام: (أن يبدأ المسلمون قتال الكفرة إذا رفضوا الإسلام ومنعوا المسلمين من تولي الحكم والسلطان لإقامة شرع الله وتطبيقه في الأرض)[8]. واستَدلَّ على رأيه بالأدلة التالية:

١- قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لله﴾ [الأنفال: ٣٩][9] فالفتنة هي الشرك

---

(١) الجهاد والقتال في السياسة الشرعية للدكتور محمد خير هيكل: ٦٩٣.

(٢) ويحمل الفريق القائل بالجهاد المبادرْ بالهجوم النهي عن الاعتداء في الآية على معنى: (ولا تعتدوا بقتال من نُهيتُم عن قتاله من النساء والشيوخ والصبيان، والذين بينكم وبينهم عهد، أو لا تعتدوا بالمثلة، أو بالمفاجأة من غير دعوة إلى الإسلام) - تفسير غرائب القرآن للنيسابوري: ٢/ ٢٢٨- لأنَّ هذا النص لا يحتمل النسخ في منطوقه.

(٣) صفوة التفاسير للصابوني: ١/ ١٢٦.

(٤) الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام للمستشار علي منصور: ٢٩٦.

(٥) إن كان يقصد الإشارة إلى صلح الحديبية فهي إشارة غير موفقة لصلح سمَّاه الله فتحاً، ولكن مِمَّا لا شكَّ فيه أنه (لو أمكن الهداية بإقامة الدليل بغير جهاد كان أولى من الجهاد - مغني المحتاج للشربيني: ٤/ ٢١٠-).

(٦) نظرات في الإسلام للدكتور محمد عبد الله دراز: ١٢٠.

(٧) أصول الدعوة للدكتور عبد الكريم زيدان: ٢٧٥.

(٨) م.س: ص. ن.

(٩) وأفضل وجوه تفسيرها المتصلة بمقام تعليل الجهاد ما أورده الرازي، ومهَّد له بقوله: (إن مبالغة الناس في حبهم أديانهم أشد من مبالغتهم في حبهم أرواحهم. فالكافر أبداً يسعى بأعظم وجوه السعي في إيذاء المؤمنين وفي إلقاء الشبهات في قلوبهم وفي إلقائهم في وجوه المحنة والمشقة، وإذا وقعت المقاتلة زال الكفر والمشقة، وخلص الإسلام وزالت تلك الفتن بالكلية). ثم نقل عن القاضي قوله: (إنه تعالى أمر بقتالهم ثم بيَّن العلة التي بها أوجب قتالهم، فقال: ﴿حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ ويخلص الدين الذي هو دين الله من سائر الأديان، وإنما يحصل هذا المقصود إذا زال الكفر بالكلية) ثم ينتهي إلى القول: (إما أن يكون المراد من الآية (وقاتلوهم لأجل أن يحصل هذا المعنى). أو يكون المراد (وقاتلوهم لغرض أن يحصل هذا المعنى). فإن كان المراد من الآية هو الأول وجب أن يحصل هذا المعنى من القتال فوجب أن يكون المراد: ﴿وَيَكُوْنَ الدِّيْنُ كُلُّهُ لله﴾ في أرض مكة وما هو إليها، لأن المقصود حصل هناك، قال عليه السلام: (لا يجتمع دينان في جزيرة العرب)؛ ولا يمكن حمله على جميع البلاد، إذ لو كان ذلك مراداً لما بقي الكفر فيها مع حصول القتال الذي أمر الله به؛ وأما إذا كان المراد من الآية هو الثاني، وهو قوله: قاتلوهم لغرض أن يكون الدين كله لله، فعلى هذا التقدير لم يمتنع حمله على إزالة الكفر عن جميع العالم لأنه ليس كل ما كان غرضاً للإنسان، فإنه يحصل فكأن المراد الأمر بالقتال لحصول هذا الغرض سواء حصل في نفس الأمر أو لم يحصل) - تفسير الرازي: ١٥/ ١٦٣.

والكفر، والدين هو الانقياد لله بالطاعة والخضوع. وقد ذكر الجصاص أن هذه الآية: (توجب قتال الكفار حتى يتركوا الكفر[1])[2].

٢- قوله تعالى: ﴿قَاتِلُواْ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُواْ الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩]. (قال الإمام الشافعي: (الصَّغار أن تؤخذ منهم الجزية وتجري عليهم أحكام الإسلام)[3]). فهذا صريح في أن قتال المسلمين، إنما هو لإظهار دين الله بتطبيق شرائعه بعد أن يتولى المسلمون الحكم والسلطان، وليس المقصود قتل غير المسلمين أو إكراههم على الإسلام لأنه لو كان هذا المقصود لما شرعت الجزية ولما أُقِرَّ الكافر على كفره في دار الإسلام)[4].

٣- الأحاديث الشريفة[5] (التي يأمر الرسول ﷺ - بموجبها- أمراء الجند عند توجههم إلى ملاقاة المشركين أن يدعوهم إلى الإسلام، فإن أبَوْا فإلى الجزية -أي إلى الخضوع إلى سلطان الدولة الإسلامية-، فإن أَبَوْا قاتلوهم حتى يُخْضِعوهم قهراً لسلطان المسلمين).

٤- إجماع الصحابة باعتبار أن: (الخلفاء الراشدين فتحوا البلاد المجاورة، وأبطلوا أنظمتها، ونفذوا فيها القانون الإسلامي، وأدخلوها في سلطان الدولة الإسلامية، وصارت جزءاً منها. ولم ينكر عليهم أحد مطلقاً، فيكون هذا النهج مُجْمَعاً عليه من قبل الجميع، وهو أعظم إجماع قام على مسألة شرعية)[6]. بل إن بعض هذه البلاد المفتوحة لم يتقدم باعتداء على المسلمين كبلاد ما وراء فارس من بلاد السند والهند وغيرها[7].

ومع قابلية هذه الأدلة - على رجاحتها - للمناقشة[8]. فإنها تلقي إضاءة على السبب الثاني للجهاد في

---

(١) (أي كفرهم المتعلق بتشريع الأحكام لأن التشريع من حق الله وحده فمن نازعه ذلك فقد كفر وأشرك، قال تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاء شَرَعُوا لَهُم مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَن بِهِ اللهُ﴾ [سورة الشورى: ٢١]) من تعليق صاحب المصدر قبل السابق: ٢٧٦.

(٢) أحكام القرآن للجصّاص: ١/ ٣١٤. وأدق من عبارته قول ابن تيمية: (ولهذا أوجبت الشريعة قتال الكفار، ولم توجب قتل المقدور عليه منهم) - السياسة الشرعية له: ٩٢-.

(٣) مختصر المزني: ٨/ ٢٧٧.

(٤) أصول الدعوة للدكتور زيدان: ٢٧٦.

(٥) وهي متعددة مشهورة، وقد عزا صاحب المصدر السابق بعضها إلى صحيح مسلم.

(٦) مجموعة بحوث فقهية للدكتور عبد الكريم زيدان: ٥٧.

(٧) الجهاد للدكتور محمد خير هيكل: ٢/ ٥٧٥، و٢/ ٦٢٣.

(٨) ففي الآية الأولى هناك تفسير آخر مُعتمَد للفتنة، وهو استخدام الكفار لوسائل الترغيب والترهيب والتعذيب لحمل المسلم على ترك دينه وصد الراغب فيه. كما أن من معاني الدين العبادة التي هي منتهى الخضوع، فغاية ما تدل عليه الآية الأمر بالقتال طالما هناك فتنة عن الدين ومنع للمسلم من إقامة شعائر دينه العبادية، ومفهومها أنه إذا انعدم هذا لم يَسُغِ القتال.
وأما الآية الثانية: فمطلعها يحدد أنها في قتال من يقاتلنا من أهل الكتاب - كما تفيده صيغة المشاركة (قاتلوا)، وللأدلة العملية التي تبين أن المسلمين لم يقاتلوا جميع أهل الكتاب فكلتا الآيتين لا تتعيَّنان في تأييد ما سيقتا له.
- وأما الأحاديث الشريفة فمفادها أن المسلمين قد يبدؤون بغزو الكفار- كما هو معلوم من سيرهم - ولكن لا يبدؤونهم بالقتال إلا بعد رفضهم لعروض المسلمين مع ما فيها من مصلحتهم في الدنيا والآخرة. ومع ذلك فهي معارضة بأحاديث أخرى، ولذا اختلف الفقهاء في حكمها، ومن ثَمَّ فهي ليست من النظام العام - انظر موسوعة الفقه الإسلامي وأدلته لأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي: ٦/ ٤١٩-. (والحقيقة أن هذا الإيراد ضعيف لأن الأحاديث التي قيل إنها معارضة أشد دلالة على المطلوب. وهو البدء بقتال المشركين وإن لم يعتدوا ولا يشترط تقديم الدعوة لهم قبل القتال - راجع المصدر المذكور-).
=

الإسلام. ولمزيد من البيان يرى القائلون بهذا السبب أن المقصود بالوقوف أمام الدعوة الإسلامية إزاحة العقبات من طريقها ثم انقسموا إلى فريقين: اقتصر أولهما في مدلولها على منع الدعاة من التبليغ أو تعريضهم ومن استجاب لهم لنوع من الإيذاء مما يُعَدُّ نوعاً من الاعتداء يستوجب الرد عليه بالجهاد فآل موقفهم إلى قريب من أصحاب السبب الأول. وأخذ الفريق الثاني بعين الاعتبار الواقعية التي تجعل من العقبات بل من أكبرها أنظمة الحكم الكافرة والتي لا يمكن أن تقف على الحياد بطبيعتها لأنها هي التي تقوم بذاتها باستعباد الإنسان لصالحها فتفتنه عن الدين الحق، وتخنق فيه أعظم ما فيه (وهي روحه)، وتجعل منه سلعة للاستهلاك ومادة آيلة للاهتلاك. فإن مثل هذه الأنظمة الشركية (أو تلك العقبات) - التي تأبى أن يقتصر خضوع الإنسان لرب الإنسان[1]، وترغمه على الخضوع لإنسان مثله فردٍ أو جماعة - [2] ما دام موجوداً فالجهاد قائم ودائم[3]. وهو أمر يتطلب - ولا شك - اقتحاماً وإيجابية ومبادأة وتوسعاً لفرض سيادة هذا الدين الحق. وهذه كلها مواقف هجومية بطبيعتها[4]. وقد انتهى صاحب كتاب (الجهاد)[5] إلى ترجيح مشروعية قتال الكفار ولو لم يكونوا معتدين[6] من أجل إخضاعهم لحكم الإسلام عملاً بالنصوص الشرعية

- وأما الإجماع من قبل الصحابة فقد حصل منهم إجماع عملي أيضاً على عدم محاربة كثير من الكفار كبلاد طبرستان والنوبة، والحبشة، والترك، وشمال أوربا فقد سالموا الأوائل من دون فرض جزية، واختلف موقفهم من هؤلاء الأواخر.
- راجع كتاب (الجهاد والقتال في السياسة الشرعية) للدكتور محمد خير هيكل: ٢/ ٥٤٤ وما بعد، و٢/ ٧٥٤ وما بعد-.

(١) كما نبَّه عليه قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْاْ إِلَى كَلَمَةٍ سَوَاء بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللهَ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللهِ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُولُواْ اشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [سورة آل عمران: ٦٤] وكان هذا نصب عين المسلمين في فتوحاتهم وإليه أشار ربعي بن عامر في جوابه لرستم عن سبب خروجهم للجهاد (جئنا لنخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد، ومن ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام) انظر: تاريخ الطبري: ٣/ ٥٢٠.

(٢) وبِغَضِّ النظر عن نهجها التفصيلي في الحياة، أو نظرتها إليها، أو منحاها العام في الحكم، هل هو أقرب إلى هذا النظام الشمولي الدكتاتوري؟ أو ذاك الديمقراطي؟.

(٣) وفي الحديث: (الجهاد ماض منذ بعثني الله عز وجل إلى أن يقاتل آخر أمتي الدجال لا يبطله جَوْرُ جائر ولا عَدْلُ عادل) - رواه أبو داود في سننه برقم /٢٥٣٣/ - ومع أن الحديث ضعيف -لأن في سنده مجهولاً- فإن له شواهد تصلح لتقويته، والاحتجاج بمضمونه- راجع جامع الأصول لابن الأثير الجزري: ٢/ ٥٦٣- ويُحَدِّثنا التاريخ أنه حينما امتلك المسلمون الطاقة الإيمانية والقوة المادية كانوا في جهاد حثيث لإحقاق الحق. وحينما يضعفون تتسلط عليهم قوى البغي والباطل فيحتاجون لدفعها بالجهاد؛ فلا ينفكون عن جهاد دائم. وذلك كُلُّه ضمن سنن الله في المدافعة والمداولة بين الدول والأمم.

(٤) بتصرف يسير عن: (الفن العسكري الإسلامي) للدكتور العميد ياسين سويد: ٣٦١. بينما ذهب أستاذنا الفاضل الدكتور وهبة الزحيلي إلى أنه: (لا يصح أن يوصف الجهاد بأنه هجومي، لأن الهجوم يعني الظلم، والجهاد عدل في الواقع) - آثار الحرب له: ١٠٨-. والواقع أن الجهاد في الإسلام بقدر ما كان لرد الاعتداءات فقد كان لإزاحة العقبات أمام نشر الدين الحنيف. وإن غاية الجهاد المحدَّدة آنفاً (إعلاء كلمة الله) تنفي عنه صفة الظلم والعدوانية مطلقاً ما استظل بها نظرياً وعملياً. وذلك مقتضى الإيمان بأن هذا الدين هو كلمة رب العالمين التي أرسلها لعباده أجمعين. ورا: ٣٧٩ للاطلاع على مهمات الجهاد تحديداً.

(٥) وهو الدكتور محمد خير هيكل الذي ينتمي إلى هذا الفريق الثاني من العلماء المشار إليهم في الأعلى.

(٦) وعلى هذا فالأصل في العلاقة بين الدولة الإسلامية وبين غيرها من الدول قبل تبليغها الدعوة على وجه البلاغ المبين هو السلم لا الحرب وبعد تبليغها ورفضها الدخول في طاعة المسلمين أو حين اعتدائها عليهم هو الحرب لا السلم. ولما كان عدم التبليغ سابقاً للتبليغ فالأصل الأول -وهو أصل كل الحالات - السلم لا الحرب - الجهاد والقتال في السياسة الشرعية للدكتور محمد خير هيكل: ٢/ ٨٢٦-. وليس في هذا ما يتعارض مع إقرار السلام في العالم الذي هو غاية الجهاد
=

الواردة في ذلك وعلى هذا الرأي جماهير الفقهاء[1] بمن فيهم ابن تيمية وتلميذه ابن القيم[2].

والخلاصة: أن الجهاد ركن أصيل في السياسة الشرعية يفتح أمام الإمام مجالاً فسيحاً من الخيارات المشروعة[3] بما فيها القتال للكافرين الرافضين للخضوع للحكم الإسلامي وإن لم يبدؤونا بقتال بدافع رئيس وحيد هو دعوتهم للإسلام[4] (إخراجهم من الظلمات إلى النور) وليس لأي غرض اقتصادي نفعي، أو سياسي توسعي، أو حتى إنساني مجرد، وإن تحقق بعضُ هذا أو كُلُّه تَبَعاً وعَرَضاً. ومن هنا يكون (الجهاد) من أعظم الوسائل في المحافظة على (الدين) ليس من العدم فحسب بل من جانب الوجود أيضاً. وهذا سر الباعث على تشريعه وسر العناية ببحثه.

٣- حكم الجهاد:

بعد أن أقر ابن عابدين تعريف الجهاد بأنه (الدعاء إلى الدين الحق وقتال من لم يقبله)[5] ذكر حكمه فقال: (وهو فرض عين على من يحصل به المقصود وهو دفع العدو، وإخلاء الأرض من الفساد – أي الكفر – وإن لم يبدأنا أهله بقتال)[6] وذكر الدسوقي أن: (فرضيته لا تسقط عن أهل جهة [المشرق مثلاً] إذا قام به أهل جهة أخرى [كالمغرب])[7]. وليس هذا قولاً لهذا الفقيه أو ذاك بل (أجمع العلماء على فرضية الجهاد – بلا خلاف

في الإسلام – المصدر المذكور: ٢/٨٢٩– لأنه لا يدوم سلام إلا بالإسلام –.

(١) بل ذهب إلى: (اتفاق كلمة الفقهاء في الإسلام على مشروعية إعلان الجهاد على الكفار ابتداء أي: ولو لم يصدر منهم اعتداء على المسلمين أو على الدعوة) – راجع المصدر السابق وما عزا إليه من مراجع: ٢/ ٧٥٤. وقارن في تأييده تحقيق المذاهب الأربعة في كتاب: (نصر الجهادين بقهر العدوين) للباحث محمد مجير الخطيب الحسني: ٧٥ وما بعدها – ويُلَخِّص الجصاص– في أحكام القرآن: ٣/ ١٩١– ذلك بقوله: جائز للمسلمين ترك قتال من لا يقاتلهم من الكفار... ولا نعلم أحداً يحظر قتال من اعتزل قتالنا من المشركين، وإنما الخلاف في جواز ترك قتالهم لا في حظره)؛ وهذا قول جمهور المفسرين كابن العربي: ٢/ ٨٦٤، والقرطبي: ٨/ ٣٩، والزمخشري: ٢/ ١٨٢، وابن كثير: ٢/ ٣٢٢، والألوسي: ٢٦/ ٨٠.

(٢) وتخصيصهما بالذكر لأن بعض الأفاضل– وهو الشيخ محمد أبو زهرة، ر: كتابه عن «ابن تيمية»: ٣٨٠و– نسب إليهما خلافاً في ذلك. وقد أورد مؤلف «الجهاد» قولاً مغايراً لابن تيمية في رسالته القبرصية: (ومن العجب كل العجب أن يأسر النصارى قوماً غدراً أو غير غدر ولم يقاتلوهم. والمسيح يقول: من لطمك على خدِّك الأيمن فأدر له الأيسر.. فإن قال قائل: هم قاتلونا أول مرة. قيل هذا باطل فيمن غدرتم به ومن بدأتموه بالقتال. وأما من بدأكم منهم فهو معذور لأن الله تعالى أمر بذلك، ورسوله. ولا يستوي من عمل بطاعة الله ورسله ودعا إلى عبادته وقاتل لتكون كلمة الله هي العليا، وليكون الدين كله لله، ومن قاتل في هوى نفسه وطاعة شيطانه على خلاف الله ورسله) – المصدر السابق: ٢/ ٧٦٨ –.

(٣) وترجيح أحد الخيارات مرهون بعوامل كثيرة– كمعظم أبواب السياسة الشرعية – منها ما يتعلق بالمسلمين ومدى امتلاكهم للقوة المكافئة لقوة عدوهم، ومنها ما يتعلق بالكافرين أنفسهم ودرجة الرجاء في إسلامهم. ويُعبَّر عموماً عن هذه العوامل بتوفر المصلحة الإسلامية الراجحة.

(٤) راجع لزوماً هذه القضية وإثباتها حتى من الناحية التاريخية كتاب (الجهاد) المنوه عنه: ٢/ ٤٦٧– ٥٧٩ حيث كانت مثاراً للشبهات لدى كثيرين – راجع المرجع المذكور في الرد عليها أيضاً: ٥/ ١٦٠١ وما بعد –.

(٥) حاشية ابن عابدين: ٣/ ٢١٧.

(٦) المصدر السابق: ٣/ ٢١٨.

(٧) حاشية الدسوقي: ٢/ ١٧٥، واستثنى من ذلك إذا كانت إحدى الجهات أهم وأخطر على المسلمين ولم يكن لديهم من الكفاية ما يواجهون به جميع الجهات.

معتبر-)[1] لقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ﴾ [البقرة: ٢١٦] وغيره من الأدلة النقلية والعقلية الشهيرة[2] التي جعلت كلمة فقهاء المسلمين تتفق على اختلاف مذاهبهم على:

٣-١- وجوب القتال لدفع العدوان الواقع على بلاد المسلمين وأنه فرض عين على من احتُلَّت بلاده، أو كانت على وشك الاحتلال، فإن لم يحصل بهم الكفاية لرد العدوان وجب القتال على من يليهم ثم على من وراءهم وهكذا حتى تَحصلَ الكفاية -ولو عمَّ المسلمين جميعاً- ويُطردَ العدو من بلاد المسلمين[3].

وهناك حالتان أخريان يفترض فيهما الجهاد عينياً هما[4]:

- حالة الالتقاء مع العدو فيحرم حينذاك الفرار من الزحف على من حضر إلا على سبيل التحرف إلى وضع أفضل للقتال أو التحيز إلى فئة حينما لا يكون هناك تكافؤ بيِّن في ميزان القوى الحربية[5]- مصداقاً للقرآن الكريم[6]-.

- حالة إذا استنفر الإمام أو القائد قوماً بأعيانهم فيلزمهم النفير معه لقوله ﷺ: (وإذا استنفرتم فانفروا)[7].

٣-٢- ويكون الجهاد على سبيل الفرض الكفائي لغزو الكفار تذليلاً للطريق أمام من يحب الخروج من الظلمات إلى النور[8]. ويُستدَلُّ له بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ

---

(١) بداية المجتهد لابن رشد: ١/ ٣٠٥. ونسب الخلاف إلى عبد الله بن الحسن.

(٢) انظر بعضها في كتاب (الجهاد في الإسلام - ركنه السادس) للأستاذ محمد إسماعيل إبراهيم: ١٦-٣٩.

(٣) وعبارة ابن عابدين: «كل موضع خيف هجوم العدو منه فرض على الإمام أو على أهل ذلك الموضع حفظه وإن لم يقدروا فرض على الأقرب إليهم إعانتهم إلى حصول الكفاية بمقاومة العدو» - الحاشية: ٣/ ٢١٨-.

(٤) المغني لابن قدامة: ١٠/ ٣٦٥.

(٥) حاشية الدسوقي: ٢/ ١٧٨ - بتصرف -.

(٦) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُواْ زَحْفاً فَلاَ تُوَلُّوهُمُ الأَدْبَارَ * وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلاَّ مُتَحَرِّفاً لِّقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزاً إِلَى فِئَةٍ فَقَدْ بَاء بِغَضَبٍ مِّنَ اللّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ [سورة الأنفال: ١٥-١٦].

(٧) رواه الجماعة إلا الموطأ كما في جامع الأصول لابن الأثير الجزري: ٢/ ٥٦٥. وتمامه: «لا هجرة بعد الفتح، ولكن جهاد ونية، وإذا استنفرتم فانفروا».

(٨) وفي هذا الإطار يقول الدكتور عبد الكريم زيدان: «والحقيقة أن بدء المسلمين لغيرهم بالقتال إذا رفضوا الإسلام أو الجزية إنما هو لمصلحة عموم المشركين الذين يخضعون لسلطان الكفر، لأن المسلمين يريدون بهذا القتال رفع هذا الحكم الكافر عنهم وإزالة شرائعه الباطلة ورفع الحواجز عن عموم الناس لرؤية الإسلام وشرائعه، فمن شاء آمن ومن شاء بقي على كفره بشرط الولاء للدولة الإسلامية. وهذا كله من مصلحة المشركين الدنيوية والأخروية. أما الدنيوية فتظهر في تمتعهم بعدل الإسلام والمحافظة على أموالهم وحقوقهم. وأما الأخروية فبتهيئة سبل رؤيتهم الإسلام واحتمال دخولهم فيه عن رضى واختيار لا عن جبر وإكراه وفي هذا سعادتهم وفوزهم في الآخرة». - نقلاً عن: (أصول الدعوة) له: ٢٧٥ -.وقد يتساءل بعضهم: وما هذا التدخل السافر في شؤون الآخرين الداخلية؟! فيجيب الدكتور محمد خير هيكل: «ليس التدخل في شؤون الآخرين سيِّئاً في عموم الحالات. وإن الجهاد في سبيل الله تعالى، وإن تطلب تدخلاً في شؤون الآخرين فليس كتدخل الثعالب والذئاب في شؤون الضعاف من خلق الله من أجل إشباع نهمة الافتراس عندها... وإنما هو كتدخل الآباء والأمهات في شؤون أبنائهم من أجل إقرار الحق والعدل بينهم، وزرع المحبة والود والرحمة في قلوبهم، ولو أنفق الآباء والأمهات من جهدهم وراحتهم ومالهم الشيء الكثير في هذا السبيل...» نقلاً عن كتاب (الجهاد): ٢/ ٨٢٠-. وعلى الرغم من صحة هذا الرد ووجاهته، فقد ذهب عدد من المعاصرين هروباً من شبهة (العدوانية) إلى حصر الجهاد المشروع بالمفهوم الدفاعي البحت. وأرى أن استئصال هذه الشبهة من جذورها يتم بضبط الجهاد بغايته نظرياً وعملياً-
=

﴿لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢] وغيره من الأدلة[١]. (وأقل ما يجب عليه أن لا يأتي عام إلا وله فيه غزو حتى لا يكون الجهاد معطلاً في عام إلا من عذر)[٢]. وذلك عند جماهير العلماء[٣].

٣-٣- وقد تكتنف الجهاد حالات خاصة أو ظروف استثنائية - وخاصة بالنسبة لبعض المجاهدين - فيأخذ الجهاد حينذاك حُكماً مُغايراً للأصل - وهو الوجوب الكفائي- كما إذا فُقِدَت بعض شروط الوجوب فيُستحب- حينذاك - كمن شارك في الجهاد بعد تحقق الكفاية، وكجهاد المرأة في بعض المجالات[٤].

٣-٤- وقد يباح الجهاد - على مستوى الأفراد وفي نطاق محدود[٥]- إذا لم تكن غايته إعلاء كلمة الله كما أنه ليس رياء وسمعة كمن يقاتل شجاعة أو للدنيا فحسب -من مال أو سبي وما إلى ذلك-.

٣-٥- وقد يَحْرُمُ أو يُكرَه تحريماً إذا منع منه والداه أو أحدهما - وكانت الكفاية حاصلة بغيره[٦]- وكذلك إذا كان مديناً ولم يُخَلِّف ما يفي بدَيْنِه[٧]. كما يَحْرُم إذا كان من شأنه أن يُفضي إلى ضرر بليغ يحيق بالمسلمين[٨]. فيكون من باب ترك الواجب إذا تعين طريقاً لدفع الضرر[٩].

٤- شروط الجهاد:

تختلف هذه الشروط في الجهاد العيني عنها في الجهاد الكفائي ، ففي حين تُختزَل في الأول ببذل كامل الوسع من كل مُكَلَّف مطلقاً، تُفصَّل في الثاني على النحو التالي:

٤-١- شروط في الجهاد الكفائي (غير العيني):

إن غاية الجهاد ووظيفته (إعلاء كلمة الله)، و (نفي الفتنة) وتأمين (لا إكراه في الدين) فإذا تحقق هـذا عـلى إطلاقه تحقق الدين كلُّه لله. وهذا مطلوب الجهاد الذي لا يتحقق إلا إذا توفرت الشروط الآتية:

كما هو مفروض- وعلى ضوء الإيمان بأن هذا الدين هو رسالة رب العالمين للناس أجمعين. وحينذاك سيكون الجهاد الرافع لكلمة الله التي ملؤها الرحمة والعدالة والهداية موضع ترحيب من كل عاقل- لم يُعْمِه التعصب-.

(١) إشارة إلى مثل قوله تعالى: ﴿لاَّ يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُوْلِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فَضَّلَ اللهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلاًّ وَعَدَ اللهُ الْحُسْنَى..﴾ [سورة النساء: ٩٥]. قال الطبري: (ولو كان القاعدون مضيعين فرضاً لكان لهم السوأى لا الحسنى) - تفسير الطبري: ٢/ ٢٠١-.

(٢) الأم للشافعي: ٤/ ٩١.

(٣) وذهبت قلة من العلماء إلى أن الجهاد مندوب ومستحب - في الأصل-. ونسب هذا القول إلى: ابن عمر وعطاء وعمرو بن دينار وابن شبرمة والثوري. ومن المالكية: سحنون وابن عبد البر - انظر وجهة نظرهم وأدلتها ومقتضاها والرد عليها في كتاب(الجهاد) للدكتور هيكل: ٨٩٣-٩١٤.

(٤) كتهيئة الطعام، وإسعاف الجرحى، وما شابه. را: ٢٥٤ (هـ١).

(٥) وأما إذا لم تكن الغاية العامّة إعلاء كلمة الله فلا يكون جهاداً في سبيل الله بل هو قتال دنيوي -كمعظم حروب الناس- وإذا كان تحت راية عَمِيَّة أو عصبيةٍ ما فقتال وقتل جاهلي -في أي عصر كان-.

(٦) المغني لابن قدامة: ١٠/ ٣٨١.

(٧) المصدر السابق: ١٠/ ٣٨٤.

(٨) الجهاد والقتال في السياسة الشرعية للدكتور محمد خير هيكل: ٣/ ٩٤٦.

(٩) الفروق للقرافي: ٢/ ١٢٣.

آ- قاعدة الإسلام وهي دولة الإسلام وأمته التي تحمل دعوته وتجاهد من أجله[1]. (وهذه القاعدة في وضعها الشرعي - كما أقامه النبي ﷺ - لم تُفرض على الناس بالقوة وإنما دافع عنها الناس بكل قوة).

ب- قيام الإمام - حقيقة أو حكماً- لأن أمر الجهاد موكول إليه شرعاً[2]. (إلا أن يتقاعس عنه تواطؤاً مع الأعداء أو خوفاً منهم على مركزه فحينذاك تحرك دعوى عزله أمام محكمة المظالم)[3].

جـ- تحقق المسوِّغ (وقوع سبب - أو أكثر- من أسباب إعلانه - التي سبق إجمالها-).

د- توفر الإمكانات التي من شأنها ترجيح الظفر- ولو تقديراً واحتمالاً[4]- (وعلى رأسها إعداد القوة

---

(١) لم يفرض جهاد قتالي في الإسلام إلا بعد تأسيس الدولة في المدينة (بعد الهجرة) إلا أن يكون جهاداً لتأسيسها والدفاع عنها كما تفيده (بيعة الحرب) وذلك بعد اكتمال الشروط الداخلية والخارجية التي تسمح بتأسيس الدولة - راجع كتاب (الجهاد) للدكتور محمد خير هيكل: ١/ ٣١٥- علماً أن: (المعوَّل عليه في تمييز الدار (دولة الإسلام) هو: وجود السلطة (القوة التي تفرض الأمن داخلياً وخارجياً) وسريان الأحكام (الشريعة) فإذا كانت إسلامية كانت الدار دار إسلام وإذا كانت غير إسلامية كانت الدار دار حرب- آثار الحرب لأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي: ١٥٥-.

(٢) المغني لابن قدامة: ١٠/ ٣٧٣، وجاء فيه أيضاً: (ولا يخرجون إلا بإذن الأمير لأن أمر الحرب موكول إليه وهو أعلم بكثرة العدو وقلتهم ومكامن العدو وكيدهم فينبغي أن يُرجع إلى رأيه لأنه أحوط للمسلمين إلا أن يتعذر استئذانه لمفاجأة عدوهم لهم [حيث تتعين المصلحة في قتالهم]): ١٠/ ٣٩٠. وجاء في السير الكبير وشرحه للسرخسي: (وإن نهى الإمام الناس عن الغزو والخروج للقتال فليس ينبغي لهم أن يعصوه...): ٤/ ١٤٥٧. وجاء في الإقناع للماوردي: (وفرض الجهاد على الكفاية يتولاه الإمام ما لم يتعين) - ١٧٥- وقرَّر أستاذنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي في كتابه (الجهاد) -١١٢- أنَّ: القتالي منه يُعَدُّ في مقدمة أحكام الإمامة. ولا تنس أخي الكريم أن حديثنا حول الجهاد الذي يقوم به من يكفي لغزو الكفار بغية حمل الدعوة الإسلامية، ولا يطال تلك الحالات الفردية وخاصة الخارجة عن مسؤولية الدولة الإسلامية كحادثة (أبي بصير) ورفاقه المعروفة في السيرة - أو حرب العصابات في العرف المعاصر-. كما لا يُشْكِلُ على هذا الرأي - في رأيي- إطلاق الأدلة القرآنية في الجهاد لأنها تخاطب في الأصل (واقعاً معروفاً) ومن جملة جزئياته وجود الإمام وهو المصطفى صلى الله عليه وسلم بداهة. ولا أقصد بهذا أنها خاصة بذاك الواقع - حاشا وكلا- وإنما يجب تنزيلها على كل واقع شبيه أو مشترك معه في العوامل المؤثرة نفسها. وأشير أخيراً إلى أن المقصود بقيامه الحكمي تلك الفترة البسيطة الفاصلة بين انتهاء ولاية إمام ومبايعة خَلَفٍ له والتي يفترض ألا تتجاوز الأيام الثلاثة. ولا يقصد به الحالة التي يُعَيِّن الإمام فيها نائباً له مسؤولاً عن الجهاد كقائد الجيش مثلاً لأنه لا يشترط في الجهاد أن يقوم به الإمام نفسه في كل جولاته.

(٣) الجهاد والقتال في السياسة الشرعية للدكتور محمد خير هيكل: ١/ ٢٥٩. وقد ذهبتُ في مسألة اشتراط الإمام خلاف رأي جمهور الفقهاء وصاحب المصدر السابق الذين أجازوا الجهاد حتى في حالة انعدام الإمام بحجة أن تأخيره يفوت مصلحة- انظر سائر أدلته فيه: ٣/ ٨٧١- وحُجَّتي أنَّ الشرع جعل الإمام راعياً وكلَّفه بتنظيم أمور مجمل فروض الكفايات فإذا انعدم الإمام وهو الجهة المنظمة لأمور هذه الفروض لم تنتظم أمورها بداهة واختل شرط تحققها على الوجه الشرعي المطلوب. وبه يتبين أن هذا الشرط وسابقه هما أقرب إلى شرط الوجود من شرط الوجوب، وحيث لم توجد مؤسسة تناط بها آلية تنفيذ الجهاد الكفائي سوى مؤسسة الخلافة القائمة على الدولة، فأيُّ تجاوز لهما سيكون من قبيل وضع العربة أمام الحصان. كما أن في ذلك سدٌّ لذريعة إعلان الجهاد الكفائي من قِبَل أفراد أو جماعات لم تنل مبايعة الأمة لا على الإمامة، ولا على الجهاد، وخاصّة في مثل الظروف الدولية المعاصرة. مما قد يفضي إلى ضرر بليغ بسائر المسلمين يجعل من مثل هذا الإعلان للجهاد حراماً- كما سبق بيانه، را: الصفحة السابقة-.

(٤) المصدر السابق: ٣/ ١١٢٥. وهذا أولى مما ذهب إليه جماهير الفقهاء من اشتراط تأدية الجهاد في كل عام مرة على الأقل- انظر أقوالهم وأدلتهم في المصدر السابق: ٣/ ٨٦٤- لأن الجهاد يقع في صميم السياسة الشرعية التي تحكمها ما تمليه المصلحة العامة، ومُحدِّدات هذه الأخيرة كثيرة ومتشعبة وغير ثابتة، ولكن من الواجبات الكبرى على الإمام والأمة عدم =

والتدريبات التي تُرهب العدو)- وهذا يقتضي تجنب المغامرات التي لا تعود على المسلمين بكبير فائدة -.

هـ- انعدام الموانع كالمعاهدات والاتفاقات التي من شأنها أن ترسي سلاماً أو تكفل أماناً أو توقف حرباً (أو ما يقوم مقامها كالأشهر الحرم في بعض الاجتهادات الفقهية)[1] - ما لم ينقضها العدو أو تنتهي مدتها-.

٤-٢- شروط في المجاهِد:

لا يتحقق مطلوب الجهاد الشرعي تماماً إلا إذا أشبعت نفوس قادته - خاصة- بالقوة والجرأة وكانت في الوقت نفسه أرواحهم متشبعة- وعلى نحو أكثر- بالحرص على هداية الناس للحق، وإيصال الخير إليهم وفاحت منهم رائحة ذلك حتى تنفتح لهم العقول والقلوب قبل فتح البلاد والأوطان. وبصورة عامة لم يفرض الإسلام الجهاد إلا على القادر عليه - وبحسب قدرته[2] - واشترط لوجوبه سبعة شروط هي[3]: الإسلام والبلوغ والعقل والحرية والذكورة والسلامة من ضرر معيق، وتوفر ما يُحتاج إليه من آلة سلاح وآلية ركوب ونفقة لازمة له ولأهله حتى الإياب.

٤-٣- شروط في المجاهَد:

إن الإنسان - كل إنسان - يترجم عن بناء هائل كريم من صنع يد الخالق العظيم فلا يجوز قتله وهدم بنائه إلا بإذن صريح من باريه وبانيه[4]. وأيُّما قتل لإنسان لا يحقق هذا الشرط يُعَدُّ اعتداءً صارخاً من ممارسه لحدوده، وعلى حق الإنسان في وجوده وحياته. وليس من الدين في شيء وإن نسب إليه ظلماً وزراً[5]. وقد بنى جماهير الفقهاء[6] على هذا، وعلى أدلته الخاصة أيضاً[7]، أن الكفر - مع كونه أشد الذنوب والمعاصي في ميزان الإيمان - لا ينهض

تعطيل الجهاد. فإذا قصَّر الإمام في هذا الواجب وفرض على الأمة تحويل طراز عيشها من معاني الجهاد إلى قيم الرفاهية والمتعة - ولو كانت مشروعة - فنكون أمام معصية تستوجب المطالبة بعزل الإمام إذا أصرَّ عليها -راجع المصدر السابق: ١/ ٢٥٨- وهذا يتوافق من حيث النتيجة أي عدم اشتراط زمن محدد للجهاد مع رأي أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي الذي ذهب إليه في رسالته: (آثار الحرب) - هامش: ٧٣ - بعد أن ناقش أدلة جمهور الفقهاء وقرَّر أن الأمر يتكرر بتكرر سببه أو أسبابه، وليس منها بالطبع دخول وقت محدد في باب الجهاد. وقد عزى هذا الرأي إلى مذهب الحنفية ولكن مذهبهم موافق للجمهور كما يظهر من عبارة ابن عابدين في حاشيته: (يجب على الإمام أن يبعث سرية إلى دار الحرب كل سنة مرة أو مرتين، وعلى الرعية إعانته) إلا أنه عاد واستدرك على ذلك (وهذا إذا غلب على ظنه أن يكافئهم، وإلا فلا يباح قتالهم) - حاشية ابن عابدين: ٣/ ٣٣٧ -. وهو موافق من حيث النتيجة النهائية للشرط المذكور المعلّق عليه.

(١) وهو قول (عطاء) من كبار التابعين، ورجَّحه الدكتور محمد خير هيكل في موسوعته عن (الجهاد)- راجع المسألة برمتها في الكتاب المشار إليه: ٤/ ١٥١٤-١٥٢٥. وانظر رأيه في عقد معاهدات سلام مع الكفار، وأنها مشروعة - حسب المصلحة-، ولكنَّها ليست من الخيارات الأصلية التي تُعرض عليهم. - المصدر ذاته: ٢/ ٨٠٦-.

(٢) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا﴾ [سورة البقرة: ٢٨٦] وأمثاله.

(٣) موسوعة الفقه الإسلامي وأدلته لأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي: ٦/ ٤١٨.

(٤) بل هذا حكم التصرف في كل مخلوق أيضاً أنه مرهون بإذن ربه وخاضع لشرطه. وهذا مقتضى الخالقية والمالكية. وفرع الحاكمية لإله الكون رب العالمين.

(٥) والأشنع أن يُرتَكَبَ هذا الجرم باسم الدين. وكم وقع مثل هذا في التاريخ، وما الحروب الصليبية - القديمة والحديثة - عن هذا ببعيد.

(٦) وهم الحنفية والمالكية والحنبلية وهو قول عند الشافعية.

(٧) انظر هذه الأدلة ورجاحتها في كتاب (الجهاد كيف نفهمه وكيف نمارسه) لأستاذنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي: ٩٤.

وحده موجباً لقتل صاحبه - حتى في الجهاد لإعلاء كلمة الله-[1]. وإنما المسوِّغ لقتله[2] عندهم بالإضافة إلى كفره حرابته التي يقصد بها مباشرته للقتال حقيقة، أو حكماً، أو قصداً- يمكن التثبت منه-، وقد يناط ذلك بمجرد قدرته وإطاقته لذلك إقامة للمظنة مقام المئنة حين تعذرها أو تعسرها. وهذا يتفق مع ما ورد في الشرع من النهي عن قتل المرأة والصبي والشيخ الفاني والعسيف، كما ورد في آثار أخرى النهي عن قتل الرهبان وأصحاب الصوامع والتجار، وقاس جمهور الفقهاء عليهم مَنْ في حكمهم كالعميان والمرضى المزمنين والمعتوهين، والمنعزلين جبناً، والفلاحين، وأهل الصناعات، ومَنْ على شاكلتهم بشرط عدم مشاركتهم في القتال بفعل أو مال أو رأي[3] - أي عموم المدنيين (باصطلاح عصرنا) -. وخالف في ذلك الإمام الشافعي حيث أجاز -في أظهر قوليه- قتل الكافر من جميع هؤلاء الأخيرين -مِمَنْ لم يثبت نص باستثنائهم- ولكن هذا مشروط عنده برفضهم الخضوع للحكم الإسلامي. قال في الأم: (يقتل كل مشرك بالغ إذا أبى الإسلام أو الجزية)[4]، وقال: (وإذا أحاط الإمام بالدار.. فعرضوا عليه أن يعطوا الجزية على أن يجري عليهم حكم الإسلام لزمه أن يقبلها منهم)[5].

٥- آداب الجهاد اللازمة:

للجهاد الشرعي في سبيل الله أحكام كثيرة لا يتسع المقام لذكرها كلها؛ منها ما يتعلق بواجبات وحقوق المقاتِلين أو المقاتَلين، ومنها ما يتعلق بالحرب ذاتها وما يجوز فيها وما لا يجوز، وبأداتها - وهو الجيش- ومختلف إعداداتها، ومنها ما يتعلق بالطرق الناظمة لإنهاء الحرب كالمعاهدات التي تتخذ أشكالاً مختلفة من عقود أمان أو صلح مؤقت (هدنة) أو دائم (عقد الذمة) إلى سائر آثار الحرب كالغنائم والأسرى. إلى فروع كثيرة يحتاج بيانها إلى مجلدات عديدة[6]. وفي مقامي هذا أكتفي بالإشارة إلى ما أكَّده كثيرٌ من الباحثين[7] من ضرورة سبق الجهاد الدعوي والتربوي للجهاد القتالي[8]. حتى إذا تم النجاح في الأول وتم اجتناء ثمراته في انتصار الأمة في

---

(١) ومن هنا يكون الإيمان الحق حامياً للكفر الباطل. أليس كلاهما موجود بإذن الواحد. وهذه ليست سفسطة بل هي حقيقة ينطق بها بقاء أهل الذمة في رعاية المسلمين حتى يومنا هذا؛ ونشأ عنها تاريخياً وجود سائر الأقليات والمذاهب وحتى تيارات الزندقة- مع مناقضتها لأصول الإسلام- في قلب العالم الإسلامي.

(٢) من المفيد التنبيه أن الحديث هنا عن علَّة القتل وليس عن علَّة القتال (أو الجهاد)- التي سبق بحثها- وقد نبَّه إلى الفارق بينهما الإمام الشافعي- رحمه الله- فيما رواه عنه البيهقي- بقوله: «ليس القتال من القتل بسبيل. قد يحل قتال الرجل ولا يحل قتله» - نقلاً عن (الجهاد) لأستاذنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي: ١٠٣- وقد يحل قتله ولا معنى لقتاله كالجاسوس الحربي إن قُدِرَ عليه.

(٣) انظر النصوص والآثار في (الجهاد) للدكتور محمد خير هيكل: ٤/ ١٢٤٤-١٢٦٣.

(٤) الأم للشافعي: ٤/ ٢٨٦. ومعلوم أن الجزية تعصم الدماء والأموال بل تجعل لدافعيها مالنا، وعليهم ما علينا.

(٥) المصدر السابق: ٤/ ١٨٦.

(٦) راجع موسوعة (الجهاد والقتال في السياسة الشرعية) للدكتور محمد خير هيكل في خمسة مجلدات. ولم أطلع على أشمل وأفضل منها في موضوعها.

(٧) وهو ما ألحَّ عليه أستاذنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي وجعله محوراً لكتابه: (الجهاد) المنوَّه عنه من قريب فحَبَّذا مراجعته.

(٨) يشهد لهذا ويؤكده مراحل تشريع الجهاد حيث: «كان مُحَرَّماً [وهو ما عبَّر عنه الحديث (لم نؤمر به بعد)]، ثم مأذوناً فيه [بما يفيد الإباحة أو الندب - وهو المعني بقوله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا..﴾[الحج: ٣٩]- وذلك مع تأسيس الدولة]، ثم مأموراً به لمن بدأهم بالقتال [وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ الله الَّذِيْنَ يُقَاتِلُونَكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٠]]. ثم مأموراً به لجميع المشركين [ويستدل عليه بقوله تعالى: ﴿وقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً...﴾[التوبة: ٣٦]، وقوله:
=

معارك التزام العقيدة، وأداء العبادة، واتباع الشريعة، وانتهاج أخلاقها، وابتغاء مقاصدها صار الباب مفتوحاً على مصراعيه أمام الثاني وهو الجهاد القتالي الذي يتسم بعدد من الآداب والأخلاق المُلْزِمة[1]:

- منها على المستوى النفسي:

٥-١- تغلغل غاية الجهاد إلى شغاف القلوب الذي يثمر اليقين بأحقية الجهاد وخيريته (أو ما يسمى في عصرنا بعدالة القضية وضرورتها).

٥-٢- تشبع النفوس بروح الجهاد مما يغير النظرة إلى الموت والخوف منه[2].

٥-٣- تربية إيمانية عالية تؤثر مرضاة الله والآخرة على كل شيء في الدنيا (التجرد لله ولدعوته).

٥-٤- حسن الظن بالله والتوكل عليه واليقين بنصره الموعود (لعباده الصالحين المتقين المؤمنين).

٥-٥- الصبر والمصابرة والمرابطة والثبات والتضحية والفداء.

٥-٦- ذِكرُ الله الكثير (في كل الأحوال).

- ومنها على المستوى الموضوعي:

٥-٧- تحريم قتل المدنيين غير المحارِبين.

٥-٨- تحريم التخريب والإتلاف للحيوان والنبات والبيئة عموماً إلا لضرورة أو حاجة ماسَّة.

٥-٩- احترام العهود والمواثيق.

٥-١٠- تحريم المثلة والنهبة والغلول.

٥-١١- المعاملة الإنسانية للأسرى.

٥-١٢- تطبيق أحكام الشرع والدين وفي قمتها العدل وعدم الإكراه في الدين.

وهذا ما رشَّح الحضارة الإسلامية لتكون (أول حضارة سنَّت قانوناً للحرب يبقيها في حدود خُلُقية لئلا يعود الإنسان إلى البربرية)[3].

٦-أهمية الجهاد وفضله:

لا يرتاب أحد في ضرورة الذود عن الحمى والدفاع عن الأوطان وأهلها وثرواتها. ومن قديم قال الشاعر الجاهلي[4]:

ومن لم يذد عن حوضه بسلاحه يهدم ومن لا يظلم الناس يظلم

ومع أن الإسلامَ دينٌ قصدُه الهداية ولذا فهو يفضل السِّلم والسلام إلا أنه لا يرضى لأتباعه المذلة

﴿وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾[النساء: ٨٩]]» - زاد المعاد لابن القيم: ٣/ ٦٩- (بتصرف).

(١) راجع مزيداً من التفصيل في كتاب (الجهاد في الإسلام) لمحمد شديد: ٩٦-١٥٣.

(٢) ورضي الله عن سيدنا خالد بن الوليد الذي خاطب بعض قادة جيش العدو بقوله: (لقد جئتكم برجال يحبون الموت كما تحبون الحياة). انظر: رجال حول الرسول لخالد محمد خالد: ٣٧١.

(٣) شروط نهضة العرب والمسلمين لأبي يعرب المرزوقي: ٢٤٧.

(٤) الشاعر هو زهير بن أبي سلمى. والبيت من معلقته الشهيرة (ر: شرح المعلقات العشر للشيخ أحمد الشنقيطي: ١٢١). ويشار إلى أن الإسلام لا يُقِرُّ الظلم بحال- كما ذهب إليه الشطر الأخير في بيت حكيم شعراء الجاهلية وإنما يُقَرِّر العَدْل دائماً وشعاره المعروف: ﴿لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ [سورة البقرة: ٢٧٩].

والهوان، ولئن كان يمقت الظلم والعدوان على أي إنسان فهو أشد مقتاً إذا وقعا على المسلمين. ولذا فَرَضَ عليهم إعداد جميع أسباب القوة والمَنَعَة والعِزَّة والرَّهْبة، وحذَّر أشد التحذير من أضدادها كي لا يقعوا تحت ظلم أحد أو عدوانه ومن هذا الباب أمرهم بالجهاد ليكون: (الحصنَ الأولَ لحماية المجتمع الإسلامي ودار الإسلام)[1]. فالجهاد: (يمثل الدفاع الحق عن الذات الذي لا يتمثل في أدقِّ معانيه إلا في الدفاع عن الحقيقة التي تترعرع في أحضانها الذات)[2]. ولا ينحصر مصدر قدسية الجهاد في هذا، وإنما يتعداه (لكونه سبيلاً للوصول إلى الحق ولإيصال الآخرين إليه مما يساوي كونه سبيلاً للابتعاد عن الباطل ولإبعاد الآخرين عنه)[3]. فالجهاد (وسيلة إلى إعلان الدين ونشره، وإخماد الكفر ودحضه)[4]. وإنَّ نظرةً بسيطةً إلى أسباب الجهاد أو إعلانه كفيلةٌ بتبيان أهميته، ونبل أهدافه، وقد حصرها بعض الأفاضل في: (رد العدوان، وحماية الدعوة، وحرية الدين، وتطهير الأرض من الطغيان والمظالم)[5]. (فالجهاد ضروري لبقاء المسلمين أمة قوية مرهوبة الجانب بعيدة عن أطماع الطامعين وأحقاد الحاقدين من الكافرين والمنافقين)[6]. وما أصابنا ما أصابنا ويصيبنا من الذل والهوان واغتصاب فلسطين واحتلال العراق وأفغانستان وعودة تسلط الكفرة على مجمل بلاد الإسلام إلا بسبب تركنا للجهاد في سبيل الله خصوصاً[7] وعدم أخذنا لأوامر الله كُلِّها بالقوة والجِدِّيَّة المطلوبة عموماً. ولذا وبَّخ الله تعالى المتقاعسين عن الجهاد في سبيله وهدَّدهم بأليم عذابه في الدنيا والآخرة. فقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمُ انفِرُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ اثَّاقَلْتُمْ إِلَى الأَرْضِ أَرَضِيتُم بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الآخِرَةِ إِلاَّ قَلِيلٌ * إِلاَّ تَنفِرُواْ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَيَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلاَ تَضُرُّوهُ شَيْئًا وَاللّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [التوبة:٣٨-٣٩]. وبالمقابل رغَّب الله - سبحانه - في الجهاد في سبيله وجعله جزءاً رئيساً في أربح صفقة يعقدها الإنسان تنجيه من العذاب الأليم وتفتح أمامه أبواب النعيم مع مغفرة للذنوب في الآخرة ونصر من الله وفتح قريب في الدنيا. فقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنجِيكُم مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ * تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ * يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَيُدْخِلْكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ * وَأُخْرَى تُحِبُّونَهَا نَصْرٌ مِّنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الصف:١٠-١٣]. والأمر بالجهاد وذكر فضائله وثوابه أكثر من أن يحصر[8] فهو (أفضل الأعمال مطلقاً)[1] إذ ورد في فضله، وأجره ما لم يرد في

(١) اقتباساً من كتاب (الجهاد) لأستاذنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي: ٩٣.

(٢) المصدر السابق: ٢٨.

(٣) المصدر السابق: ٢٧.

(٤) من كلام ابن دقيق العيد (نقلاً عن فتح الباري لابن حجر العسقلاني: ٦/ ٥).

(٥) تفسير القرآن الكريم لشيخ الأزهر الأسبق محمود شلتوت: ٥٤٠. وهو يتحدث عن أسباب الجهاد.

(٦) أصول الدعوة للدكتور عبد الكريم زيدان: ٢٧٤.

(٧) وفي الحديث: (ما ترك قوم الجهاد إلا وذلوا). - (إذا تبايعتم بالعينة واتبعتم أذناب البقر وتركتم الجهاد في سبيل الله سلَّط الله عليكم عدواً يأخذ بعض ما في أيديكم). - ومغزى الحديث: التحذير من تسلُّط الأعداء بسبب ترك الجهاد والانشغال عنه بأمور الدنيا- وليس التهوين من أمر التجارة أو الزراعة أو العناية بالثروة الحيوانية كما فهم بعض الظاهريين.

(٨) فقد ﴿فَضَّلَ اللّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا * دَرَجَاتٍ مِّنْهُ وَمَغْفِرَةً وَرَحْمَةً وَكَانَ اللّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [سورة النساء: ٩٥-٩٦]. وسئل ﷺ: (أي العمل أفضل؟ قال: إيمان بالله وجهاد في سبيله). وفي حديث آخر: (قيل يا رسول الله: ما يعدل
=

غيره حتى عدَّه رسول الله ﷺ: (سنام الإسلام)[2] أي أعلى ما فيه فالجهاد قمة القمم[3]، ومجمع القيم فهو الدليل القاطع على الإيمان العميق بالله وإيثار ما عنده على كُلِّ شيءٍ، وعربون محبته والإخلاص له، فضلاً عن سائر الأخلاق العالية التي يَنُمُّ عنها ويقتضيها من الصبر والزهد والشجاعة والجرأة والكرم والبذل (والجود بالنفس أقصى غاية الجود)[4].

وقد احتلَّ الجهاد في سبيل الله هذه المنزلة لما يترجم من قيم بذاته، ولكونه وسيلة لأعظم الغايات، فنفعُه عامٌّ يتعدَّى فاعلَه لغيره، وأثرُه مباركٌ يجوز الدنيا إلى الآخرة. فالقائم فيه بين إحدى الحسنيين دائماً إما النصر والظفر، وإما الشهادة والجنة. وإذا كان هذا على مستوى الفرد فهو على مستوى الأمة أكثر أهمية ونفعاً لارتباطه بالمصالح العليا لها (كالوجود والتقدم) فهو في لُبِّ قضاياها الحيوية والمصيرية والتي لا يجوز أن تُفَرِّط فيها بحال، وإلا عانت مُرَّ النتائج، ووَخيمَ العواقب ؛التي لا ينقذ منها إلا العودة الصادقة إلى الجهاد بكل مفاهيمه ومعانيه المقدسة بدءاً بالجهاد الدعوي وانتهاء بالجهاد القتالي.

الجهاد في سبيل الله؟ قال: لا تستطيعونه، فأعادوا عليه مرتين أو ثلاثاً. كل ذلك يقول: (لا تستطيعونه). ثم قال: (مثل المجاهد في سبيل الله كمثل الصائم القائم القانت بآيات الله لا يفتر من صلاة ولا صيام حتى يرجع المجاهد في سبيل الله).
وفي النصوص كثير من هذا؛ منها: ما يجعل روحة في سبيل الله أو غدوة خير من الدنيا وما فيها. ومنها ما يجعل ((رباط يوم في سبيل الله خير من الدنيا وما فيها)). ومنها: «ما اغبرَّت قدما عبد في سبيل الله فتمسَّه النار». ومنها (عينان لا تمسهما النار: عين بكت من خشية الله وعين باتت تحرس في سبيل الله) وغيرها كثير. راجع الترغيب والترهيب للمنذري: ٣/ ٦٩ و.

(١) من كلام ابن حجر العسقلاني في فتح الباري: ٦/ ٥. ولعظيم فضله وأثره ذكر العلماء: أن المُرابطة لأجله أفضل من المُجاورة في المساجد الثلاثة المسجد الحرام والمسجد النبوي والمسجد الأقصى، وأن رباط يوم في سبيل الله أحبُّ - إلى بعض الصحابة (أبي هريرة رضي الله عنه) من موافقة ليلة القدر مُعتكفاً في واحد من تلك المساجد العظيمة. - راجع المغني لابن قدامة: ١٠/ ٣٧٦ -.

(٢) إشارة إلى الحديث الصحيح المشهور الذي يرويه سيدنا معاذ وفيه (ألا أخبرك برأس الأمر وعموده وذروة سنامه؟ الجهاد). أخرجه بهذا اللفظ ابن ماجه في الفتن باب كف اللسان في الفتنة، ٣٩٦٣. وأصله عند الترمذي- را: ٢٠٧-.

(٣) نعم ليس في الإسلام قيمة أو علاقة تَفْضُل الاستجابة لأمر الله ورسوله وتلبية نداء الجهاد في سبيله سعياً لمرضاته ونيل ثوابه. وأي اعتبار من شأنه أن يُخِلَّ أو يَغُضَّ من نسق القيم الإسلامية يُرشِّح صاحبه للفسوق ويُعرِّضه للسخط والعقاب الإلهي: ﴿قُلْ إِن كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ اللهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُواْ حَتَّى يَأْتِيَ اللهُ بِأَمْرِهِ وَاللهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ [سورة التوبة: ٢٤].

(٤) عجز بيت من الشعر صدره: (يجود بالنفس إن ضنَّ الجواد بها)، وصاحبه: مسلم بن الوليد الشهير بصريع الغواني، انظر ديوانه.

خلاصة الفصل

هذا الفصل أوسع فصول الرسالة، وأولاها بالاهتمام، وخاصة بالنسبة لتلك الفصول التي تتحدث عن المقاصد العامة للشريعة؛ إذ يُنشئ الأساس الفعلي لها. بل هو حجر الزاوية في الرسالة كلِّها. وقد نوهت إلى ذلك حين وصفته بالإطار العام، فحقُّه أن يحظى بمزيد من العناية والاهتمام.

وقد مهّدت له بتعريف مختصر للدين، وأتبعته ببيان مكثّف حول موجبات أهميته، وضرورته بالنسبة للإنسان فرداً ومجتمعاً ومجموعاً، وبالطبع كان الإسلام هو المستبطن والمنظور إليه من خلال الدين باعتباره موضوع البحث أولاً، ولكونه يُعيِّن وصية السماء الأخيرة إلى البشرية، ويُمَثِّل هديتها الثمينة لهدايتها، وقد تولّى الله، عز وجل ذاته إكماله، وتمم به إنعامه[1] كما تعهد بحفظه وبيانه[2]. مما رشّحه ليكون المرجعية العليا الموثقة الوحيدة ذات المصدر الرباني والتوجه الإنساني، فضلاً عما يحظى به من توازن منطقي لا نظير له، وكمال موضوعي لا مثيل له[3]، معتمداً على أصول متينة لا شبيه لها، وأركان قوية لا قرين لها، ومشتملاً على مناهج سديدة لا عوج فيها، ومقاصد عظيمة ولا أسمى منها[4]. ثم هو يُظِلُّ في هذا كلّه الجميعَ بلا محاباة ولا تمييز ولا تفرقة بسبب عنصر أو لون أو لغة أو جنسية أو بلد. ولذا إذا أمكن للبشرية أن تظفر بنظام عالمي شرعي ومشروع - بآن واحد - فلن يكون هذا النظام سوى الإسلام الذي يمثل شرعة رب العالمين ومن أحسن من الله شرعة[5]؟! و سيكون هذا من حسن حظ البشرية وسعادتها.

وميَّزتُ في أثناء البحث - بين الدين بمفهومه العام الذي يشمل كُلَّ ما يمُتُّ إلى الإسلام بصلة، ويتميز بما ذكرت آنفاً من كريم الخصلة، وبين الدين بصفته مقصداً - والذي هو بيت القصيد هنا - فحددت فيه المقصود، وبينت أنه مقاصد دين الإسلام حصراً في مجال علاقة الإنسان بالله تعالى، وواجبه تجاه ربه الأعلى. متوسلاً في إجلاء هذه المقاصد بسبر تحليلي لمفاهيم الدين الرئيسية بعد استقراء نصوصه القطعية كافة. فكانت كما يلي:

أولاً: في جانب تحصيل الدين ابتداءً وإبقاءً (مراعاة الدين - أو واجب الإنسان تجاه الله المتعال - من جانب الوجود):

١ - الإيمان بما أمر بالإيمان به: وهذا يغطي الجانب العقدي والمعرفي لدى الإنسان ويتمثل جوهرياً في أصول الدين الثلاثة:

أ- الإيمان بالله تعالى (وملائكته ضمناً).

ب- الإيمان برسوله الخاتم محمد ﷺ (وكتابه الإمام- القرآن الكريم- ضمناً).

ج- الإيمان باليوم الآخر (والبعث والحساب والجنة والنار ضمناً).

فأشرت إلى أبعاد هذه الأصول، وأوجزت في بيان أهميتها، وضرورتها، وأدلتها.

٢ - القيام بعبادته: وهذا يغطي الجانب الروحي والنفسي لدى الإنسان، ويتمثل خصوصاً في أداء أركان الإسلام الأربعة المعروفة: الصلاة، الزكاة، الصيام، الحج.

---

(١) إشارة إلى قوله تعالى الكريم: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِينًا﴾ [سورة المائدة: ٣].

(٢) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿ إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾ [الحجر: ٩]، وقوله تعالى: ﴿إن علينا جمعه وقرآنه* فإذا قرأناه فاتبع قرآنه* ثم إن علينا بيانه﴾ [القيامة: ١٧-١٩].

(٣) إشارة إلى خصائص هذا الدين الكبرى. راجع: ١٢٠و.

(٤) إشارة إلى مباحث هذا الفصل التي ستأتي- بعد قليل- خلاصة مضامينها صراحة.

(٥) استيحاءً من قوله تعالى: ﴿صِبْغَةَ اللهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللهِ صِبْغَةً﴾ [سورة البقرة: ١٣٨].

فذكرت آثار العبادة وخصائصها في مفهوميها العام والخاص، وما تميز به الإسلام فيها وخاصة من حيث إفراد الله تعالى بكل صنوف العبادة وألوانها فلا يتوجه إلى أحد سواه، لأنه وحده هو المعبود بحق. ومن هنا سمي الإسلام دين التوحيد، وهو ملة الخليل إبراهيم عليه الصلاة والسلام[1].

٣- اتباع شرعه: وهذا يغطي الجانب السلوكي أو العملي لدى الإنسان. وهو يعني: الائتمار بأمره، واجتناب نهيه. ويكافئ اتباع رسوله ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا ﴾ [الحشر: ٧]. وتتوزع التكاليف على الأحكام الشرعية الخمسة المعروفة[2] حيث يمكن أن نميِّز في كلٍّ منها بين مستويين من الأحكام: قطعي واجتهادي. فبينت أثر كل منهما. وانصبَّ جُلُّ اهتمامي في الاستدلال من النقل ومن العقل على لزوم (اتباع الشريعة) - وخاصة من حيث المبدأ- باعتباره قضية مركزية بهدف إخراجها عن دائرة أي خلاف معتبر.

٤- التزام قيمه: وهذا يغطي الجانب القيمي لدى الإنسان، كما يَمَسُّ الجانب الخُلُقي منه في الصميم أيضاً، ويتعلق جوهرياً بالبواعث والنوايا. وتتمحور هذه القيم حول ثلاثة مبادئ؛ عليها مدار الحكمة كُلِّها. وهي:

أ- الحق.

ب- الخير.

ج- الجمال.

وتكافئ العدل والمصلحة والإحسان، أو على نحو مقارب: الضروريات والحاجيات والتحسينيات.

وعلى الرغم من عمومية هذه المبادئ وسعة فضاءاتها بحيث لا يكاد يخرج عنها شيء. فقد بذلت جهداً في تحديد تعريفها، وذكر ما أمكن من ضوابطه التي قد تكون في تعيين مجالٍ مُحَدَّدٍ للتعريف.

فمفهوم الحق يختلف في مجال التصورات عنه في مجال التصديقات، أو في مجال الأخبار عنه في مجال الإنشاءات (الأوامر والنواهي).

ومن تحديد التعاريف والضوابط انتقلت إلى ذكر أحوال هذه المبادئ وأنواعها، وخلاصة مفيدة عن أحكامها، متوقفاً عند الاستدلال عليها للتأكيد على قطعية توجُّه الشارع إلى تحقيق هذه المبادئ في كل حركة أو تصرف، مع التنبيه إلى كثير من القضايا العصرية المهمة المرتبطة بها. خاتماً حديثي عنها بالتطرق إلى وضعية هذه المبادئ في ظل الحضارة الإسلامية وما امتازت به هذه الأخيرة من ترتيب صحيح لها من حيث الاهتمام وإعطاء الأولوية.

٥- استهداف مقاصده: وهذا يُغطي الجانب المقاصدي أو الغائي لدى الإنسان. وقد أَثْبَتُّ في غير موضع مقاصد الشارع إجمالاً وتفصيلاً[3]، وأن من شأن المؤمنين أو أهل الدين أفراداً ومجتمعين أن تتشبع أرواحهم بمقاصد شرعة ربهم حتى يفترض أن تكون دوماً مستبطنة في نواياهم، ومستظهرة في تصرفاتهم، ومستلهمة في أهدافهم. وأولى الناس في هذا هم أولو أمرهم من الأمراء والعلماء وخاصة إمام المسلمين وكبار

---

(١) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ﴾ [سورة الحج: ٧٨].

(٢) وهي: الواجب، المندوب، المباح (أو الجائز)، المكروه، الحرام. وينطبق الأمر نفسه على الأحكام الشرعية الوضعية. وهي جعل الشارع الشيء سبباً أو شرطاً أو مانعاً (بالنسبة لغيره) أو الحكم عليه بالصحة أو البطلان، أو كونه عزيمة أو رخصة.

(٣) راجع: ٥٢و، كما سيُخَصَّصُ في كلٍّ من الفصول الآتية مطلب للاستدلال على واحدٍ من مقاصدها.

أعوانه في التخطيط والتنفيذ وكذلك العلماء المجتهدون في استنباط الأحكام الشرعية أو تنزيلها على الواقع في صورة فتاوى أو أقضية. كما تمَّ التركيز-هنا- على نسق من المقاصد العامة[1] لا بُدَّ منها ليتحقق حفظ الدين وإقامة صرحه، أي: تطبيقه على وجه يحقق مقاصده ويؤدِّي أغراضه في الأرض. فهي مقاصد تبعية تأتي في النسق الثاني من سلَّم المقاصد- دون أن يُفهَم من ذلك أيُّ غضٍّ من قيمتها-، وقد أجملتها فيما يلي:

أ- العلم بالدين.

ب- العمل به.

جـ- الاحتكام إليه.

د- الدعوة إلى سبيله.

هـ- الاستقامة في ذلك كله.

وقد اتَّسم بحثها عموماً بالاقتضاب درءاً للتكرار، ولشهرة معانيها ومقتضياتها وأدلتها، خاصة وقد تناول معظمها بالبحث العديد من القدامى والمحدثين.

ثانياً: منع ما يؤدي إلى زوال الدين وانطماس معالمه أو يحول دون ظهوره (مراعاة حفظه من جانب العدم):

ويتم ذلك بدرء جميع العوامل التي يمكن أن تعرض الدين للاختلال الكلي أو الجزئي سواء أكانت متوجهة إلى أساس الدين أو إلى نظامه المنبثق عنه.

ومن هنا فقد تم تصنيفها وفق مبحثين:

يتناول أوَّلهما حماية الإيمان وصيانته (باعتباره أساس الدين). وقد اهتم بالمطالب الآتية:

أ- محاربة الشرك وأهله.

ب- معاداة الكفر وأهله.

جـ- تحريم الردة، ومشروعية قتال المرتدين.

د- تحريم النفاق والتحذير من أصحابه.

هـ- ذم الابتداع والتنفير من اتباعه.

و- نبذ المعاصي ومعاقبة مقترفيها.

ويتعلق الثاني بالمحافظة على النظام الشرعي العام (باعتباره البناء العلوي للدين)، وقد ركَّز اهتمامه على المطالب الآتية:

أ- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ب- الحسبة.

جـ- الجهاد في سبيل الله.

وفي ختامها يمكن تسجيل الملاحظات التالية بخصوصها:

أ- كثرة المطالب في المبحث الأول بالنسبة للثاني (الضعف). وذلك تأثراً بمدى توافر النصوص بشأنها من جهة وعكساً لمزيد اهتمام الشارع بأساس الدين (أصول الدين، أركانه) من جهة أخرى.

---

(١) نظراً لبحث غيرها من المقاصد العامة والرئيسة في الفصول الآتية - كما أشرت آنفاً- وأُنَوِّه بهذه المناسبة إلى أن كل مالم يرد في هذا الفصل من مقاصد الدين فينبغي وروده في تلك الفصول لمناسبته لها.

ب- اكتست هذه المطالب ثوب المقاصد لمسيس ارتباطها بالمقصد الذي تحفظه وتحميه، بل إن هذا المقصد الأعلى لا يتجلى في الواقع إلا من خلالها.

وينطبق عليها تماماً ما ذكر بشأن نظرائها في مبحث «استهداف مقاصد الشارع» (التي من شأنها حفظ الدين من جانب الوجود).

جـ- ليس من المبالغة في شيء القول باختزال كل مطلب من المطالب المذكورة في طياته لمجلد أو أكثر في بابه. حيث عالج كل مطلب موضوعه بدءاً من تحرير تعريفه إلى ذكر حالاته أو أنواعه فشروطه وأحكامه مع التركيز بصورة خاصة على مقاصده وآثاره. وكثيراً ما آتي إلى تعليل ظاهرته وسبل المواجهة وخاصة في المطالب الأولى (المهدِّدة لأساس الدين) أو إلى أهميته وضرورته وكيفية التطبيق المعاصر- ولو بنحوٍ إجمالي- وخاصة في المطالب الثانية (الحافظة للنظام الشرعي العام) دون الغفلة عن الرد تصريحاً أو تلميحاً على الشبه التي تحوم حول هذا المطلب أو ذاك. مورداً في هذا كلِّه أظهر الأدلة النقلية والعقلية في تأييد ما إليه ذهبت أو ذكرت.

وأختم خلاصة هذا الفصل الأساس بإضافة الملاحظات الآتية – وهي أشبه بالنداءات-:

الأولى: لئن لم تزل الدول قديماً وحديثاً- وهي التي يقوم عليها عبيد مملوكون لله-ترى لنفسها حق إلزام رعاياها بالخضوع لما تفرضه من مبادئ ونظم وأحكام. كما دأب الناس على الرضوخ لهذا العرف العالمي وقبوله بوجه عام على الرغم مما ينطوي عليه-في كثير من الأحيان- من ظلم وحيف مقصود أو غير مقصود، فكيف لا يكون لخالقهم جميعاً- وهو المالك الحقيقي للأرض كلها بما فيها ومن عليها- أن يُلزِم رعاياه – وهم عبيده- بالخضوع لنظامه واتباع شرعه- وهو المبرأ من كلِّ ظلم أو حيف، مقصود أو غير مقصود؟ وكيف إذا كانت هذه مهمة الإنسان في الوجود ووظيفته التي من أجلها منح الحياة[1]؟ ومع ذلك فإن الله – سبحانه – بفضله العظيم، وكرمه العميم، وغناه المُطلَق، وحلمه المُطبِق، لم يقضِ بإجبار أعيان الناس ولا إكراههم حتى على الإيمان به والقيام بعبادته- ولو شاء لفعل ولا يسأل عما يفعل- وإنما أوجب عليهم في شرعه- ورحمة بهم- أن تكون حركتهم التي منحهم فيها حرية الإرادة والاختيار ضمن إطار دينه الذي يستهدف هدايتهم[2] إلى التعارف المُثْمِر بين جميع الخلق، والتعاون البَنَّاء بينهم لتشييد أسمى معاني العدل والصلاح والإحسان فيهم – أو بعبارة أخرى إرساء قيم الحق والخير والجمال في كل مناحي الحياة- بعد إزاحة مناهج الاستعباد وطرائق الاستبداد عن كواهلهم.

واعِداً من التزم بالفلاح، ومُتَوَعِّداً من تنكب بالطلاح، وقد اعترف الأعداء – في لحظات إنصافهم- قبل الأصدقاء بأن التاريخ لم يعرف ديناً أعدل منه، ولا فتحاً أرحم منه[3] وخاصة بالمخالفين له من شتى الأجناس ومختلف الأقليات. وكيف لا؟ ودينه: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦].

الثانية: لم يشفع لهذا الدين جميع ما ذكر من خصائصه ومزاياه، ومقاصده وقيمه، وأصوله وفروعه في منع

---

(١) فالإنسان إنما خلق فوق هذه الأرض ليقيم عليها دولة الله تعالى وحكمه. فتلك هي حكمة وجوده، وهي المعنى المقصود بالخلافة في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [سورة البقرة: ٣٠]. وفلسفة هذه الدولة قائمة على حقيقة العبودية لله تعالى وحده، ونظامها قائم على الإذعان بأن الحاكمية هي لله وحده لأنه وحده مالك كل شيء...من (فقه السيرة) لأستاذنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي: ٣٤٢. وراجع: ٣٤٤و.

(٢) انظر الفصل الثالث: ٣٣٦و.

(٣) را: ١٨٤.

وجود أعداء طبيعيين أو مصطنعين له جهلاً وغفلة، أوبغياً وحسداً، أوظلماً وعدواناً[1]، وذلك تطبيقاً لسنة الله تعالى العامة في ابتلاء خلقه، وتمحيص طيِّبهم عن خبيثهم، ليهلك من هلك عن بيِّنة، ويحيى من حيَّ عن بينة. ولهذا كان من واقعية هذا الدين أن يدافع عن نفسه ووجوده، ويجابه مناوئيه في الداخل والخارج. ومن هنا فرض الجهاد في سبيل الله عز وجل وهو بمعناه العام يشمل كل حركة مشروعة للمسلمين في تشييد نظام الإسلام المبني على أسسه والساعي لتحقيق مقاصده. والذي تحتل الدعوة إلى الله تعالى فيه موقعاً متقدماً وخاصة إذا تميزت بمثل السياسة الحكيمة التي كان المصطفى عليه الصلاة والسلام يمارسها في تقليل الأعداء كماً وكيفاً (درجة عداوتهم) إلى أدنى حد ممكن، وتكثير الأولياء كماً وكيفاً (درجة ولايتهم) إلى أقصى حد ممكن دون أن تفتات على أيٍّ من ثوابت الإسلام الكبرى.

وأما الجهاد بمعناه الخاص فيتمثل في إزاحة العقبات التي تحول دون ظهور الدين بكل مستطاع من القوة. وهذا باختصار رسالة الدين وفلسفة الجهاد فيه.

الثالثة: إن ديناً هذه رسالته وتلك فلسفته، قد عمَّت مقاصده العالمين رحمة، والبشرية هداية، والمسلمين رفعة وعزة ووحدة، وحفظت شريعته لكل إنسان دينه ونفسه وعقله ونسله وماله[2]، ويملك من الخصائص والمزايا والمواصفات ما سبق ذكره لجديرٌ أن يحتل مقصد حفظه -بكل مقتضياته- الأولوية المطلقة مهما كلَّف ذلك من غالٍ أو رخيص. وذلك لسبب واضح جداً[3] وهو أن التكاليف التي ستدفعها البشرية حالاً ومآلاً (في واقعها ومستقبلها) إذا افتقدتْ الدين ستكون أضعافاً مضاعفة بل إنها لا تكاد تقارن بتكاليف الحفاظ على الدين[4] – هذا إذا بقيت على قيد الحياة في دار الدنيا – فكيف إذا أخذنا بعين الاعتبار مصالح البشرية في الدار الآخرة؟.

وهذا قدر المسلمين ورسالتهم خاصة، وعموم عقلاء الناس وأحرارهم عامة. وقد ندبهم إلى ذلك خالقهم وبارئهم سبحانه وتعالى مهما بذلوا في سبيل ذلك من دمائهم وأعراضهم، وأوطانهم وأموالهم فإن قصَّروا فلا يحسبُنَّ أنَّهم بمَنْجاةٍ من دفع فواتير مستحقة أكثر بكثير تتربص بهم من أعداء الله ورسوله وأعدائهم وآخرين لا يعلمونهم الله يعلمهم[5]. وهذا بيِّن في واقعهم المعاصر (فلسطين، العراق، أفغانستان، كشمير، كوسوفو، الشيشان....) وهو على مدى التاريخ أبين.

---

(١) وأكثر ما يتمثل هذا فيهم في الحرص على امتيازات لا يستحقونها في الهيمنة والاستئثار بالمنافع، وفي الاستنكاف والاستكبار عن قبول كلمة العدل والسواء.

(٢) إشارة واضحة إلى سائر المقاصد العامة للشريعة التي ستتناولها الفصول الآتية.

(٣) وهذا لا ينفي – بالطبع – وجود أسباب أخرى كثيرة سبق التعرض لمعظمها. راجع لزوماً فقرة: أهمية الدين وضرورته: ١٤٦ و.

(٤) وصدق الله العظيم إذ يقول: ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى * وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى * قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنتُ بَصِيرًا * قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنسَى * وَكَذَلِكَ نَجْزِي مَنْ أَسْرَفَ وَلَمْ يُؤْمِن بِآيَاتِ رَبِّهِ وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَشَدُّ وَأَبْقَى﴾ [سورة طه: ١٢٣-١٢٧]. ويقول تعالى: ﴿وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلاَّ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ فَمَنْ آمَنَ وَأَصْلَحَ فَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ * وَالَّذِينَ كَذَّبُواْ بِآيَاتِنَا يَمَسُّهُمُ الْعَذَابُ بِمَا كَانُواْ يَفْسُقُونَ﴾ [سورة الأنعام: ٤٨-٤٩]، وفي آية أخرى ﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُواْ بِآيَاتِنَا صُمٌّ وَبُكْمٌ فِي الظُّلُمَاتِ﴾[سورة الأنعام: ٣٩].

(٥) إشارة واضحة إلى قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدْوَّ اللّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لاَ تَعْلَمُونَهُمُ اللّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنفِقُواْ مِن شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لاَ تُظْلَمُونَ﴾ [سورة الأنفال: ٦٠].



على صعيد الخلق كافة

الرحمة العامة

﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾

[سورة الأنبياء: ١٠٧]

- المحتوى:
- الوجه الأول: مراعاة جانب الوجود.
  - المبحث الأول: تعميم الرحمة.
  - المبحث الثاني: جلب المصالح.
  - المبحث الثالث: السماحة والتيسير .
- الوجه الثاني: مراعاة جانب العدم
  - المبحث الأول: ذم العنف والقسوة والشدة.
  - المبحث الثاني: درء المفاسد.
  - المبحث الثالث: رفع الحرج ودفع التعسير.
- خلاصة الفصل

تمهيد

سبق أن ذكرت - وبشيءٍ من الإسهاب- في المقدمة وجه تعيين هذا المقصد[1]، وأكّدت عليه- مع شيءٍ من التفصيل- في تمهيد الفصل السابق[2]، وسيأتي مزيد من تسليط الضوء على مفهومه[3] مع الاستدلال عليه[4] في مبحثه، كما ناقشت لدى بحثي في رتب المقاصد[5] بعض وجوه تقديم مقصد الرحمة على سائر المقاصد باستثناء أصلها جميعاً -وهو الدين- وهذا أمر له ما يُسَوِّغه تماماً إذا علمنا أن من مقتضيات الرحمة جلب المصالح ودرء المفاسد، ومن ثَمَّ فإن الحد الضروري من ذلك يُرَشِّح هذا التقديم أيضاً، وخاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار المنظور الإسلامي فيه، والذي يتسع لجلب جميع مصالح الخلق جميعاً -وعلى رأسهم الإنسان-، ودفع كل المفاسد عنهم كافة. وفحوى ما ذكرت- آنفاً- الإحالة إليه لمناسبته لهذا المقصد، وليس مجرد التذكير به، وبآنٍ واحدٍ عدم تكراره روماً للاختصار.

وسأبدأ الحديث عن هذا المقصد بمبحث يُبَيِّن مفهوم الرحمة وعمومه وشموله في الشريعة الإسلامية، ثُمَّ - في مبحث تالٍ- مقتضاه من جلب جميع المصالح، مع لحظ أن الشريعة اعتمدت أيسر الطرق في جلبها أي السماحة والتيسير- وهذا موضوع المبحث الثالث-، كما سيقابل هذه المباحث نظراءها تماماً من جانب العدم.

(١) را: ١٢و.

(٢) را: ١٤٠و.

(٣) را: ٢٧٨و.

(٤) را: ٢٧٩و.

(٥) را: ٤٨و.

الوجه الأول
مراعاة جانب الوجود

المبحث الأول
تعميم الرحمة

تمهيد:

يتحدث هذا المبحث عن جوهر مقصود الشرع تجاه جميع الخلق ألا وهو تعميم الرحمة؛ فأتناول- في المطلب الأول- معنى الرحمة ومفهومها، وأستدل على الرحمة وعمومها- في المطلب الثاني-، وأبين - في المطلب الثالث- رحمة الشريعة للعوالم كلها، وأنها شريعة الرحمة في المجالات كلها، متعرضاً لمنطقها في ذلك الشمول (ميزان الرحمة) ومستطرداً إلى علاقة الرحمة بالعدل لتجلية أولويتها وعدم تعارضهما، ومنتقلاً للحديث عن نوعي الرحمة (العامة والخاصة)، ولأخلص- في المطلب الرابع- إلى أن تطبيق الشريعة عين تحقيق الرحمة، مستعرضاً في هذا المقام شبهتين، فأطرحهما بصيغة مسألتين: إحداهما الرحمة وإقامة الحدود، والأخرى مسألة الموت الرحيم.

المطلب الأول: معنى الرحمة ومفهومها:

الرحمة في اللغة: الرقة والمغفرة والتعطف، يقال: رحمت زيداً رُحماً ورحمة: إذا رققت له وحننت[1] فالرحمة رقة في القلب تدفع صاحبها للعطف على الأحياء ومواساتهم ومحاولة إبعاد الأذى عنهم، كما تجعله ينفر من العدوان ويعاف الظلم ويمقت القسوة، فإذا وُصِفَ بها الفرد كانت عاطفة تملأ عليه نفسه، وإن وصف بها المجتمع كانت سبباً لإحقاق الحق وإقامة العدل وإشاعة نصرة المظلوم والنهي عن العدوان، وإن وصف بها البارئ جل وعلا كانت صفة لائقة به سبحانه ولازمها الإنعام والتفضل والإحسان.

١ - معنى الرحمة في الكتاب الكريم:

جاءت لفظة الرحمة ومشتقاتها في/ ٣٣٧/ آية في كتاب الله عز وجل (عدا البسملة التي جاءت في أوائل سور القرآن الكريم كلها عدا واحدة)، كما وردت / ١١٤/ مرة بمصدرها المجرد أو مع اللواحق، لكن ورودها لم يكن بمعنىً واحدٍ بل جاءت في القرآن على ثلاثة معانٍ أساسية يتفرع عنها معانٍ أخص، وهذه المعاني هي:

١-١- الإنعام:

ولعل هذا هو المعنى الأكثر وروداً وشمولية، وثمة آيات كثيرة تفيد هذا المعنى مثل قوله سبحانه: ﴿وَلَئِنْ أَذَقْنَا الإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً ثُمَّ نَزَعْنَاهَا مِنْهُ إِنَّهُ لَيَؤُوسٌ كَفُورٌ﴾[هود: ٩] ومن المعاني الفرعية لهذا المعنى الجامع للرحمة، استخدام القرآن الرحمة بمعنى الرزق وبمعنى المطر[2].

---

(١) لسان العرب لابن منظور، والقاموس المحيط للفيروزابادي، والمصباح المنير للفيومي: مادة رحم.

(٢) من ذلك قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَإِمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمُ ابْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِنْ رَبِّكَ تَرْجُوهَا فَقُلْ لَهُمْ قَوْلاً مَيْسُوراً﴾ [الإسراء: ٢٨] - وهي بمعنى الرزق -، ومنه قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْراً بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ﴾ [الأعراف: ٥٧] - وهي بمعنى المطر-.

١-٢- الهداية:

وقد جاءت في كتاب الله في آيات كثيرة على هذا المعنى، منها قوله سبحانه: ﴿وَلا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ* إلا مَنْ رَحِمَ رَبُّك وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [هود: ١١٨-١١٩]؛ وتفريعاً على العلاقة بين الهداية والرحمة جاءت الآيات مؤكِّدة على أن اتباع الشريعة طريق الرحمة وسببها، قال تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [آل عمران: ١٣٢].

١-٣- الرقة والمغفرة:

وهو المعنى الحقيقي للرحمة، قال تعالى في وصف الرسول وصحبه: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُم﴾ [الفتح: ٢٩]، فإذا وصف بها تعالى نفسه فالمراد لازمها كما تقدم، ولذلك سمّى القرآن الجنة رحمة، كما عبَّر بها عن المغفرة[١].

٢- مفهوم الرحمة في الشريعة الإسلامية:

٢-١- تُعَدُّ الرحمة من المفاهيم الأولية الأساسية في التصور الإسلامي للوجود - وعِلَّته- عامة، وللوجود الإنساني خاصة، وهو من أقوى مفاهيم الشريعة أصالة، ويشهد لذلك الكثير من النصوص؛ ففي الكتاب العزيز: ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا﴾[غافر: ٧]، ومنها قوله تعالى: ﴿ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾[الأعراف: ١٥٦]، وفي الحديث القدسي: « إن رحمتي سبقت غضبي»[٢]، وتنطبق هذه النصوص على سنة الله عز وجل العامة في تعامله مع خلقه عامة، وأنها غير منطلقة من صفات كبريائه وعظمته[٣]،وفي التنزيل ما يبين أيضاً هذه السنة بحق الناس خاصة: ﴿إِنَّ اللهَ بِالنَّاسِ لَرَؤُوفٌ رَّحِيمٌ﴾[الحج: ٦٥]، وبحق المؤمنين بصورة أخص ﴿هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا﴾[الأحزاب: ٤٣]، وبهذا المعنى أيضاً تُفسَّر الآثار التي ورد فيها التخلُّق بأخلاق الله عزَّ وجلَّ.

٢-٢- الرحمة مفهوم عام شامل لجميع الخلق، قال تعالى:﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]. والعالَمون جمع عالَم، وهو هنا مجموع أفراد نوع ما من جنس المخلوقات. فالمراد بالعالَمين جميع الخلق، فإن العالَم ما سوى الله تعالى، وإنما جُمِعَ جَمْعَ العقلاء تغليباً للأشرف على غيره[٤]، ويؤيد ذلك أحاديث منها قوله ﷺ «إن الله كتب

---

(١) قال تعالى: ﴿وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ﴾ [الإسراء: ٥٧] قال الخازن في تفسيره لباب التأويل:-٤/ ١٦٥- «يرجون رحمته، أي: جنته»، ومما جاء من آي القرآن فيه لفظ الرحمة بمعنى المغفرة، قوله سبحانه: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللهِ﴾ [الزمر: ٥٣].

(٢) الحديث متفق عليه، وفي إحدى روايات البخاري: «رحمتي غلبت غضبي»، أخرجه البخاري في التوحيد، باب: وكان عرشه على الماء، وهو رب العرش العظيم، حديث:٦٨٧٢. وأخرجه مسلم في التوبة، باب: في سعة رحمة الله تعالى، وأنها سبقت غضبه، حديث: ٤٩٤٠.

(٣) ومن هذا المنطلق أرسل الله محمداً برسالته العالمية الخالدة رحمة مهداة للعالمين، كما قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]- وهذا ما سبقت الإشارة إليه في مبحث أساس المقاصد؛ ر: ٥٢و-.

(٤) روح المعاني للألوسي: ١٠/ ١٥٦؛ إلا أن ابن عاشور رحمه الله قال: «والتعريف في العالَمين لاستغراق كل ما يصدق عليه اسم العالَم، والعالم الصنف من أصناف ذوي العلم، أي الإنسان، أو النوع من أنواع المخلوقات ذات الحياة» - التحرير والتنوير لابن عاشور: ١٧/ ١٦٧-. أي: أنه قصر العالَمين على ذوي الأرواح، والظاهر أن الرحمة على الحقيقة لا تتعلق إلا بهم، إلا أن الحفاظ على سائر الخلق إنما هو فرع الرحمة بالأحياء، وبالتالي يكون من المقصود لغيره في أقل تقدير. والراجح قول الألوسي بدلالة النصوص.

الإحسان على كل شيء»[1] بل إن النبي ﷺ ذَكَرَ حُبَّه لجبل أُحُد[2]، ونزل عن منبره لِيُسَكِّنَ جِذْعاً حنَّ إليه[3].

وفيما يلي نتابع المزيد من الشواهد:

المطلب الثاني: الأدلة والمؤيدات:

إن استقراء الأدلة الشرعية ودلالتها على الأحكام الفرعية يقود إلى اليقين بأنها تقصد إلى الرحمة بالخلق عامة، وإذا كان جماهير العلماء قد اتفقوا على أن أحكام الشريعة تهدف لجلب المصالح في الدنيا والآخرة، فما جلب المصالح- بدوره- إلا مظهر للرحمة الإلهية بالناس، وأمرهم بالتراحم فيما بينهم، أي أن المصلحة فرع الرحمة، أو مقتضاها، فإذا عرفنا أن الرحمة متفقة مع القيم العليا للشريعة بل مشتملة عليها، ومطلوبة حتى مع العجماوات، أدركنا أن الرحمة مقصد أوسع وأشمل من جلب المصالح، والرحمة بالمخلوقات هي المصطلح القرآني الدال على مقصد الشريعة في جلب مصالح الخلق ودفع المفاسد عنهم، وأما المصلحة فقد تأتي بمعنى سلبي[4]، بينما الرحمة ممدوحة- مطلقاً- ما لم تتعارض مع مقتضى رحمة من جنسها تكون أعمق أو أوسع.

وإذا كان استقراء أحكام الشريعة يدل على أنها تهدف إلى الرحمة بالخلق جميعاً، على ترتيبٍ يقتضيه العقل ويأمر به الشرع، فهذا يعني أن الأمر بالرحمة والسعي لتحقيقها مقصد شرعي قطعي لا يرقى إليه ظن، وقد دلَّ على ذلك آيات صريحة وأحاديث صحيحة، إلى جانب ما يلحظ من معايير في أحكام الشريعة وتعليلاتها ذاتها كما سيأتي.

١ - من القرآن الكريم:

هناك عشرات- بل مئات- الآيات الدالة بوجوه شتى على رحمة الشريعة، والأخذ بها صراحة أو ضمناً- وقد ذكرت بعضها آنفاً-، ومن أوضحها وأعمقها وأوسعها قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]. ووجه دلالتها: أن علماء العربية ينصون على أن النفي والاستثناء من أوضح أساليب القصر؛ فكأنه قيل: لا تهدف رسالتك لشيء سوى رحمة العوالم. قال العلامة ابن عاشور رحمه الله: «واعلم أن انتصاب رحمة على أنه حال من ضمير المخاطب يجعله وصفاً من أوصافه، فإذا انضم إلى ذلك انحصار الموصوف في هذه الصفة، صار من قصر الموصوف على الصفة، ففيه إيماء لطيف إلى أن الرسول اتحد بالرحمة، وانحصر بها [حتى كأنه وإيَّاها تحوَّلا إلى شيء واحد]... ومجمل ذلك يظهر في مظهرين:

الأول: تخلق نفسه الزكية بخُلُق الرحمة.

والثاني: إحاطة الرحمة بتصاريف شريعته»[5].

ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾[الأنعام: ٤٤] ووجه دلالتها إلزام الله جلَّ جلاله ذاته العَلِيَّة بالرحمة فضلاً منه وكرماً؛ فلا انفكاك للرحمة عن أحكامه(شريعته). ومنها قوله سبحانه: ﴿وَتَوَاصَوْا

---

(١) أخرجه مسلم في الصيد، باب الأمر بإحسان الذبح والقتل، حديث: ٣٦١٥.

(٢) حديث «أحد جبل يحبنا ونحبه» - متفق عليه - أخرجه البخاري في الزكاة، باب خرص الثمر، حديث: ١٣٨٧، ومسلم في الحج، باب أحد جبل يحبنا ونحبه، حديث: ٢٤٦٧ و٢٤٦٨.

(٣) حديث «حنين الجذع» ذكره القاضي عياض في «الشفا»: ١/ ٥٨١، ومجمل كتب السيرة. وهو من آيات نُبُوَّته ﷺ، والحديث به متواتر. ر: النظم المتناثر للكتاني، حديث: ٢٦٣.

(٤) كثيراً ما تكون المصلحة سلبية حتى وإن لم تتعارض مع مصلحة أَوْلى لاقترانها بأنانية مفرطة سواء أكانت شخصية أو جماعية، بخلاف مفهوم الرحمة- را:١٤-، ومن ذلك مظاهر التعسف في استعمال الحق مثلاً – را:١٧٢-.

(٥) التحرير والتنوير لابن عاشور: ١٧/ ١٦٦.

بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ﴾ [البلد: ١٧]. ووجه الدلالة فيها: أنه سبحانه يأمر المؤمنين بالتواصي بالمرحمة، والمرحمة الرحمة، وهو أمر مطلق فدل على أنه حيثما وجدت الرحمة فثم شرع الله. وقبل ذلك- بداهة- حيثما وجد شرع الله فثم الرحمة، وإلا تناقض مع الأمر بالتواصي بها. ومنها أيضاً قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلاَّ مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [هود: ١١٨-١١٩] ووجه دلالتها تعليل الخلق بها، وهو أمر في غاية الأهمية في التصور الإسلامي ومقوماته- كما أشرت إليه آنفاً-.

٢- من السنة النبوية:

ما ذكرت من كثرة نصوص الكتاب الكريم ينطبق نفسه على نصوص السنة الشريفة حتى ليعسر حصرها، فمنها قوله ﷺ: «أنا نبي الرحمة»[١]. ووجه الدلالة: أنه أضاف الرحمة إلى نبوته فكأنه قال: أنا النبي الذي جاءت نبوته رحمة للخلق. ومنها قوله ﷺ: «إنما بعثت رحمة»[٢]، والدلالة فيه ظاهرة ذلك أنه سئل أن يدعو على المشركين فبين أنه رحمة وبعث رحمة حتى للمشركين. وكان شعاره ﷺ: «من لا يرحم لا يُرحم»[٣] و«إنما يرحم الله من عباده الرحماء»[٤]. ومن وجوه دلالته: أن النبي ﷺ ربط رحمة الله برحمة العبد فـ«من لم يرحم الناس لا يرحمه الله»[٥]، وقد قدمت أن من رحمة الله جنته ومغفرته.

٣- الرحمة ومصادر التشريع فيما لا نص فيه:

تكاد تكون جميع مصادر التشريع فيما لا نص فيه منبثقة من معنى الرحمة. فالاستصحاب يعني: أن ما ثبت في الزمن الماضي فالأصل بقاؤه في الزمن المستقبل[٦]. وأهم أنواعه حكم الإباحة الأصلية للأشياء التي لم يرد دليل على تحريمها، والمقرَّر عند الجمهور أن الأصل في غير المضار الإباحة لقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ﴾ [المائدة: ٥]. وقد بيّن النبي ﷺ أن هذا الاستصحاب هو رحمة بالأمة وذلك في قوله: «إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، وحدَّ حدوداً فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء رحمة لكم غير نسيان فلا تبحثوا عنها»[٧].

والاستحسان الذي عرَّفه السرخسي بأنه: «ترك القياس إلى ما هو أرفق بالناس» مظهر واضح للأخذ بمبدأ الرحمة،

---

(١) أخرجه مسلم في الفضائل، باب في أسمائه ﷺ، حديث: ٤٣٤٤.

(٢) أخرجه مسلم في البر والصلة، باب النهي عن لعن الدواب وغيرها، حديث ٤٧٠٤، ونصُّه: قيل يا رسول الله ادع على المشركين قال: «إني لم أبعث لعاناً وإنما بعثت رحمة».

(٣) أخرجه البخاري في الأدب، باب رحمة الناس والبهائم، حديث: ٥٥٥٤، ومسلم في الفضائل، باب رحمته الصبيان والعيال وتواضعه وفضل ذلك، حديث: ٤٢٨٢. وغيرهما. وشواهد رحمته ﷺ أكثر من أن تحصر. منها: «أنه عاد رجلاً من المسلمين قد خَفَتَ، فصار مثل الفرخ، فقال له رسول الله ﷺ، هل كنت تدعو بشيء أو تسأله إياه. قال: نعم، كنت أقول: اللهم ما كنت معاقبي به في الآخرة فعجله لي في الدنيا. فقال رسول الله ﷺ: سبحان الله لا تطيقه أولا تستطيعه. أفلا قلت: اللهم آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار. قال: فدعا الله له فشفاه»، صحيح مسلم، باب كراهة الدعاء بتعجيل العقوبة في الدنيا، حديث: ٢٦٨٨.

(٤) أخرجه البخاري في عدة مواضع منها في التوحيد، باب ما جاء في قول الله تعالى: ﴿إِنَّ رَحْمَةَ الله قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ﴾، حديث: ٦٨٩٤، ومسلم في الجنائز، باب البكاء على الميت، حديث: ١٥٣١.

(٥) أخرجه أحمد في المسند، من رواية جرير بن عبد الله، حديث: ١٨٣٩٨.

(٦) إرشاد الفحول للشوكاني: ٣٩٥.

(٧) أخرجه الطبراني في الأوسط ٧/ ٢٦٦، حديث: ٧٤٦١، و٨/ ٣٨١، حديث ٨٩٣٨، وفي الصغير ٢/ ٢٤٩، حديث: ١١١١، والدارقطني في سننه، في الرضاع: ٤/ ٢٩٨، وأبو نعيم في الحلية: ٩/ ١٧، وغيرهم. وله عدد من الشواهد والمتابعات (ر: مجمع الزوائد للهيثمي: ١/ ١٧١). وحسَّنه النووي والعراقي، وصحَّحه ابن الصلاح كما في الفتوحات الربانية: ٧/ ٣٦٥.

وهو متفق عليه عند التحقيق فالأئمة جميعاً يقولون به[1]؛ فمن ذلك - على سبيل التمثيل - ما ذهب إليه الحنفية والشافعية من أن السارق إذا أخرج يده اليسرى فقطعت أجزأه ذلك. والقياس أن تقطع اليمنى[2]. فلم تقطع يمناه رحمة به.

وقد قدَّمت أن الاستصلاح وهو الأخذ بالمصلحة المرسلة، وتعليل الأحكام بالمصلحة، إنما هو فرع مقصد الرحمة[3]، وسيأتي بحث المصالح مؤكداً لذلك.

٤- تعليل الأحكام بالرحمة:

ذكرتُ - في الفقرات السابقة - تعليل الخلق كلهم بالرحمة، ودليله من النصوص؛ فلاغرو إذن أن تجد ما يُوافِق ذلك ويقابله من تعليل الأحكام بالرحمة في العديد من النصوص من مثل قوله سبحانه: ﴿ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ﴾ [البقرة: ١٧٨]. وقوله: ﴿وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافاً خَافُوا عَلَيْهِمْ﴾ [النساء: ٩].

ولاشك أن العلماء إنما قالوا بالقياس لأنهم وجدوا النصوص مُعَلَّلةً على نحوٍ يقضي أن يُحكَم بحكم المعلول في كلِّ ما توفرت فيه العلة، وهذه العلل تنتظم في عقد مقصد التشريع الإسلامي الأعظم في الرحمة بالخلق - كما بيَّنت -، وقد اختلف الأصوليون في ضوابط العلل إلا أنهم اتفقوا أن أعلاها دلالة على العِلِّية ما جاء النص صريحاً أو كالصريح في بيانها أو الإشارة إليها، وقد مر معنا آنفاً حديث: «وسكت عن أشياء رحمة لكم..» وهو تعليل بالرحمة - في المسكوت عنه - الذي أفادته أيضاً أحاديث عدة في جزئيات كثيرة - من المنطوق عنه -؛ منها:

۞ حديث ابن مسعود: كنا مع رسول الله ﷺ في سفر فانطلقت لحاجتي فرأيت حُمَّرة معها فرخان، فأخذت فرخيها.. وفي آخره قوله ﷺ رُدَّه رحمة لها[4].

۞ تعليله ﷺ عند احتضار ابنه وابن ابنته، وجواز البكاء من دون صريخ بقوله: إنها رحمة[5].

۞ حديث عائشة رضي الله عنها في نهي النبي ﷺ عن الوصال رحمة لهم[6].

۞ حديث أبي قتادة مرفوعاً «إني لأقوم في الصلاة أريد أن أُطَوِّل فيها، فأسمع بكاء الصبي فأَتَجَوَّز في صلاتي، كراهية أن أشقَّ على أمِّه»[7]، وفي رواية أنس: «سمع النبي ﷺ نداء صبي وهو في الصلاة فخفَّف، فظننا أنه إنما فعل ذلك رحمة للصبي»[8].

٥- الرحمة في القواعد الشرعية العامة:

ذكر السيوطي رحمه الله في أول كتاب الأشباه والنظائر: «أن الأصحاب أرجعوا الفقه إلى خمس قواعد وهي: الأمور بمقاصدها، العادة محكمة، المشقة تجلب التيسير، اليقين لا يزال بالشك، الضرر يزال». وظاهر كيف أن هذه

---

(١) إرشاد الفحول للشوكاني: ٤٠١.

(٢) نظرية الاستحسان لأستاذنا د.فرفور: ٢٦، ونظرية الاستحسان للدكتور أسامة الحموي: ١٥٩.

(٣) را: ٩٧، و١٤٢و.

(٤) أخرجه أبو داود في الجهاد، باب في كراهية حرق العدو بالنار، حديث: ٢٣٠٠، وأحمد في مسند ابن مسعود، حديث: ٣٦٤٣.

(٥) خبر وفاة ابنه ﷺ أخرجه البخاري في الجنائز، باب قول النبي ﷺ إنا بك لمحزونون، حديث: ١٢٤١. وأما وفاة ابن ابنته فأخرجه مسلم في الجنائز، باب البكاء على الميت، حديث: ٩٢٣.

(٦) أخرجه البخاري في الصوم، باب الوصال، حديث: ١٨٦٣، ومسلم في الصوم باب النهي عن الوصال في الصوم، حديث: ١١٠٥.

(٧) أخرجه البخاري في الجماعة والإمامة، باب من أخف الصلاة عند بكاء الصبي، حديث: ٦٧٥، عن أبي قتادة رضي الله عنه. وفي معناه مسلم في الصلاة باب أمر الأئمة بتخفيف الصلاة في تمام، حديث: ٤٧٠ عن أنس بن مالك رضي الله عنه.

(٨) أخرجه أحمد في مسنده، حديث: ١٢٤٨٧، عن أنس رضي الله عنه.

القواعد إنما تعود إلى الرحمة فالمحاسبة وفق القصد، وتحكيم العرف، والتيسير وطرح الشك، ودرء الضرر كلها معالم الرحمة في الشريعة والناظر في كتب القواعد الفقهية يرى جَلِيّاً كيف أنها فرع الرحمة وتطبيق لها كقاعدة درء الحدود بالشبهات وتطبيقاتها الفقهية الكثيرة تدل بها لا يدع مجالاً للشك على أن هذه القاعدة خصوصاً ومجمل القواعد عموماً فرع للرحمة العامة. وفي هذا دلالة واضحة على أن الشريعة بقواعدها كافة تدور حول«الرحمة» بمعناها العام.

٦- الرحمة في التطبيقات الفقهية:

إذا كانت الشريعة أصولاً وفروعاً تصب في خدمة الرحمة بالخلق-كما رأينا- فمن البدهي أن ينعكس ذلك في الفقه الإسلامي وتطبيقاته ، وسأكتفي هنا بذكر هذين المثالين:

١- التدرج في وجوب النفقة مأخوذ به في الفقه الإسلامي وهو مظهر من مظاهر الرحمة فيه ؛ ومن القواعد العامة فيه عدم وجوب النفقة على المرأة، ومع ذلك فقد ذهب الجمهور إلى وجوب إنفاق الأم على ولدها إن لم يكن له أب، وإنفاق البنت الموسرة على أبيها إن لم يكن له ولد موسر، وذلك حين تعارضت القاعدة العامة مع الرحمة بالأرحام[١]. وهذا جانب يسير جداً من انعكاس القيم على هذا التشريع.

٢- المُحْدِث إذا أراد الوضوء أو الغسل ولم يجد ماء زائداً عن حاجة حيوان محترم تيمَّم صوناً لحاجة الحيوان، وكذلك إذا وجد ماء بقيمته إلا أن المال الذي سيشتري به الماء يُحتاج إليه لنفقة حيوان محترم. وفي ذلك يقول الخطيب الشربيني: «أن يحتاج إليه -أي الماء- لعطش حيوان محترم عند نفسه أو غيره ولو كانت حاجته لذلك مآلاً أي في المستقبل صوناً للروح أو غيرها من التلف»[٢]. وقال النووي رحمه الله: «ويجب شراؤه - أي الماء- بثمن مثله إلا أن يحتاج إليه لدين مستغرق، أو مؤونة سفره، أو نفقة حيوان محترم»[٣]. ومثل هذا في سائر المذاهب[٤].

المطلب الثالث: شريعة الرحمة ورحمة الشريعة

مما سبق وسيأتي تتأصل الرحمة مبدأً راسخاً في هذه الشريعة في جميع مجالات الحياة (الفكرية والمادية)، ويؤكد ذلك شمول رحمة الشريعة للعوالم كلها (المادة- النبات- الحيوان- الإنسان- سائر العالمين) مما لا يدع مجالاً للشك في أن هذه الشريعة هي شريعة الرحمة بحق، اللائقة بالإنسان وكرامته. ولا يُعكِّر على هذا تفاوت مستويات الرحمة. ومما نصَّ العلماء عليه في هذا ما ذكره الألوسي رحمه الله في معرض حديثه عن تفسير قوله سبحانه: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧] «والرحمة متفاوتة وما يُرى - من أحكام الشريعة - أنه ليس من الرحمة، فهو إما منه في النظر الدقيق، أو ليس بالقصد الأَوْلي...»[٥]. كما ذكر ابن عاشور رحمه الله تعالى في تفسيره أن الآية تشمل جنس الإنسان والمخلوقات ذات الحياة[٦] أي أن الرحمة في الآية شاملة لجميع الأحياء ويكون بناء على ذلك مقصد الرحمة عاماً يشمل حتى العجماوات كما قدَّمتُ، وتصاريف الشريعة دالة على ذلك، فقد أذنت الشريعة الإسلامية بألوان الانتفاع المفيد من الحيوان، ولم تأذن بغير ذلك تكريماً للإنسان

---

(١) المغني لابن قدامة: ٨/ ١٨٤، مغني المحتاج للخطيب الشربيني: ٣/ ٤٤٦.

(٢) مغني المحتاج للخطيب الشربيني: ١/ ٩٢.

(٣) المرجع السابق: ١/ ٩٠.

(٤) الفقه على المذاهب الأربعة للجزيري: ١/ ١٥٤.

(٥) روح المعاني للألوسي: ١٠/ ١٥٦-١٥٧.

(٦) التحرير والتنوير لابن عاشور: ١٧/ ١٦٧.

من جهة، ورحمة بالحيوان من جهة أخرى، حتى لا يجوز قتل عصفور عبثاً[1]، ومثل ذلك النبات الذي حرَّمت قطعه إلا لفائدة بل أمرت بزرعه وغرسه حتى عند قيام الساعة، وحصرت كل سعي في الأرض بالصلاح والإصلاح فيها، وحظرت كل فساد أو إفساد؛ وكيف لا! والإنسان مُستخلَف فيها من ربه الرحمن. بل إن الكون كله بجماداته وحجارته لم تأمر هذه الشريعة إلا بعمارته دون إلحاق أي هدم أو ضرر فيه إلا لمصلحة أرجح؛ وكيف يهدمه! وهو مثله يُسَبِّح بحمد ربه المتعال. كما قال تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُم﴾[الإسراء:٤٤]. ولكن لا يَعقِل ذلك تماماً إلا أولو العلم والألباب، ولذا ورد- بالمقابل- استغفار كل شيء للعالِم حتى الحيتان في البحار[2]لأنه الوحيد الذي يراعي حق الكائنات كلها في الوجود والبقاء على تناسق وانسجام في الأولويات بما لا يؤدي إلى فناء ساحق مقصود في أي نوع منها بخلاف كثير من الشرائع التي مجّدَت التناقضات بين الأشياء ورسخت مبدأ صراع الأحياء وسوَّغت للأقوى وحده حق الحياة والبقاء وعلى الأضعف من بني جلدته من البشر واجب الموت لا لشيء إلا لأن الآخر يملك حق القوة في امتصاص دمه وزهق روحه حتى إننا لنظلم شرائع الغاب إذا نسبنا إليها تلك الشرائع وما قامت عليه من مبادئ وأفكار.

ومن هنا يحسن التنبيه إلى أمور أساسية تتعلق بهذا الموضوع؛ أهمها:

أولاً: عموم الرحمة:

يتجلّى هذا العموم في جانبين مُهِمَّين:

الجانب الأول: يتمثل في أن الإسلام شريعة الرحمة في المجالات كلها؛ فالإسلام كلُّه عقيدةً وشريعةً وأخلاقاً رحمةٌ بالناس؛ إذ ليس في عقائده إلا الحق المنقذ من الضلال والباطل، وليس في شرائعه إلا العدل المجير من الظلم والبغي، وليس في أخلاقه إلا كل سُمُوٍّ ورُقِي. ولِمَ لا يكون كذلك؟! وهو –باختصار- دعوة أرحم الراحمين للناس أجمعين إلى مائدة رحمته؛ حيث كل أطباقها شهي لذيذ نافع- وسواء في ذلك منها ما كان رئيسياً (الأصول) أو ثانوياً (الفروع)-، وقد مرَّ معنا الكثير من مصداق ذلك.

الجانب الثاني: يتمثل في رحمة الشريعة للعوالم كلها؛ فالشريعة في أحكامها كلِّها رحمة بالخلق إنساً وجناً، بشراً وعجماوات، مسلمين وكفاراً، أحياءً وأمواتاً. ومن قديم أورد المتقدمون إشكالاً يتلخص في علاقة هذه الرحمة الشرعية بالكفار لا سيما إذا كانوا محاربين؛ حيث من الواضح في قوله سبحانه: ﴿أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ

---

(١) وفي الحديث: «من قتل عصفوراً عبثاً عجَّ إلى الله عزَّ وجلّ يوم القيامة يقول: يا رب إن فلاناً قتلني عبثاً ولم يقتلني لمنفعة»- رواه النسائي في الضحايا، باب من قتل عصفوراً بغير حقها، حديث: ٤٣٧٠-. ومعنى عجَّ: رفع صوته، ومنه استحباب العجّ في الحجّ أي: رفع الصوت بالتلبية.- را: النهاية لابن الأثير: مادة: عج-. كما أورد النسائي قبله حديثاً للنبي ﷺ جاء فيه: «ما من إنسان قتل عصفوراً فما فوقها بغير حقها إلا سأله الله عزَّ وجلَّ عنها، قيل يا رسول الله، وما حقها؟. قال: يذبحها فيأكلها، ولا يقطع رأسها يرمي بها». وأخرجه الإمام أحمد في مسند عبد الله بن عمرو بن العاص، حديث: ٦٢٦٤، وروى له شاهداً عن الشريد بن سويد الثقفي، حديث: ١٨٦٥١.

(٢) جاء في حديث طويل: «وإن العالم ليستغفر له من في السموات ومن في الأرض حتى الحيتان في الماء..» أخرجه الترمذي في العلم عن رسول الله، باب ما جاء في فضل الفقه على العبادة، حديث: ٢٦٠٦، وأبو داود في العلم، باب الحث على طلب العلم، حديث: ٣١٥٧. وعزاه المنذري في الترغيب والترهيب أيضاً إلى ابن حبان في صحيحه وابن ماجه والبيهقي، وله شواهد كثيرة. ر: الحديث: ٦٢.

رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ [الفتح: ٢٩] المقابلة بين الرحمة بالمؤمنين والشدة على الكفار. فكيف يكون رحمة للناس جميعاً؟!
ونظراً لأن هذا الإشكال قد يخدش ظاهراً عموم الرحمة فمن المهمِّ التوفيق بين الرحمة العامة وهذه الشدة ببيان مظاهر الرحمة بالكافر، وتعليل أسباب هذه الشدة بما ينسجم في المحصلة مع عموم الرحمة. ومن ثَمَّ يلغو هذا الإشكال، ويتبين ذلك في النقاط التالية[١]:

١- أُرْسِلَ رسول الله ﷺ بما هو سبب لسعادة الدارين ومصلحة النشأتين، إلا أن الكافر فوَّت على نفسه الانتفاع بذلك[٢]. قال الطبرسي: إن الوجه في أنه نعمة على الكافر أنه عرضه للإيمان والثواب الدائم وهداه وإن لم يهتد كمن قدم الطعام إلى جائع فلم يأكل فإنه منعم عليه وإن لم يقبل[٣].

٢- رفع الله سبحانه بفضل محمد ﷺ عمن كفر به الخسف والمسخ وعموم الاستئصال في الدنيا، وفي الآخرة يكرم الله عز وجل رسوله المصطفى محمد ﷺ بالمقام المحمود، فيشفع للناس جميعاً - بما فيهم الكفار- في بدء الحساب بعد طول انتظار في يوم عظيم[٤] يودُّ الكثيرون فيه الخلاص من هوله ولو بالدخول إلى جهنَّم من شِدَّة ما يُعانون.

٣- قال ابن عاشور رحمه الله: «وأما رحمة الإسلام بالأمم غير المسلمة فإنما نعني به رحمته بالأمم الداخلة تحت سلطانه وهم أهل الذمة، ورحمته بهم عدم إكراههم على مفارقة أديانهم، وإجراء العدل بينهم في الأحكام بحيث لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم في الحقوق العامة»[٥]. وأما الأمم التي لم تدخل تحت خفارة المسلمين وحمايتهم فتنظم العلاقة معهم معاهدات دولية يجب أن تقوم على أساس من العدل العام أولاً وأن تكون موضع احترام ووفاء ثانياً. وهذا من أجَلِّ معاني الرحمة العامة التي تمنع الانتصار حتى للدين إذا كان سيؤدي إلى الإخلال بالمواثيق المشروعة فيما لا يُعْرَف لمثله سابق ولا نظير أن تجد ديناً أو مبدأ ينهى عن نصر نفسه مراعاة لعهد أو ميثاق[٦].

٤- يؤمر المسلم بكفِّ يده عن إيذاء الناس أياً كانوا بغير مُسَوِّغ شرعي، ويحرم عليه تعذيبهم في غير حرب أو قتال أو حرابة، يروي عروة بن الزبير عن هشام بن حكيم بن حزام رضي الله عنهما قال: مرَّ بالشام على أناس وقد أقيموا في الشمس، وصُبَّ على رؤوسهم الزيت، فقال: ما هذا؟ قيل يُعذَّبون في الخراج. فقال: أما إني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن الله يعذِّب الذين يعذِّبون الناس في الدنيا»[٧].

٥- تأثرت البشرية جميعاً بالمبادئ الإسلامية، طائعة أو كارهة، وعلى رأسها أنه لم يجعل القوة- نظرياً وعملياً- هي الحَكَم في العلاقات الدولية، بل كانت دعوته إنقاذ المستضعفين من غَشْمها، وكانت رسالته نشر العدالة والرحمة في العالم كله.

---

(١) هذا في الرحمة الدنيوية أما في الآخرة فلا تنال رحمة الله إلا المؤمنين كما قال سبحانه: ﴿فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٦]. وهذا ليس قصوراً بالرحمة وإنما القصور كل القصور فيمن رفض وجحد وكفر بها كأي دولة لا تسمح بالدخول لأراضيها إلا بتأشيرة دخول، فمن أراد الدخول دونها فاللوم يقع عليه وحده دون الدولة ونظامها.

(٢) روح المعاني للألوسي: ١٠/ ١٥٥.

(٣) مجمع البيان للطبرسي: ٧/ ١٢١.

(٤) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ. يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَى وَمَا هُمْ بِسُكَارَى وَلَكِنَّ عَذَابَ اللهِ شَدِيدٌ﴾ [الحج: ١-٢]، وأمثاله.

(٥) التحرير والتنوير لابن عاشور: ١٧/ ١٦٩.

(٦) وهو الذي بينته الآية القرآنية الكريمة: ﴿وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ﴾ [الأنفال: ٧٢].

(٧) أخرجه مسلم في البر والصلة والآداب، باب الوعيد الشديد لمن عذب الناس بغير حق، حديث: ٢٦١٣. وتتمة الحديث في إحدى رواياته: «وأميرهم يومئذ عمير بن سعد على فلسطين، فدخل عليه فحدثه فأمر بهم فخُلُّوا».

حتى صار من المعروف أن التاريخ لم يعرف فاتحاً أرحم من العرب (أي: المسلمين)، ومازالت آثار الرحمة الإسلامية بالشرق والغرب تحرك في الناس على اختلاف دياناتهم الدعوة إلى الرحمة والتراحم، وما تزال المليارات تنشد الرحمة شرقاً وغرباً؛ وكيف لا ينشدونها، وقسم منهم يموتون أحياءً وقسم آخر يحيون أمواتاً (جوعاً أو عطشاً أو لغير ذلك).

٦- أحكام الجهاد في الإسلام والتي تقوم على وجوب التبليغ قبل القتال، وتحريم قتل من لم يحارب، وحرمة التمثيل بالقتلى، وما إلى ذلك من شروط الجهاد وأخلاقه وآدابه[١] تدل على رحمة الإسلام حتى بأعدائه.

٧- إن الشِّدَّة التي وصف الله بها علاقة المسلمين بغيرهم، مظهر من مظاهر الرحمة، رحمة بالمؤمنين جميعاً، ورحمة بالكفار أنفسهم، دفعاً لهم نحو التزام الرحمة، وإبعاداً لهم عن دياجير الظلم والقسوة. على نحو قول الشاعر:

فقسا ليزدجروا، ومن يك راحماً ... فليقس أحياناً على من يرحم

٨- وأختم هذه الإضاءات بما أجاب به الشيخ الغزالي: «وقد تسأل: ما معنى ذكر الشدة في سياق الحديث عن الرحمة؟ والحق أن الإسلام يوصي بالرحمة العامة لا يستثني منها إنساناً ولا دابة ولا طيراً... بيد أن هناك من الناس والدواب من يكون مصدر خطر على غيره، ومثار رعب وفزع، فيكون من رعاية الصالح العام للجماعة كلها أن يُحبَس شرُّه، ويُحاصَر ضررُه، وقد تكون الشدة معه رحمة به كذلك، وتقويماً لعوجه»[٢].

وإذا كان هذا حال هذه الشريعة مع الكافر المحارب - وهو أقصى أعدائها -، وقد لمسنا أنه لا يعدم جوانب من الرحمة - إن لم يكن لذاته فلغيره- فكيف مع من دونه من سائر الخلق؟.

وإذا أضفنا إلى ذلك الكثير من أمثلة رحمة الإسلام بسائر العوالم كالجماد والنبات والحيوان- مرَّ معنا بعضها وسيمرُّ بعض آخر-. مما يجعلنا نلتقي بالضرورة مع الجانب الآخر لعموم الرحمة في هذه الشريعة للعوالم كلها وخاصة جميع الناس - بمن فيهم الكفار-.

والمغزى الرئيس في ذلك كله: **"تعميم الرحمة"**.

ثانياً: مَنْطِق الرحمة:

إن تعميم الرحمة - السابق ذكره - يجب أن يُفهم في ضوء الشريعة ككل، وهي لم تتأسس على عواطف وأهواء وإنما أنزلت من لدن حكيم خبير بمصالح خلقه كافة وهو لم يخلق شيئاً سدى كما لم يجعل جميع مخلوقاته سواء إلا من حيث نسبة الخلق إليه. وإلا فهي تتمايز في مراتب ودرجات لا تتناهى بدءاً من جنسها الأعلى وانتهاء بنوعها الأدنى، ومن هنا لابد أن ينعكس هذا على تفاوت في مستويات الرحمة حسبما يليق بواقع الأشياء ومآلاتها.

وإذا كانت الشريعة أباحت قتل الحيوان رحمة بالإنسان لطعامه وكسائه، وحرَّمت قتله عبثاً رحمة به، فهذا مثال بسيط يدل على أن الرحمة متفاوتة، ولها تدرج ومستويات عدة، ولذلك شرعت الحدود لمعاقبة المجرمين وأُكْبِرَت تحريم ظلم اليتيم عمن سواه، وهكذا... ولا شك أن تفاوت الرحمة إنما هو بالنظر إلى نتائجها، والمبدأ الإسلامي في التعامل مع المعاني إنما هو في تجلياتها المادية الظاهرة في هذه الحياة.

والناظر في أحكام الشريعة يجد للإسلام ميزاناً ثابتاً يحكم هذا التفاوت ويتفق والفطرة الإنسانية السليمة، وقبل أن أستعرض مبادئ هذا الميزان الناظم لأحكام الرحمة، أود أن أشير هنا إلى أمرين يدلان على عمق النظرة الإسلامية في هذا الميزان، وهما علاقة الرحمة بالعدل والتمييز بين الرحمة العامة والرحمة الخاصة.

---

(١) را: ٢٦٢و.

(٢) خلق المسلم للشيخ محمد الغزالي: ٢١٩.

١- الرحمة والعدل:

شاع في الناس قول يقابل بين الرحمة والعدل وكأنهما متعارضان، وربما سرى من هذا الشيوع جريان ذلك على ألسنة الكتاب وعلماء القانون فكثيراً ما تسمع منهم: العدل فوق القانون، والرحمة فوق العدل. فمثل هذا ينبغي أن يُفهم على حقيقته؛ وهي أنه ليس بعد [أي دون] العدل إلا الظلم، والظلم لا يكون رحمة، إذ الرحمة بالظالم إشاعة للظلم وتشجيع عليه، وبالتالي ضياع حقوق المستضعفين والمظلومين الذين هم موقع الرحمة الأول، أوَلَمْ يَمُتْ رسول الله ﷺ وهو يوصي بالضعيف: المرأة، والعبد، واليتيم، وأهل الذمة؟ أوليس المظلوم أولى بالرحمة؟ وفي هذا يقول العلامة الشيخ محمد أبو زهرة: «العدالة هي أساس النبوات، فإن كانت الرحمة أمراً مشروعاً مطلوباً، فلابد أن تكون متلاقية مع العدل، لأن الرحمة هي الوصف العام لكل ما جاءت به النبوات، وبذلك تكون الرحمة ملازمة للعدل، فلا يكون عدل إلا ومعه الرحمة العامة، ولا يمكن أن يطوي الظلم أي معنى من معاني الرحمة»[1]. ولكن كثيراً ما نستخدم العدل بمعنى الوسط والإنصاف، فما دونه لا شك يكون حيفاً وظلماً وبخساً، وأما ما فوقه فيكون عفواً وفضلاً وإحساناً (رحمة). ومن هنا جاءا في القرآن معطوفين: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالعَدْلِ وَالإِحْسَانِ﴾ [سورة النحل: ٩٠]. فكلُّ عدلٍ رحمةٌ، والرحمة عدلٌ وزيادة.

٢- الرحمة العامة والرحمة الخاصة:

وتأسيساً على العلاقة بين العدل والرحمة، ميّز الإسلام بين مستويين من الرحمة: الرحمة العامة، والرحمة الخاصة، وغلّب الرحمة العامة على الرحمة الخاصة لأنه يتوفر للرحمة الخاصة من دواعي الفطرة والجبلة ما لا يتوفر للرحمة العامة، ضمن توجه عام لإقامة التوازن بينهما. دون أن يعني ذلك أيَّ إهدار لأيٍّ منهما، فالرحمة الخاصة مطلوبة ومأمور بها عموماً، وقد قال ﷺ: «لا تنزع الرحمة إلا من شقي»[2]؛ غاية ما في الأمر أن الرحمة بالعامة مقدَّمةٌ عليها حين يظهر تعارض بينهما فحسب، ومنه القاعدة الفقهية الشهيرة «يتحمل الضرر الخاص لدرء الضرر العام»[3]، يدل لذلك أحاديث منها حديث أبي موسى الأشعري أنه سمع النبي ﷺ يقول: «لن تؤمنوا حتى تراحموا»، قالوا يا رسول الله: كلنا رحيم، قال: «إنه ليس برحمة أحدكم صاحبه، ولكنها رحمة الناس، رحمة العامة»[4]، وحديث أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: «والذي نفسي بيده لا يضع الله رحمته إلا على رحيم»، قالوا يا رسول الله: كلنا يرحم، قال: «ليس برحمة أحدكم صاحبه، يرحم الناس كافة»[5]، وما ذاك إلا لأن الناس كل الناس- دون تمييز لشعب على شعب ولا محاباة لفئة أو قبيلة على أخرى- عيال الله ونسبتهم إليه سواء، وأحبهم إلى الله أنفعهم لعياله وأرحمهم بهم-كما ورد في الأثر-[6].

---

(١) العقوبة للشيخ محمد أبو زهرة: ١٤.

(٢) أخرجه أبو داود في الأدب، باب في الرحمة، حديث: ٤٩٤٢، والترمذي في البر والصلة، باب ما جاء في رحمة المسلمين، حديث: ١٩٢٣، وحسَّنه.

(٣) راجع ضابطها ومقتضاها (من تقديم المصلحة العامة على الخاصة) في: ١١٨.

(٤) أخرجه الحاكم في المستدرك: ٤/ ١٨٥. وقال عنه: حديث صحيح الإسناد ولم يُخَرِّجاه. وعزاه المنذري في الترغيب والترهيب: ٣/ ١٤٠، والهيثمي في مجمع الزوائد: ٤/ ٣٤١، إلى الطبراني، وقالا: رواته رواة الصحيح.

(٥) أخرجه أبو يعلى في مسنده: ٧/ ٢٥٠، والبيهقي في شعب الإيمان: ٧/ ٤٧٨، وأورده الهيثمي في مجمع الزوائد: ٨/ ١٨٧. وقال عنه: «ورجاله وثقوا إلا أن ابن اسحاق مدلِّس».

(٦) إشارة إلى حديث: «الخلق عيال الله، وأحبهم إلى الله أنفعهم لعياله»، رواه أبو يعلى عن أنس، حديث: ٣٣١٥ (٦/ ٦٥)،
=

ثالثاً: ميزان الرحمة:

إن تفاوت مستويات الرحمة تبعاً لمقتضياتها التي قد تتعارض بنفسها أو مع غيرها، يستدعي وجود ضوابط لها إذا ما أريد تطبيقها في الواقع.ونستطيع من خلال الأحكام الشرعية التعرف على الموقف الإسلامي لحل مشكلة هذا التفاوت وبيان هذه الضوابط وفق ميزان دقيق. وأذكر هنا بعض جوانبه من خلال أمثلة مؤيِّدة بالأدِلَّة لأن الإحاطة به تحتاج لدراسة مستقلة:

١- قوله سبحانه: ﴿وَاعْبُدُوا اللهَ وَلا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً وَبِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَى وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنْبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ [النساء: ٣٦] فقد قرن سبحانه عدم الشرك به بالإحسان للوالدين ثم أعقب بذكر ذوي القربى وذلك في أكثر من آية من كتابه، فمع أن الواو- واو العطف- على الراجح لا تقتضي ترتيباً بنفسها[١] إلا أن هناك كثيراً من الأدلة والقرائن المفيدة للترتيب هنا؛ مثل جوابه ﷺ على سؤال بعض صحابته: من أحق الناس بحسن الصحبة؟ قال: «أمُّك، ثم أمُّك، ثم أمُّك، ثم أبوك، ثم أدناك فأدناك»[٢]، وحديث ميمونة رضي الله عنها حين قالت للنبي ﷺ: أشعرت يا رسول الله أني أعتقت وليدتي؟ قال: «أوَفعلتِ؟!» قالت: نعم. قال: «أما إنك لو أعطيتها أخوالك كان أعظم لأجرك»[٣]. وحديث زينب رضي الله عنها حين سألت وصاحبتها عن صدقتها على زوجها وأولادها فقال ﷺ: «لهما أجر القرابة وأجر الصدقة»[٤]. والأدلة على مثل هذا كثيرة.

٢- قوله سبحانه: ﴿أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ * يَتِيماً ذَا مَقْرَبَةٍ * أَوْ مِسْكِيناً ذَا مَتْرَبَةٍ﴾ [البلد: ١٤-١٦]، فجعل سبحانه القرابة مع اليتم مُقَدَّمةً في الرعاية والإكرام على اليتم وحِده، والمسكنة الشديدة مقدَّمة في التخفيف من حِدَّتِها على الأخفِّ منها.

٣- لما سمع ابن عمر رسول الله ﷺ يقول: «اقتلوا الحيات والكلاب».[قال الزهري: نُرى ذلك من سُمِّيَّتِها (أذاها) والله أعلم]، نَقَلَ عنه ابنه قولَهُ: فلبثت لا أرى حية أراها إلا قتلتها، فبينا أنا أطارد حية يوماً من ذوات البيوت مرّ بي زيد بن الخطاب – أو أبو لبابة– وأنا أطاردها، فقال: مهلاً يا عبد الله، فقلت: إن رسول الله ﷺ: أمر بقتلهن، قال: «إن رسول الله ﷺ قد نهى عن ذوات البيوت»[٥] – أي التي لا تؤذي-؛ قال العلامة ابن عاشور

والطبراني في الأوسط (٥/ ٣٥٦) بلفظ « الخلق عيال الله، وأحب الناس إلى الله من أحسن إلى عياله». وعزاه الهيثمي في مجمع الزوائد إلى البزار أيضاً، وخصَّص له باباً ترجم له بفضل قضاء الحوائج (٨/ ١٩١)، وساق فيه من الشواهد والمتابعات ما ينوف عن عشرين حديثاً كلها مظنة ضعف، ولكن بمجموعها يتقوى معناه ويصلح للاعتبار – في أدنى اعتبار-. ومعنى أن الخلق عيال الله أن نسبتهم إليه كالعيال لرب الأسرة باعتباره سبحانه خالقاً ورازقاً لجميع الخلق. ومثله حديث: «إن لله أهلين من الناس...».

(١) قال ابن مالك هي للترتيب كثير، ولعكسه قليل، را: مغني اللبيب لابن هشام: ١/ ٤٦٣، وشرح ابن عقيل: ٢/ ٢٢٦.

(٢) أخرجه البخاري في الأدب، باب من أحق الناس بحسن الصحبة، حديث: ٥٦٢٦. ومسلم في البر والصلة والآداب، باب بر الوالدين وأيُّهما أحق به، حديث: ٢٥٤٨.

(٣) أخرجه البخاري في الهبة، باب هبة المرأة لغير زوجها، حديث: ٢٤٥٢. ومسلم في الزكاة، باب فضل الصدقة والنفقة على الأقربين، حديث: ٩٩٩.

(٤) أخرجه البخاري في الزكاة، باب الزكاة على الزوج والأيتام في الحجر، حديث: ١٣٩٧. ومسلم في الزكاة، باب فضل الصدقة والنفقة على الأقربين، حديث: ١٠٠٠.

(٥) أخرجه البخاري في بدء الخلق، باب قول الله تعالى: ﴿وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ﴾، حديث: ٣١٢٣، ومسلم في السلام، باب =

رحمه الله: «وأما المؤذي والمضر من الحيوان فقد أُذِنَ في قتله وطرده لترجيح رحمة الناس على رحمة البهائم»[1].

ومن مجمل الموقف الإسلامي تتبين خلاصة ميزان الترجيح عند تعارض مقتضيات الرحمة كما يلي:

آ- الرحمة مطلوبة مطلقاً، فإن أمكن إعمالها مع عدم تفويت ما هو أهم منها فبها ونعمت، وإلا تُقَدَّم الرحمة الأهم وفق القواعد الآتية:

ب- تقدم الرحمة بالإنسان على الرحمة بالحيوان: ومن فروع هذه القاعدة:

- وجوب قتل الفواسق والحيوانات المؤذية.
- يجوز الحرث على الحُمُر ونحوها إن لم يضرَّها [2] - أي ضرراً فيه حتفها-.
- يحرم إطعام الحيوانات طعام الآدميين إن عاشوا دونه.
- الترخيص بركوب الخيل والسباق عليها للحاجة لذلك للغزو[3].

وبالنتيجة فكل ما يرى ظاهراً مما يمس الرحمة بالحيوان مشروع للضرورة وللحاجة ومقدَّر بقدرهما.

جـ- تقدم الرحمة بالأرحام على الرحمة بغيرهم: فتكره الصدقة على البعيد ـ مع كونها صدقة ـ إن ضيَّعت حق ذي الرحم، يدل لذلك أحاديث من مثل قوله ﷺ: «اليد العليا خير من اليد السفلى، وابدأ بمن تعول»[4].

وقوله ﷺ: «كفى بالمرء إثماً أن يُضَيِّع من يقوت»[5].

د- تقديم الرحمة بالضعيف على الرحمة بسواه، مع احترام مقاطع الحقوق: يدل لذلك أحاديث منها: «اللهم إني أُحَرِّج حق الضعيفين: اليتيم والمرأة»[6].

هـ- تقدم الرحمة العامة على الرحمة الخاصة: ومن فروعها:

- جواز قتل الكفار في الحرب والجهاد بل وجوب ذلك.
- وجوب إقامة الحدود الشرعية داخل المجتمع المسلم.
- وجوب قتال البغاة والمحاربين الخارجين عن المجتمع الإسلامي ونظامه.

المطلب الرابع: تطبيق الشريعة تحقيق للرحمة:

يُفضي ما سبق بيانه من رحمة الشريعة، وأنها بحق شريعة الرحمة، إلى نتيجة مهمة وهي: **"إن تطبيق الشريعة**

قتل الحيات وغيرها، حديث: ٢٢٣٣.

(١) التحرير والتنوير لابن عاشور: ١٧/ ١٧٠.

(٢) نقله شيخ مشايخنا العلامة حسن حبنكة- عليه رحمة الله- عن الأذرعي، وذلك في تعليقه على نهاية التدريب للعمريطي الشافعي (الذي نظم فيه غاية التقريب لأبي شجاع).

(٣) التحرير والتنوير لابن عاشور: ١٧/ ١٦٩.

(٤) أخرجه البخاري في الزكاة، باب لا صدقة إلا عن ظهر غنى، حديث: ١٣٦١. ومسلم في الزكاة، باب بيان أن اليد العليا خير من اليد السفلى، حديث: ١٠٣٤.

(٥) أخرجه أحمد في المسند: ٢/ ١٦٠، وأبو داود في اللقطة، باب في صلة الرحم، حديث: ١٦٩٢، والحاكم في المستدرك ١/ ٥٧٥، وقال عنه: حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه.

(٦) أخرجه النسائي في سننه الكبرى: ٥/ ٣٦٣، حديث: ٩١٤٩، وابن ماجه في الأدب، باب حق اليتيم، حديث: ٣٦٧٨، والحاكم في المستدرك: ١/ ١٣١، وقال عنه: صحيح على شرط مسلم، وحسَّنه النووي: ر: ٧٣٤.

عين تحقيق الرحمة، وإن تخلُّف الرحمة عنها في أصولها وفروعها مجرد وهم لا ينبغي أن يحول دون تطبيقها".

وهذا ما يتجلى للناظر أيضاً فيما قدمناه من الحديث عن مقصد الرحمة بالخلق وأدلته ومؤيداته حيث يلحظ بوضوح أن الشريعة الإسلامية في أحكامها كلها راعت هذا المقصد تحقيقاً للعدالة في المجتمع، ورحمة ورفقاً بكل كائن حي فيه، مصداق قوله تعالى ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]. وإن كان عموم الرحمة على هذا النحو يعود في النهاية لفائدة الإنسان. وما تسخير الكون كله- على وفق سننه- إلا مظهر من أكبر مظاهر الرحمة بالخلق، حيث تُلَبَّى مصالح الجميع في نظام تتدرج فيه العوالم المسخرة لبعضها بعضاً؛ حيث الجماد مسخر للنبات، والنبات مسخر للحيوان، والكل في خدمة الإنسان بالمجان.

وإذا أظهر الاستقراء أن أحكام الشريعة كلَّها تهدف إلى تحقيق الرحمة، وجب على المسلم تطبيق أحكامها وإن توهم الرحمة في مخالفتها، حتى إذا لم يظهر له نص في مسألة مستحدثة فينبغي إعمال مقصد الرحمة فيها، باعتبار الرحمة مبدأً من مبادئها الكلية القطعية، مدفوعاً منه إليه، بمعنى أن مقصد الرحمة له تجليان: دنيوي وأخروي، فالمسلم عندما يسعى في تحقيق الرحمة للخلق جميعاً إنما يسعى في الوقت نفسه لنيل قسطه من الرحمة في الدنيا، وللحصول على رحمة الله في الآخرة، استبشاراً من قوله ﷺ: «إنما يرحم الله من عباده الرحماء» المتقدِّم[1]، ولذلك لا ينبغي للمسلم أن ينْجَرَّ وراء عاطفة طارئة - ولو كانت من الرحمة- مخالفاً حكم الله عز وجل. وقد أشار القرآن إلى هذا بقوله: ﴿وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ﴾ [النور: ٢]، وذلك في معرض تطبيق الحدِّ على الزاني والزانية.

وتفريعاً على هذا سأعرض لمسألتين يثار حولهما جدل معاصر:

أولاً: مسألة الرحمة والحدود في الشريعة الإسلامية:

قدّم مدير معهد علم الإجرام الأسترالي بحثاً إلى هيئة الأمم المتحدة تحت عنوان «الجريمة الإسلامية والعدالة القرآنية» تحدَّث فيه عن الحدود الشرعية وضمّن بحثه الحديث عما أسماه ظلماً أو قسوة في الحدود والعقوبات الإسلامية عموماً[2]، على عادة معظم هؤلاء الباحثين المستشرقين في إصدار هذه الزوابع، إلا أن الملفت للنظر انتقال عاديتها إلينا، حيث قام عدد من المستغربين بالتشنيع على هذه العقوبات انطلاقاً من شدتها وقسوتها ومخالفتها للرحمة وحقوق الإنسان وفق النظرة الحديثة لهذه المفاهيم. وإذا كان من المؤكد- كما تقرر- قيام الشريعة الإسلامية على مبدأ الرحمة وجعله أحد مقاصدها العامة الكبرى. وذلك بعد تتبع دقيق لأدلتها وأحكامها؛ فمن السهل أيضاً تقرير أن هذه الدعوى لا تعدو مظهراً من مظاهر السطحية في فهم الشريعة ومبادئها، وبيان ذلك تفصيلاً يستند إلى كل ما سبق، ولكن يمكن التركيز على بعض الأمور المهمة؛ منها:

١ - يعلم كل دارس للشريعة الإسلامية ونظام العقوبات فيها، أن ما يبدو في حدودها من القسوة لا يعدو أن يكون قسوة تلويح وتهديد، فهو أسلوب تربوي وقائي أكثر من أن يكون عملاً انتقامياً، أو علاجياً بعد الوقوع، وهي بهذا تنطلق من أدق الأسس التربوية السليمة في العناية بالمجتمع[3]، ومما يؤيد ذلك تشديدها في شروط الشهادة التي بموجبها تثبت الحدود، وهي بعد ثبوتها خاضعة لقاعدة الدرء بالشبهات.

---

(١) را: تخريجه في: ٢٧٩.

(٢) نقلاً عن منهج العودة إلى الإسلام للدكتور البوطي: ١٣٩و.

(٣) م.س: ص.ن.

٢- قدمنا أن تقديم الرحمة العامة واجب شرعي ومنطقي، كما أشرنا إلى أن العدل عين الرحمة في بابه، وأن الظلم لا ينطوي على رحمة، ولذلك فتطبيق الحدود رحمة بالمجتمع كلّه وإن بدت قسوة في حق المجرم، وفي بيان ذلك يقول الشيخ محمد أبو زهرة: «وإذا كانت العقوبات بكل صورها أذىً لمن تنزل به، فهي في آثارها رحمة بالمجتمع، ولسنا نريد بالرحمة تلك الشفقة التي تنبعث من الانفعال النفسي، بل نريد بها الرحمة العامة بالناس أجمعين التي لا تفرق بين قبيل وقبيل، ولا جنس وجنس، وهي الرحمة التي نزلت من أجلها الشرائع السماوية، وحاول ابن الأرض أن يحققها فتقاصرت همته دون ذلك»[1].

وبعبارة أخرى: إنه لا بد من خيارين، إما أن نرحم المجتمع – وهو الكثرة الكاثرة- بإقامة القصاص والحدود وسائر العقوبات على المجرمين – وهذا موقف الشريعة الإسلامية، (وجميع الشرائع المعقولة لأن أياً منها لم تلغ العقوبة نهائياً مع أن إطلاق الرحمة بمن تطبق عليه يقتضي إلغاءها). وإما أن نرحم المجرمين، ونلغي العقوبة تمشياً مع مطلق الرحمة، (وهذا ما لا يُعرف له واقع).

٣- يربط الحديث عن قسوة الحدود الشرعية اليوم، بتنافيها مع مفهوم الغرب للجريمة ونظرته لحقوق الإنسان، والحقيقة أن هذا خطأ محض للاعتبارات التالية:

آ- إذا جرينا مع الواقع- ولا بد-، فهنا يُلِحُّ علينا هذا السؤال بقوة: من له حق التشريع للبشر، وفرض العقوبات المناسبة؟؛ فالمنظومة الإسلامية تحسم الجواب وتحصره في الله تعالى لأنه الحاكم بحق، فلا يجوز لأحد أن يشرِّع إلا في حدود ما أذن به مما لا يمكن أن يخالفه. وأما المنظومات الوضعية فتقرر هذا الحق للإنسان بصورة مطلقة، وقد تباينت الجرائم والعقوبات في قوانينها تبايناً كبيراً نتيجة لذلك. ويحدثنا التاريخ والواقع عن عقوبات شديدة جداً على جرائم لا تستحقها لدرجة تم تطبيق عقوبة الإعدام لمن يتجاوز شارة مرور حمراء مثلاً، أو يتناول الدخان في مكان عام. وبالمقابل كم عميت الأبصار أو تعامت عن جرائم من أفظع الجرائم، وبحق شعوب بالكامل دون أي عقاب!. وما الاستيطان الصهيوني في فلسطين عنا ببعيد.

ب- الأحكام الإسلامية إنما تطبق على من دان لها، أي على المسلمين ومن اختارها من غيرهم، وهي التي تحدد لمن يدين لها قيمه ومفهومه للرحمة.

جـ- إن أهم ما ينبغي الالتفات إليه: التطبيق الفعلي لقواعد متفق عليها؛ مثل:

- قاعدة البراءة الأصلية، وما ينتج عنه من أن: «كل إنسان بريء ما لم تثبت إدانته»، وليس العكس بجعل «كل إنسان متهماً ما لم يثبت ولاؤه» كما جنحت إلى ذلك كثير من الأنظمة الشمولية.
- قاعدة «ألّا تزر وازرة وزر أخرى».
- قاعدة «لا عقوبة ولا جريمة إلا بنص قانوني».
- قاعدة «تناسب العقوبة مع الجريمة».

وكلها من صلب الشريعة الإسلامية، وقواعدها المعتبرة أو المقررة.

د- إن النظرة الغربية – على النقيض تماماً من تبجحها بالإنسانية- تحكمها اعتبارات محلية ونسبية خاصة، ولا أدلَّ على ذلك من القسوة اللامتناهية التي تعاملوا بها مع من يعُدُّونه عدواً، ولا ننسى ما جرى في فيتنام وناغازاكي

---

(١) العقوبة للشيخ محمد أبو زهرة: ١١ (بتصرف يسير)، وراجع إضاءة الشيخ الغزالي آنفة الذكر: ٢٨٤.

وهيروشيما والصومال وأفغانستان والعراق. مما دفع أحد الباحثين المعاصرين للتساؤل – بحق- قائلاً: «لذلك فأنا دائماً يراودني السؤال بعفوية وصدق، تُرى لو كانت الدول الأوربية أو بعضها أخذت بعقوبة قطع يد السارق، هل كان السياسيون والمفكرون والقانونيون في العالم الإسلامي سيجدون غضاضة أو حرجاً في تبني هذا الحكم وتفهم مصالحه وفوائده؟ اعتقادي أن الضغط الجاثم على النفوس والعقول له دور حاسم في تكييف النظرة وتوجيهها إلى كثير من القضايا التي استقرت عند العالم الغربي (النموذجي) على نحو مخالف لما في شريعتنا[1]». وهي إشارة ذكية إلى أن الحكم على هذه القضية إنما يأتي من خارجها ولا ينبع من داخلها.

ثانياً: مسألة الموت الرحيم والموقف الإسلامي منها:

أثيرت في النصف الثاني من التسعينيات مسألة الموت الرحيم بعد تقنينه في بعض الدول مثل أستراليا حيث تم إنهاء حياة أحد المسنِّين عام ١٩٩٦ على يد طبيبه بعد أن طلب ذلك بسبب سرطان أصابه حوَّل حياته إلى جحيم.

والظاهر أن فكرة الموت الرحيم تتعارض مع التشريع الإسلامي لأنها عدوان على حق واهب الحياة سبحانه، فالنفس البشرية ليست ملك صاحبها، لذلك جاءت الأحاديث الكثيرة تنهى عن مثل هذا من نحو حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «من قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده، يتوجأ بها في بطنه في نار جهنم، خالداً مخلداً فيها أبداً»[2]. والحقيقة: ﴿إِنَّهُ لاَ يَيْأَسُ مِن رَّوْحِ اللهِّ إِلاَّ الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾ [يوسف: ٨٧]. ولا ينبغي أن نُنَصِّب من أنفسنا جهة أرحم من الله بعبده المريض.

إلا أن بعض الفقهاء المعاصرين حاول أن يستمد من إعمال مبدأ الرحمة العام فتوى تتعلق بالموت الرحيم تتلخص في التفريق بين تيسير الموت الفعال وتيسير الموت المنفعل فالأول حرام قطعاً لأن فيه عملاً إيجابياً من الطبيب مستنداً إلى قصد قتل المريض والتعجيل بموته وهو لا شك كبيرة من الكبائر. أما تيسير الموت بالطرق المنفعلة والتي تتمثل في إيقاف العلاج عن المريض والامتناع عن إعطائه الدواء الذي يوقن الطبيب أنه لا جدوى منه ولا رجاء فيه للمريض فقد يقتضي حكماً آخر، وهو الظاهر الذي يتفق مع مبدأ الرحمة[3]. وفي رأيي إنه لا يجوز ذلك إلا إذا وصل المريض إلى حالة «الوفاة الحكمية» كالموت الدماغي التي يُقرِّرها الأطباء المختصون – فالكرة في ملعبهم (كما يقال)- فإذا قرروا ذلك فيمكن القول بالامتناع عن تعذيب هذا «المتوفى حكماً» بما لا طائل فيه. وأما قبل ذلك فلا يجوز ذلك استناداً إلى قاعدة «سد الذرائع» – على الأقل- وعلى كلٍّ فالمسألة بحاجة للمزيد من البحث الجادِّ، والمبني على الاجتهاد الجماعي ليحسم الأمر بهذا الاتجاه أو ذاك. ولكن أيّاً كانت نتيجة هذا الاجتهاد، فلن تؤثر على أهم وأوسع مقدماته؛ وهي: **" إن الشريعة الإسلامية أصدق صورة للرحمة العامة"** ، وصدق الله العظيم:

﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]

---

(١) حوارات لقرن جديد - الاجتهاد -: ٤٩.

(٢) البخاري في الطب، باب شرب السم والدواء به، حديث: ٥٤٤٢، ومسلم في الإيمان، باب غلظ تحريم قتل الإنسان نفسه، حديث: ١٠٩.

(٣) يُنظر مقال الأستاذ فهمي هويدي في مجلة «المجلة» العدد ٨٨٩: ٣٦-٣٧، والفتوى للدكتور يوسف القرضاوي.

المبحث الثاني
جلب المصالح

تمهيد:

إن دوران الشريعة حول جلب المصالح للناس ودرء المفاسد عنهم موضع اتفاق عند علماء الأمة[1]، وعبَّر عن ذلك ابن عاشور بقوله:« المقصد الأعظم من الشريعة هو جلب الصلاح ودرء الفساد »[2]وإن جميع ما ذكره الفقهاء والقانونيون من صواب حول هذه القضية هو فرع عن رحمة الله بعباده كما عكستها شريعته وهو المقتضى الأكبر لها، يدل على هذا ويؤكده أوامر الله المبثوثة في شريعته بإشاعة الرحمة بين الخلق جميعاً تحقيقاً لمصالحهم، وليقوموا بمهمة الاستخلاف في الأرض التي أناطها بهم خالقهم. ويوجز أستاذنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي هذه الحقيقة في معرض تعليقه على الآية المحورية لهذا الفصل وهي قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]. فيقول: «وإنما يكون إرسال الرسول رحمة لهم إذا كانت الشريعة التي بعث بها إليهم وافية بمصالحهم متكفلة بإسعادهم وإلا لم تكن بعثته رحمة بهم بل نقمة عليهم، فكأنه عز وجل يقول لنبيه: إن ما بعثت به سبب لسعادة الدارين ومنشأ لانتظام مصالحهم»[3].

وفي هذا المبحث سأستعرض- باختصار- المطالب الآتية:

- مفهوم المصالح (وتعليل العلماء بها).
- معيار المصلحة (ضوابطها الشرعية).
- أنواع المصلحة (أقسامها).
- ترتيب المصالح (وقواعد الترجيح بينها).
- من ثمرات جلب المصالح (سلامة البيئة).

المطلب الأول: مفهوم المصالح وتعليل العلماء بها:

المصلحة لغة: الصلاح وهو ضد الفساد، وهي واحدة المصالح[4]. وفي المعجم الوسيط: «صلح الشيء إذا كان نافعاً أو مناسباً، والمصلحة الصلاح والمنفعة».

وأما في **الاصطلاح** فقد تعددت عباراتهم في معناها، فالعز رحمه الله ذكر أن المصالح هي: «اللذات وأسبابها، والأفراح وأسبابها»[5]. وهو عين المعنى اللغوي. والشاطبي- رحمه الله- يعرف المصالح الدنيوية بأنها: «ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان وتمام عيشه، ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية على الإطلاق»

---

(١) تكرر الاستدلال على ذلك-ر:٥٣-٦٠، ٩٧و١١٢و١٧٩-١٨٦-، وانظره خصوصاً في الصفحة التالية.

(٢) ر: مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور: ٦٤.

(٣) ضوابط المصلحة للدكتور البوطي: ٧٠.

(٤) لسان العرب؛ مادة: صلح.

(٥) قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام، فصل في بيان حقيقة المصالح والمفاسد ص٣٢.

ثم ذكر أن ذلك: «لا يكون محضاً»[1] أي خالصاً من شوائب الأضداد.

والذي يبدو أن المتقدمين حين عبروا عن المصلحة لم يريدوا إلا معناها اللغوي المعروف، ولذا فإن تعريف بعض المتأخرين لها باصطلاح خاص يمثل ردّ فعل على من ينادي بتحكيم المصلحة بإطلاق. والحقيقة أن الضوابط الشرعية للمصلحة لا تغير من ماهيتها أو معناها لذا لا أرى معنى للفصل بين المعنى اللغوي والمصطلح الشرعي، فالمصلحة - من وجهة النظر الإسلامية - هي المنفعة، والضوابط الناظمة لها إنما تهدف لإقامة التوازن بين المنافع عند التعارض بدليل إطلاق بعض علماء اللغة الخير على المصلحة[2]، وهو وإن اختلفت الأنظار في تعريفه أو تحديده[3]، لكنه يبقى مشتركاً يجمع الناس على وجوب السعي نحوه، فهو معنى فطري كما المنفعة والمصلحة.

وقد سبق أن أوردت استدلال جمهور الفقهاء والأصوليين على أن الشريعة الإسلامية إنما جاءت تحقيقاً لمصالح الناس بالاستقراء التام لأحكام هذه الشريعة، وهل بعد الاستقراء التام من دليل؟!؛ وفي هذا يقول الشاطبي رحمه الله «وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً...»- مضيفاً- «وزعم الرازي أن أحكام الله ليست معللة بعلة ألبتة، كما أن أفعاله كذلك، وأن المعتزلة اتفقت على أن أحكامه تعالى معللة برعاية مصالح العباد، وأنه اختيار الفقهاء المتأخرين... والمعتمد إنما هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي ولا غيره، فإن الله تعالى يقول في بعثة الرسل وهو الأصل ﴿رُسُلاً مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥] ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]. وأما التعاليل لتفاصيلَ الأحكام في الكتاب والسنة فأكثر من أن تحصى، كقوله بعد آية الوضوء ﴿مَا يُرِيدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة: ٦]...»[4]. ومن قبل الشاطبي وصل العز بن عبد السلام إلى أن: «كل مأمور به ففيه مصلحة الدارين أو إحداهما، وكل منهي عنه ففيه مفسدة فيهما أو في إحداهما»[5].

وقد تكلم العلماء على التعليل بالمصلحة في باب القياس حين جعلوا المناسبة إحدى طرق إثبات العلة؛ وقد عرّف ابن الحاجب المناسب بأنه «وصف ظاهر منضبط يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً من حصول مصلحة ودفع مفسدة»[6].

وقد قام الأصوليون بتقسيمه إلى ثلاثة أقسام: مناسب معتبر، ومرسل، وملغى، واتفقوا على صحة التعليل بالمناسب المعتبر (وهو الذي شهد الشرع باعتباره بأن أورد بعض فروع الأحكام على مقتضاه) وعدم صحة التعليل بالمناسب الملغي، واختلفوا في صحة التعليل بالمناسب المرسل.

قال الشوكاني رحمه الله: «القسم الثالث: ما لا يعلم اعتباره ولا إلغاؤه، وهو الذي لا يشهد له أصل معين من أصول الشريعة بالاعتبار وهو المسمى بالمصالح المرسلة، وقد اشتهر انفراد المالكية بالقول به، قال الزركشي: وليس

(١) الموافقات للشاطبي: ٢/ ٢٥.

(٢) راجع لسان العرب لابن منظور، وتاج العروس للزبيدي: مادة: خير.

(٣) راجع مفهوم الخير في هذه الرسالة: ١٧٩و.

(٤) الموافقات (مقدمةكتاب المقاصد): ٢/ ٦، ورا:٥٦و.

(٥) قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام: ٢٧-٢٨.

(٦) را- للتفصيل-: ٦٨و.

كذلك فإن العلماء في جميع المذاهب يكتفون [في التعليل] بمطلق المناسبة ولا معنى للمصلحة المرسلة إلا ذلك»[1].

وهذا يؤكد ما ذكرناه من اتفاق جماهير العلماء على الأخذ بالمصلحة، صحيح أن الظاهرية أنكروا ذلك، لكنهم أنكروا قبلها القياس الذي قال به الجمهور، وقدمت أن أدلة الشريعة الغراء تثبت صحة ما ذهب إليه الجمهور خلافاً للظاهرية ومن وافقهم.

المطلب الثاني: معيار المصلحة (ضوابطها الشرعية):

مع الإقرار بأن العقل المجرد وعوائد الناس تدل في الغالب على مواطن النفع وأسباب اللذة إلا أن ثمة عوامل تدفع باتجاه محاولة الناس لإسباغ صفة النفع العام على كل ما يحقق لذة فردية وإن كانت آنية ومتعارضة مع منافع الآخرين وقد أشار بنتام إلى كثرة الاختلاف في تقدير المصلحة بل وحتى في فهم المنفعة[2]؛ وقد جرَّ هذا الاختلاف إلى تباعد الآراء الفلسفية حول المنفعة والمصلحة، أضف إلى هذا المدخل النفسي المستند إلى الشهوات الدافعة نحو تحديد المنفعة بما يُسَوِّغها. وللإسلام قولٌ فصلٌ في تحديد المصلحة فقد وضع شروط اعتبارها استناداً إلى مبدأين:

الأول: وجوب انضواء المصالح تحت مقاصد الشرع في حفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسل وما إليها ضمن ميزان الأولويات المستند للمنطق والمتوافق مع الفطرة. والذي وضعته الشريعة الغرّاء.

الثاني: انقسام المصالح المعتبرةُ إلى مصالح دنيوية وأخرى أخروية وربط المصالح الأخروية بسلامة القلب وصدق النية عصماً للنفس من الشطط في جر المنافع الخاصة بتأويل أو تحايل وضماناً لاستقامة السلوك في هذه الحياة وجعل المصلحة الدنيوية خاضعة للمصلحة الأخروية التزاماً بقوله سبحانه: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذريات: ٥٦].

إن هذين المبدأين: حاكمية المقاصد العامة للمصالح الفرعية، وخضوع الدنيوية للجزاء والمحاسبة الأخروية يعصمان المصلحة من الأهواء المختلفة، ويجعلان للنية أثراً في اعتبارها، ويجعلانها بدورها أصلاً شرعياً بشرط تقيدها بالضوابط التي كفانا مؤنة تحديدها أستاذنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي؛ وهي:

الضابط الأول: عدم مخالفتها للكتاب أو السنة:

والأدلة على هذا الضابط كثيرة معروفة من مثل قوله سبحانه: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩] وقوله جل من قائل: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦].

وكيف يتصور مخالفة المصلحة للنص من كتاب أو سنة؟

إذا كنا عرفنا أن أحكام الشريعة جاءت كلها لمصالح العباد، فهذا يعني أنه لا يمكن مخالفة المصلحة لنص شرعي، ولذلك رد العلماء قول الطوفي في تقديم المصلحة على النص[3]، إذ لا

---

(١) إرشاد الفحول للشوكاني: ٣٦٩.

(٢) أصول الشرائع لبنتام: ١/ ١٧ نقلاً عن ضوابط المصلحة للدكتور البوطي: ٢٩.

(٣) ينظر السياسة الشرعية لخلاف: ٢٦٧، وراجع في الرد عليه: ضوابط المصلحة لأستاذنا الدكتور البوطي: ١٨٢، أصول الفقه الإسلامي لأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي: ٢/ ٨١٧، والمرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسنَّة للدكتور =

يُتَصوَّر تعارض مصلحة حقيقية مع نص صريح. وإنما يمكن التعارض بين مصلحة متوهمة (هي بحقيقتها ليست بمصلحة) وبين النص، كما يمكن التعارض بين نص متوهم الصحة أو الدلالة على مصلحة مع مصلحة حقيقية أي أن التعارض لا يمكن شرعاً - ولا عقلاً إذا سلَّمنا بصحة ما تقدم - إلا وفي طرف من طرفي العلاقة بين النص والمصلحة وهم أو خطأ.

فالحالة الأولى: أن يكون الوهم من جهة فهم وتصور المصلحة، وذلك كما في الصور الرئيسة التالية:

١- أن لا تكون المصلحة من جنس المصالح المعتبرة شرعاً، فهي مرفوضة، لأنه لا معنى لتحكيم مصلحة ونسبها إلى الشرع، والشرع لم يعتبرها ولم يعتبر شيئاً من أشباهها. فكيف إذا اعتبر مقابلها؟!.

٢- أن يكون النص الذي تتعارض معه المصلحة قطعياً، بأن كان قطعي الثبوت قطعي الدلالة، كوجوب الصلاة، والقصاص في القتلى، فكونه قطعياً يوجب اتباعه دون النظر إلى ما سواه، لعلمنا أن المصلحة فيما شرعه الله.

والحالة الثانية: أن يكون الخطأ من جهة ثبوت النص أو فهمه وذلك في الصور التالية:

١- أن تكون المصلحة معتبرة بنفسها أو بجنسها، بنص قطعي، أو بمجموعة نصوص تفيد القطعية، في مقابل نص غير قطعي من أحد جانبيه (الثبوت والدلالة) وهنا تقدم المصلحة[1].

ومن فروع هذه المسألة ما ذهب إليه سيدنا عمر من اعتماد المصلحة المعتبرة في آية الحشر في موضوع الفيء وتقديمها على الظاهر من وجوب تقسيم الأراضي المفتوحة المستفاد من عموم آية الأنفال التي تتحدث عن الغنائم.

٢- أن تكون المصلحة مستنبطة من نص لا يفيد قطعية اعتبارها إلا أنه يدل عليها دلالة أقوى من دلالة النص المقابل، وهنا تقدم المصلحة تبعاً لقواعد الترجيح.

ومن فروعها: قبول شهادة الصبيان في الجراح، جواز التسعير عند الحاجة...

وهذا التفريع يقودنا إلى اعتبار المصلحة في تفسير النص، إذا تعددت احتمالاته تغليباً لجانب المصلحة، ورفض التفسير المقابل دون افتئات على قواعد الدلالة العربية أي ضمن ما تسمح به هذه القواعد.

مثال المصلحة المتوهمة المخالفة لنص ثابت، المصلحة في التجارة بالخمر وشربه، ولقد ذكر القرآن نفسه أن في الخمر منافع، قال سبحانه: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾ [البقرة: ٢١٩] وإذا كانت المصلحة هي المنفعة فهذا يعني أن في الخمر مصلحة، ولكنَّ هذه المصلحة ملغاة وباطلة لغلبة جانب المفسدة فيها الذي يرشحه مصادمتها لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾ [المائدة: ٩٠].

الضابط الثاني - عدم مخالفتها لإجماع ثابت مستند إلى نص:

اتفق جماهير العلماء على حجية الإجماع وقطعية حكمه، وهذا يعني أنه في منزلة النص في عدم جواز مخالفته، هذا مع ملاحظة أمرٍ مُهِمٍّ، وهو أن الحكم المستفاد من الإجماع قد يكون معلَّلاً، فإذا زالت العلة زال

القرضاوي: ٣٥٥، ومقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية للدكتور محمد سعد اليوبي: ٥٣٧و. وقارن مع تعليل الأحكام للشلبي (الباب الثالث خصوصاً)، والمصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي لمصطفى زيد.

(١) وقد ذكر الدكتور حسين حامد في مقاصد الشريعة ١/ ٦٩: أن هذا مذهب المالكية والحنفية. وسبق تحرير مذهبيهما. را: ٨٨و٨٩. وقد رجَّح أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي الأخذ به في " الاجتهاد الفقهي الحديث"- را: رسالته بالعنوان نفسه: ١٦و، وقد أورد فيها كثيراً من التطبيقات أو التخريجات عليه-.

حكمه، وهذا لا يتنافى مع ما ذكرنا لأن الحكم لم يرتفع وإنما مناطه لم يوجد. ويضرب د. القرضاوي مثالاً لمعارضة الإجماع المتيقن بما ذهب إليه بعض المعاصرين من وجوب الزكاة في أموال النفط مما تملكه الحكومات الإسلامية وذلك لأن هذه الفتوى (ومستندها المصلحة في توزيع المال العام) مخالفة للإجماع على عدم وجوب الزكاة في الأموال العامة[1]، وأرى أن هذا المثال قابل للمناقشة من حيث إن هذا الإجماع - على فرض ثبوته - ليس مستنداً إلى نص وإنما مستنده المصلحة فإذا تغيرت الظروف وصارت المصلحة في وجوب الزكاة في الأموال العامة وحصل إجماع على ذلك وجب المصير إلى هذا الإجماع الجديد، وهذا تفريع على جواز نسخ الإجماع للإجماع إذا كان كلاهما مستنداً إلى مصلحة وقد أخذ به فريق من الفقهاء والأصوليين[2].

الضابط الثالث - عدم تفويتها لمصلحة راجحة عليها:

دلت الأحكام الشرعية على وجوب مراعاة الترتيب في المصالح عند التعارض، فمن ذلك مثلاً تقديم مصلحة مجموعة المسلمين بالحفاظ على دينهم وأموالهم ودمائهم، على مصلحة المسلم المجاهد في سبيل الله الذي يعرض نفسه للتهلكة، وهذا ترتيب مستفاد من النصوص وله تطبيقات واسعة في الأحكام الشرعية، فإذا خالفت مصلحة مفترضة مصلحة أهم منها وفق ميزان الأولويات (ميزان الترجيح بين المصالح) فترد المصلحة الأقل أهمية مراعاة للمصلحة الأكثر أهمية.

الضابط الرابع - عدم مخالفتها للقياس الجلي (الذي هو بمعنى النص):

وأما الكثير من الأقيسة التي نصادفها في كتب الفقه، والتي لم يتوفر في معظمها الضوابط الأصولية للقياس، وحتى إذا توفر هذا الضبط وكان القياس مستنداً إلى علة مستنبطة فيمكن لقياس آخر أن يعارضه، وأن يكون أقوى منه؛ وهذا مدخل الاستحسان المعتبر عند الحنفية وكثير من الفقهاء وغالباً ما يكون التفاتاً إلى المصلحة والعدل - كما حقّق ابن رشد - مما يسوِّغ القول للأخذ مباشرة بالمصلحة المعتبرة شرعاً ولو عارضها قياس اجتهادي أو على الأقل تبقى المسألة قابلة للترجيح حسب كثير من الاعتبارات التي تحددها قواعد التعارض والترجيح، ولا يمكن إطلاق القول في هذه المسألة[3]. فمثلاً إذا كان التعارض بين مناسب مرسل ومناسب مرسل فالترجيح إنما هو وفق الميزان الذي أشرنا إليه وسبق الحديث عنه تفصيلاً[4]، وسيأتي شيء منه في المطلب الرابع، فهو داخل في الضابط الثالث، وأما إن كان بين المناسب المعتبر والمناسب المرسل فلا شك أن المعتبر مقدّم لأنه بمنزلة النص وهذا داخل في الضابط الأول. ويبقى تعارض المعتبر مع نظيره، وهذا لا شك داخل في بحث التعارض والترجيح، وهو ترجيح بين الأقيسة.

---

(١) الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، للدكتور القرضاوي: ١٤٨ فما بعد.

(٢) انظر: أصول الفقه الإسلامي لأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي: ١/ ٥٨٢. وهو من هذا الفريق.

(٣) خلافاً لما ذهب إليه أستاذي الفاضل الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي الذي مال إلى ترجيح القياس مطلقاً وعدم اعتبار المصلحة المعارضة له لأنها في هذه الحالة معارضة للنص الذي استند إليه أصل القياس. وفي رأيي أن المصلحة المعتبرة شرعاً إنما هي مندرجة تحت مقاصد الشرع وقد دلت على جنسها النصوص فتؤول المسألة إلى المعارضة الظاهرية بين النصوص التي تحكمها قواعد التعارض والترجيح كما أسلفت، وقد يؤول هذا الخلاف إلى وفاق في معظم الأحوال بمراعاة القيود الآنفة الذكر، والتي يجب أن تضبط المسألة.

(٤) را: ٩٤و، ١١٧و.

والخلاصة:

أولاً: إن المصلحة متى ثبتت وعلمت ملاءمتها لمقاصد الشارع صارت أصلاً بنفسها ومقصوداً لذاتها يجب اعتمادها، وقد تقدم على القياس الجزئي- إذا لم يمكن الجمع- لأنها قياس كلي.ومن أمثلة ذلك ما ذكره ابن رشد أن: « المدين المدعي الإفلاس- إذا لم يكن إفلاسه وإعساره معلوماً- يُحبَس حتى يثبت إفلاسه، أو يسلم به الدائن» وذكر الإجماع عليه وإن لم يأت فيه أثر صحيح..ثم قال: « وهذا دليل على القول بالقياس الذي تقتضيه المصلحة، وهو الذي يُسمَّى بالقياس المرسل»[1]، كما أكَّد الشاطبي- في كتاب الاجتهاد- أن مقتضى الاستحسان المالكي الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس[2].

ثانياً: إن القياس إما أن يكون بمنزلة النص- وذلك حين يُنَصُّ على العلة على نحو صريح وواضح-، وإما أن يكون للاجتهاد فيه الأثر الأكبر، فإن كان من الأول ـ والنص قطعي ـ فلا تعارضه المصلحة، وإن كان النص ظنياً فهو قابل للمناقشة، ومن باب أَوْلى إن كان من الثاني فهو دليل في مقابلة دليل يعمل في الترجيح بينهما حسب القواعد العامة في الترجيح.

ولذلك لم أجعل عدم مخالفة القياس مطلقاً ضابطاً للمصلحة. بل يمكن اختصار الضوابط إلى ضابطين:

١- عدم مخالفة النص (أو ما هو بمعناه).

٢- عدم التعارض مع مصلحة أرجح.

وأختم الحديث في هذا المطلب بذكر مسألة مهمة سبقت الإشارة إليها في مطلعه وهي:

- **مسألة: أثر النية في اعتبار المصلحة في الإسلام:**

ذكرنا أن منشأ معيار المصلحة في الإسلام له منطلقان اثنان: الأول: مراعاة المقاصد، والثاني اعتبار المصالح الدنيوية خادمة للمصالح الأخروية، وهما منطلقان يشيران بوضوح إلى عظيم الأثر للنية من وجهة النظر الشرعية تجاه المصلحة. ويضرب الشاطبي رحمه الله لهذا أمثلة تدل على أن العبد إذا قصد من المصلحة غير ما قصده الشارع منها فعمله باطل، قال رحمه الله: «وللمسألة أمثلة كثيرة: كإظهار كلمة التوحيد قصداً لإحراز الدم والمال، لا إقراراً للواحد الأحد، وتصديقاً لرسوله ﷺ، والصلاة لينظر إليه بعين الصلاح، والذبح لغير الله والهجرة لينال دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها، والجهاد للعصبية أو لينال شرف الذكر في الدنيا»[3].

وخلاصة الأمر: أن النية طالما بقيت في القلب ولم تغادر الصدر لا أثر لها في المصالح الدنيوية إجمالاً، وعلى العكس تماماً من المصالح الأخروية التي تتحكم فيها النية – بالدرجة الأولى-.

المطلب الثالث: أنواع المصلحة:

سبق الكلام عن المصلحة من حيث اعتبار الشارع لها؛ وأنها على ثلاثة أقسام:

---

(١) بداية المجتهد لابن رشد: ٢/ ٢٢٠.

(٢) ر: الموافقات للشاطبي: ٤/ ٢٠٦و١/ ٤٠. وإلى قريب منه ذهب- في عصرنا- الدكتور حسن الترابي؛ حيث دعا إلى ما سمّاه «القياس المصلحي» أو«القياس الواسع» أو «القياس الإجمالي» إحياءً لفقه الخليفة الراشد الثاني- ر: تجديد أصول الفقه الإسلامي للترابي: ٢٤-.

(٣) الموافقات للشاطبي: ٢/ ٣٣٥.

الأول: المصالح المعتبرة:

وهي المصالح التي دل شاهد شرعي على اعتبارها بنوع من أنواع الاعتبار؛ وهي على ثلاثة أقسام[١]:

١ - **المصالح الضرورية**: وهي ما لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين.

وحفظ هذه المصالح إنما هو بالمحافظة على الدين والنفس والعقل والنسل والمال وما شابهها.

٢- **المصالح الحاجية**: وهي ما يحتاج إليها الناس لليسر والسعة، وينالهم بفقدها الضيق والحرج، لكنه لا يبلغ مبلغ الفساد في فقد المصالح الضرورية.

مثالها: تصريف الشهوات والتمتع بالطيبات مما هو حلال مأكلاً ومشرباً وملبساً... ويتفرع عليه إباحة الصيد وإحياء الموات.

٣- **المصالح التحسينية**: وهي الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول. مثالها: إزالة النجاسة وستر العورة.

الثاني: المصالح الملغاة:

وهي المصالح المتوهمة التي وردت الشريعة بعدم اعتبارها لانطوائها على مفاسد أكبر وأعم مما قد يتبادر إلى ما فيها من منافع. مثالها أكل الزبا وتعاطي الخمر أو المخدرات والاتجار بها والتعامل بالرشوة ونحو ذلك. فالأجدر بها ألا تسمى مصالح.

وهذان القسمان - المصالح المعتبرة والمصالح الملغاة - والنظرة إليهما من حيث الجملة متفق عليهما بين جميع المسلمين، لم يخالف في ذلك إلا الطوفي الذي زعم احتمال قيام تعارض بين النص والمصلحة-التي هي من مقتضيات مقاصده- ، وبذلك خالف الإجماع من جهة، ولم يقدم ولا مثالاً واحداً يثبت دعواه من جهة أخرى[٢].

الثالث: المصالح المرسلة:

المصلحة المرسلة هي المطلقة، وفي اصطلاح الأصوليين: هي التي لم يشرع الشارع حكماً خاصاً لتحقيقها، ولم يدل دليل شرعي جزئي على اعتبارها أو إلغائها وإنما وردت الأدلة باعتبار جنسها وأصلها ولو كان محض الخير والنفع، مثالها: المصلحة التي شرع الصحابة لأجلها اتخاذ السجون وضرب النقود[٣].

---

(١) م.س: ٢/ ٨، وينظر علم أصول الفقه لخلاف: ٢٠٠، وراجع: ٤٧.

(٢) را:٨٢و، ور: الاجتهاد: (النص، الواقع، المصلحة) سلسلة حوارات لقرن جديد، مع د.الريسوني: ٣٨.

(٣) علم أصول الفقه لعبد الوهاب خلاف: ٨٤. وقد يظهر من هذا التقسيم الثلاثي للمصالح- وهو مسلم عند عموم الأصوليين- أن الشريعة لم تتضمن إلا حفظ النوع الأول من المصالح- وهي المصالح المعتبرة-، بينما أهدرت النوع الثاني- وهو المصالح الملغاة- وسكتت عن النوع الثالث- ولذا سمي بالمصالح المرسلة-. ومعنى هذا أن الشريعة لم تحفظ إلا نوعاً واحداً من المصالح وأهدرت أو أهملت ما سواه. والحقيقة أن ما أهدرته الشريعة من المصالح إنما هي المصالح المرجوحة التي عارضتها مصالح أولى منها بالتقديم والاعتبار؛ فترجح حفظ الأهم على غيره- وذلك عندما يتعذر الجمع بينهما-، وليس في هذا أي إلغاء أو إهدار لحقيقة المصلحة. ولعل في آية تحريم الخمر والميسر- الآية:٢١٩ من سورة البقرة- أوضح مثال على هذا. وأما المصالح المرسلة فهي ليست مرسلة مطلقاً، بل هي مرسلة فقط من حيث عدم التنصيص الجزئي الخاص بها، أما من حيث جنسها، و- من باب أَوْلى- من حيث كونها مصلحة وخيراً ونفعاً... أما بهذا الاعتبار فليست =

وقد وقع كلام بين الأصوليين يوهم عدم الاحتجاج بها، وقد قدمت أن معظم المعاصرين الباحثين لموضوع المصالح قد قاموا بتوضيحه، وأكدوا أنها موضع اتفاق[1]. ومنهم أستاذنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي الذي قال: «المصالح المرسلة مقبولة بالاتفاق، وإنما أعني بالاتفاق: اتفاق الصحابة والتابعين والأئمة الأربعة، فليس من المهم بعد ثبوت ذلك، أن تنكره فئة كالظاهرية مثلاً، فقد أنكروا القياس من قبله، مع أنه معتمد من عامة المسلمين، كما أنه لا يضير هذا الاتفاق أن ينكر القول به آحاد من الأصوليين كالقاضي أبي بكر الباقلاني، والآمدي، فأغلب الظن أن إنكارهما له، إنما هو بمعنى عدم اعتباره أصلاً مستقلاً في التشريع»[2] بل هو أصل ومصدر تشريعي تَبَعِي بضوابطه المحددة في كتب الأصوليين – والتي سبق تحديدها[3]–.

المطلب الرابع: ترتيب المصالح (وقواعد الترجيح بينها):

أولاً: تفاوت المصالح:

أشرت سابقاً إلى تفاوت المصالح من حيث هي مصالح، ولا بد أن أشير هنا إلى دليل شرعي يثبت ذلك، والحقيقة أن الأدلة كثيرة ومعروفة، منها قوله سبحانه: ﴿وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُم﴾ [البقرة: ١٨٤] فقد جعل الصيام أفضل من الإفطار مع إقراره له عند العذر، والنبي ﷺ يقول: «الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها شهادة أن لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان»[4] فجعل لشعب الإيمان المحققة لمصالح الناس أعلى وأدنى وما بينهما، مما يدل على تفاوت المصالح واقعاً وشرعاً. والسؤال: كيف يمكن الترجيح بين مصلحتين عند التعارض ؟! وما أثر هذا التفاوت في ذلك؟!. وهذا ما ستتعرف عليه في الفقرة التالية:

ثانياً: قواعد الترجيح بين المصالح المتعارضة:

المصالح المعتبرة وما في معناها، لها ترتيب في الأهمية، وفي الشمول، وفي درجة الاعتبار، وبوجه عام تقدم المصلحة الأكثر أهمية على مقابلها، والأشمل على مقابلها، والأقوى دليلاً والأكثر أثراً والأوضح والأضبط على مقابلها، لذلك تقدم الضروريات على الحاجيات، والحاجيات على التحسينات، كما تقدم مصلحة الدين على مصلحة النفس وهكذا... وتقدم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة لفرد أو مجموعة أفراد، كما تقدم المصلحة التي تؤكد العادة حصولها على المظنونة وهكذا... يدل لذلك آيات وأحاديث وفروع تقضي بالقطع بهذا الترتيب؛ وقد تقدم أمثلة من ذلك؛ وفيما يلي **بعض القواعد الفقهية المتعلقة بالترجيح بين المصالح**:

أكد العز بن عبد السلام والشاطبي رحمهما الله تعالى أنه لا يكاد الإنسان يعثر على مصلحة محضة أو مفسدة

هناك مصلحة مرسلة أبداً. وأي مصلحة تبقى مرسلة بعد قول الله تعالى:﴿وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [الحج:٧٧]، وقوله عز وجل: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى... ﴾[النحل:٩٠] إلخ النصوص المعروفة في هذا الشأن.

(١) را: ٩٧.

(٢) ضوابط المصلحة للدكتور البوطي: ٣٥٤.

(٣) را: ٢٩٣و.

(٤) أخرجه الإمام أحمد، حديث: ٨٩٩٣، وسائر الستة (البخاري في الإيمان، باب أمور الإيمان، حديث: ٨، ومسلم في الإيمان، باب بيان عدد شعب الإيمان...، حديث: ٥٠و٥١، والترمذي في الإيمان، باب ما جاء في استكمال الإيمان وزيادته ونقصه، حديث: ٢٥٣٩، والنسائي في الإيمان وشرائعه، باب ذكر شعب الإيمان، حديث:٤٩١٨، وأبو داود في السنة، باب في رد الإرجاء، حديث: ٤٠٥٦، وابن ماجه في المقدمة، باب في الإيمان، حديث:٥٦). وله شواهد كثيرة، انظر بعضها في: ١٨٩.

محضة لذلك وضع العلماء جملة من القواعد التي تحكم الفروع المتعلقة بتنازع الأمر بين المصلحة والمفسدة، وبين المصالح التي تحمل في طيات تعارضها العمل بمفسدة إن لم يقم الترجيح فيما بينها على أسس الترجيح التي قدمناها. ويمكن أن نشير لبعض هذه القواعد مثل:

-الضرورات تبيح المحظورات (المجلة ٢١).

- الضرورات تقدر بقدرها (المجلة ٢٢).

-يتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام (المجلة ٢٦).

- الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة وخاصة (المجلة ٣٢).

-الاضطرار لا يبطل حق الغير (المجلة ٣٣).

المطلب الخامس: من ثمرات جلب المصالح (سلامة البيئة):

إن أمر الإسلام بجلب المصالح، يعني الأمر بكل ما فيه مصلحة للإنسان، عاجلة أو آجلة، ومن أقوى هذه المصالح، وآكدها سلامة البيئة بالمعنى الواسع الشامل لجميع جوانبها المادية والمعنوية نظراً لاستحالة عيش الإنسان إلا في بيئة. وقد عدَّ أحد الباحثين المعاصرين عشرين مفهوماً إسلامياً (قيمة) تهدف كلها إلى سلامة البيئة وتصنع إطاراً للتنشئة البيئية السليمة[1].

ولأن سلامة البيئة تعتمد أساساً على صونها من مظاهر التلوث المختلفة فقد جاءت التعاليم الشرعية توجه- بوجه خاص- بمنع كل ما من شأنه إحداث ضرر بالبيئة. ولئن كان هذا ألصق ببحث المفسدة الذي سيأتي ما يؤيده، فقد كانت التشريعات الإسلامية متوجهة أيضاً باتجاه جلب المصالح بما يرفد البيئة ويُحَصِّنها في الآن نفسه، حيث دعا الإسلام لاستصلاح الأراضي وإعمارها، وتأمَّل تسميته لذلك إحياءً، فضلاً عن حثه على العناية بالأحياء جميعاً، وتكفله بتأمين حوائجهم الأصلية –ضمن أولويات معقولة-. يروي سيدنا جابر بن عبد الله رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ: «ما من مسلم يغرس غرساً إلا كان ما أكل منه له صدقة، وما سرق منه له صدقة، وما أكل السبع منه فهو له صدقة، وما أكلت الطير فهو له صدقة، ولا يرزؤه أحد إلا كان له صدقة»[2]. ولا شك أن الزرع له وظيفتان قريبة تتمثل بالحصول على الثمار ونحوها، وبعيدة وتتمثل بمشاركته في حفظ البيئة والتوازن البيئي.

هذا وقد شرع الإسلام صنوفاً من الأحكام التي تساهم في استثمار البيئة والحفاظ عليها منها:

- إحياء الموات من الأراضي - كما أشرت - ففي حديث عائشة رضي الله عنها عن النبي ﷺ: «من أعمر أرضاً ليست لأحد فهو أحق». قال عروة - وهو أحد رواة الحديث-: قضى عمر رضي الله عنه بذلك في خلافته.

---

(١) منها: الاستخلاف- العمران- وحدة الأصل الإنساني- التعارف- التسخير- السننية- التوسط (الاعتدال) - المسؤولية المشتركة - المصلحة والضرر- العدالة - الكفاية - الوقاية - الصحة - الأمة - التنوع - المفاهيم الجمالية. وكلها تصنع إطاراً وظيفياً ملائماً للتنشئة البيئية السليمة؛ انظر: كتاب المفاهيم والقيم الإسلامية اللازمة للتنشئة البيئية للدكتور عبد الغني قاسم غالب: ٤٧و.

(٢) أخرجه مسلم في المساقاة، باب فضل الغرس والزرع، حديث: ١٥٥٢، وهو عند البخاري في المزارعة، باب فضل الزرع والغرس إذا أكل منه، حديث: ٢١٩٥ عن أنس.

وفي رواية: «من أحيا أرضاً ميتة فهي له»[1]، وبناء على ذلك جعل الفقهاء لإحياء الموات باباً في الفقه الإسلامي.

- الأمر بالزراعة، والإذن بالمزارعة، والنهي عن تعطيل الأرض؛ ولذا كره الفقهاء ترك الزرع والشجر بدون سقي وتعهد، والدور والأراضي بدون إصلاح وتعمير[2]. كل ذلك حرصاً على الاستفادة من تربة الأرض المسخرة للإنسان ومن معطيات الزراعة حتى ذهب بعض العلماء إلى أنها أفضل وجوه الاكتساب[3].

- الحض على المحافظة على الحيوان والعناية به وتربيته تبعاً لفوائده وتحريم قتله إلا لمصلحة[4] وأهم الأمثلة هنا: الخيل، والأنعام. وجاء في صحيح مسلم، باب مراعاة مصلحة الدواب في السير: «إذا سافرتم في الخصب فأعطوا الإبل حظها من الأرض، وإذا سافرتم في السّنة فأسرعوا عليها السير»[5].

- بل إن الإسلام أمر بكل نافع، وعدَّ عمران الأرض وإصلاحها- بكل ما يقتضيه؛ ومن ذلك تبادل المنافع عن طريق التجارة وغيرها- من أهم أولويات الإنسان فرداً ومجتمعاً- كما سنرى[6]-. ونهى عن كل ضار، وعدَّ الإفساد في الأرض من أفظع الجرائم التي تؤذن بخرابها وعذاب الإنسان فيها.

- وهكذا نجد مقصد الرحمة يُعَلِّل مباشرة وبسهولة سائر القضايا المُعَقَّدة المعاصرة- التي لم تكن لتحجز مقعداً واضحاً مخصصاً لها حسب منظومة المقاصد التقليدية-كالتنمية، وسلامة البيئة من التلوُّث وخاصة في الماء والهواء (التي تتشابك معها مسائل عصرية أخرى تزيدها تعقيداً؛ مثل:ثقب الأوزون في الغلاف الجوي، وارتفاع حرارة الأرض، وتغييرات مناخها، وغيرها)[7].

---

(١) أخرج البخاري الرواية الأولى في المزارعة، باب من أحيا أرضاً مواتاً..، حديث: ٢٢١٠، وأخرج الثانية تعليقاً في الباب نفسه بصيغة الجزم.

(٢) راجع موسوعة الفقه الإسلامي وأدلته لأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي: ٧/ ٧٦٣.

(٣) من ذلك ما ذكره السرخسي في شرحه على كتاب «الكسب» لمحمد بن الحسن الشيباني-١٤٧-: «وأكثر مشايخنا- رحمهم الله- على أن الزراعة أفضل من التجارة لأنها أعم نفعاً».

(٤) راجع بعض وجوه هذه المحافظة في: م.س: ص.ن، و. وراجع صحيح مسلم، باب الأمر بقتل الكلاب وبيان نسخه، ١٥٧٢ وغيره. ور: ٣٢٠.

(٥) صحيح مسلم، كتاب السير، الباب المذكور أعلاه، حديث: ١٩٢٦.

(٦) ر١: ٣٤٦.

(٧) لم يضع الأقدمون هذه المسائل تحت مجهر بحوثهم لأنها لم تكن محسوسة ومتفاقمة كما هي في عصرنا، ولو فطنوا إليها لجعلوا مراعاتها تحت مقصد الدين. وفي هذه الحالة سيشوب الغموض العلاقة بين الدين وهذه المسائل، ويُلقي بظلال من الشك حول قضية شمول شريعته المُسَلَّمة.

المبحث الثالث
السماحة والتيسير

تمهيد :

بيَّنتُ في المبحث السابق أن نظام الشريعة يدور بجملته حول جلب المصالح ودرء المفاسد مما خوَّل هذه الأخيرة أن تحتل مقام الصدارة في مقاصد الشريعة باعتبارها من أعظم تجليات مقصدها الأعم في «الرحمة» التي أرسلت بها ولها. ولكنَّ ميزة هذه الشريعة -ومن رحمتها- أنها لم تتوقف عند هذا فحسب، وإنما عملت وسعها في أن يكون جلب المصالح ودرء المفاسد بأيسر الطرق وأقرب الأسباب. وهذا مما اختصت به الشريعة فكانت شريعة الرحمة المُيسَّرة، ومن الواضح الجليِّ مناسبة هذا البحث لسابقيه بالنظر لاقتضاء الرحمة السماحة واليسر والسهولة والرفق، ومنافاتها لأضدادها.

ولئن كانت نسبة اليسر والسماحة إلى الشريعة أشبه بالمعلوم من هذا الدين بالضرورة - بل هي كذلك - ومع ذلك فإن الدراسة بطبيعتها تتطلب البيان، ولذا فسنتوخَّى الاختصار - قدر الإمكان- في المطالب الآتية لتسليط الأضواء التي ستزيد جوانب هذا المفهوم جلاءً ووضوحاً؛ حيث يتحدث المطلب الأول عن مفهوم السماحة والتيسير، ويستدل عليه في المطلب الثاني، وأما المطلب الثالث والأخير فمخصص لمقتضيات هذا المقصد وفروعه المهمة؛ وعلى رأسها نظريات: الإباحة والعفو والرخصة.

المطلب الأول: مفهوم السماحة والتيسير:

آ- السماحة لغة: الجود - في أشهر استعمالاتها[1]-، ويعبَّر بها عن: «سهولة المعاملة في اعتدال، فهي وسط بين التضييق والتساهل، وهي راجعة بهذا المعنى إلى الوسطية والاعتدال»[2]، وعرفها ابن عاشور بأنها: «السهولة المحمودة فيما يظن الناس التشديد فيه» قال: «ومعنى كونها محمودة؛ أنها لا تفضي إلى ضرر أو فساد»[3]. وعدَّها أول أوصاف الشريعة وأكبر مقاصدها[4].

ب- اليسر لغة: ضد العسر[5]، وهو مناف للعنت والمشقة والصعب والتشديد، فاليسير من الأمور المريح السهل الهين الذي لا يحتاج إلى جهد شاق، ولا يترافق مع حرج وضيق، ولا يؤول إلى ما لا يحمد عقباه. وهذا هو المقصود به هنا[6].

ولا بد من إيراد بعض التنبيهات التي تعد بمثابة ضوابط لهذا المفهوم :

١- ليس من السماحة في شيء قلب الحقائق، والتعامل بدرجة واحدة قبولاً وتصديقاً مع الآراء والأفكار المتعارضة - بَلْهَ المتناقضة -؛ فهذه مداهنة إلى النفاق أقرب، وعن المجاملة الصحيحة أبعد. وإنما تعني السماحة -

---

(١) لسان العرب لابن منظور، والقاموس المحيط للفيروزآبادي: مادة: سمح.

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور: ٦٠.

(٣) م.س: ٦١.

(٤) م.س: ٦٠. وفي هذا الرأي نظر لأن الرحمة أولى من السماحة بهذا الوصف وهي أعم.

(٥) لسان العرب لابن منظور، والقاموس المحيط للفيروزآبادي: مادة يسر.

(٦) را: التعريف بالإسلام في مواجهة العصر الحديث وتحدياته للدكتور عبد الكريم الخطيب: ٢١٠و.

وفق المنظور الشرعي- حسن التعامل مع الناس بحيث نتحملهم مهما كانت مبادئهم وأفكارهم باطلة في نظرنا، وعدم التوجه إليهم بما يؤلمهم رعاية لعواطفهم وأحاسيسهم، وعدم اللجوء إلى وسائل الجبر والإكراه لصرفهم عن عقائدهم، أو منعهم من عباداتهم وطقوسهم الدينية، وبحيث يسود في المجتمع تعايش مشترك قوامه التفاهم وإن تباينت المبادئ، والبِرُّ وإن اختلفت الأديان. ومن دون أن يُلحظ غلظة في التعامل، أو فظاظة في التخاطب[1].

٢- ليس من اليسر في شيء التساهل في حقوق الآخرين وتضييعها، وإفساد حياة الناس بالتجاوز عن المجرمين والجناة والظلمة؛ فقانون الحياة يقتضي أن يتحمل كل إنسان تبعة عمله، ونظام العقوبات - بما فيها الحدود في الإسلام - يهدف إلى تيسير حياة الناس ومنع ما يكدِّر صفوها. وهو أولى - بلا شك وباتفاق العقلاء - من التيسير على المجرمين وتركهم بلا حساب ولا عقاب؛ فالضرر الأخف يتحمل لدرء ضرر أشد، وفي سبيل جلب نفع أكبر. فلا يعني اليسر أن تخلو الحياة من أية مشقة أو مضرة فإن هذا مناف لقانون الابتلاء الكوني، ولمبدأ التكليف الشرعي، وإنما يعني اليسر تماماً ألا يُحمَّل الإنسان من قبل نفسه أو من قبل الآخرين مشقة لا مسوِّغ لها، فاليسر ينسجم مع مراعاة كل إنسان بحسب ما يُقَدِّم، وكل حالة بحسب ما تقتضيه، والمشقة المعتادة لا تعارض اليسر ولا يعرو عنها التكليف بخلاف المشقة الزائدة الخارجة عن المعتاد، أو الناجمة عن جرم متعمد أو خطأ فادح[2].

٣- إن مفهوم اليسر والسماحة نسبي وتابع لقَدَر المرء الخاص والعام، فالجِبِلَّات مختلفة؛ فالكريم غير الشحيح، ووضع الغني لا يقارن بوُضع الفقير، والمواطن في البلاد التي تعاني من تسلُّط الأعداء ليس كالمواطن في البلاد الآمنة من أي تهديد، وهكذا ....

ومع ذلك فهو في الشريعة مقصد عام، ومبدأ رئيس تغلغل في أصولها كالماء في النبع، وانساب في فروعها كالماء في الشجر، فقد راعته في جميع الظروف والأحوال- بحسبها-، وشرعت له من القواعد والأحكام ما يحقق اليسر والرفق في الواقع، ويرفع الحرج والمشقة بأعلى قدر ممكن[3] -كما سيتبين-.

٤- إن الطابع العام للتشريع الإسلامي الإلزامي هو اليسر، ولكن الشريعة قد فتحت الباب على مصراعيه ليبلغ كل إنسان سقفه في التسابق في الخيرات، والتنافس في الحسنات- على سبيل الندب والترغيب-، ولا شك أن الدرجة العالية في هذا تحتاج إلى جهود وطاقات خاصة لا يرقى إليها إلا الأفذاذ من الناس، ومن حكم المتنبي الشهيرة:

وإذا كانت النفوس كباراً   تعبت في مرادها الأجسام

وأما معظم الناس فيدورون حول الوسط الذي جاء به الشرع العام. بل إننا لنجد في التشريع ما يلحظ الضعفاء، ويراعي جانبهم «سيروا على سير أضعفكم»[4]، وذلك في لفتة قوية لكل جماعة أن تستفيد من جميع

---

(١) الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة للمودودي: ٣٩و. (بتصرف).

(٢) طرق الكشف عن مقاصد الشارع للدكتور نعمان جغيم: ٣٤٥و.(بتصرف).

(٣) الموافقات للشاطبي: ٣٠٨- ٣٥٨، وانظر خاصة المسألة الثامنة: ١/ ٣٤٦.

(٤) غير معروف بهذا اللفظ، وفي معناه قوله ﷺ: «اقدر القوم بأضعفهم، فإن فيهم الكبير والصغير والسقيم والبعيد وذا الحاجة»، أخرجه الإمام أحمد برقم: ١٧٢٣٣، وأخرجه ابن ماجه في إقامة الصلاة، باب من أَمَّ قوماً فليخفِّف، حديث:٩٧٧. كما أخرجه الحاكم وابن خزيمة -في صحيحيهما- وصححاه، را: كشف الخفاء للعجلوني: ١/ ٥٦٣. وقد عزاه إلى الترمذي أيضاً ولم أجده فيه، وأورد له شاهداً رواه أبو داوود والنسائي عن عثمان بن أبي العاص. قال: قلت: يا =

طاقاتها بحيث يتحرك الضعيف، ولا يتباطأ القوي، ويجدُّ الأقوى، ولا يتخلى عن الأضعف فهي ليست دعوة تقصير للأفراد الأقوياء- كما قد يتبادر- بمقدار ما هي دعوة مراعاة للضعفاء ورحمة لهم ويسر بهم وذلك في كل جماعة لازمة تحوي هذين الصنفين من الناس[1].

المطلب الثاني: الأدلة والمؤيدات:

لم يحظ مقصد بما حظي به مقصد السماحة واليسر من أدلة شرعية ومؤيدات فقهية وأصولية، وليس من طريقة في بيان المقاصد تصريحاً أو تلميحاً إلا وسلكتها الشريعة في بيانه. بما يؤكد اهتمام الشارع البالغ به، ويبين في الوقت نفسه مدى تغلغل هذا المقصد في الشريعة كلها. وفيما يلي بيان ذلك:

١- فمن صريح الأدلة وعامِّها:

- قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].
- وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ الإِنسَانُ ضَعِيفًا﴾ [النساء: ٢٨].
- وقوله ﷺ: «إن الله يحب الرفق في الأمر كله»[2].

٢- ومن صريحها ومُجْمَلها:

- قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾ [القمر: ١٧].
- وقوله ﷺ: «أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة»[3].
- «إن الدين يسر، ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه، فسددوا، وقاربوا، وأبشروا...»[4].

٣- ومن أدلتها الضمنية:

- تشريع الرخص كلها- كما سيأتي-.
- تشريع الكثير من العقود المستثناة من أصل كلي- يقتضي منعها- تيسيراً لحاجات الناس كالشُّفعة، والسَّلَم، والقَرْض، والعرايا، وغيرها.

٤- ومن أدلتها التفصيلية:

رسول الله اجعلني إمام قومي، قال: «أنت إمامهم، واقتد بأضعفهم ...» (م .س: ص . ن). كما يشهد له نصوص أخرى منها ما في صحيح مسلم في الصلاة، باب من أم قوماً فليخفف، حديث: ٧١٧. وما في البخاري: «ويحك يا أنجشة، رويدك سوقك بالقوارير». (انظر خلاصة مفيدة حول رواياته ومخرِّجيها ومعناها في الموجز في أحاديث الأحكام لأستاذنا الدكتور محمد عجاج الخطيب: ٧٣). والأظهر أن الحديث-على فَرَضِ قبوله - خاص بصلاة الجماعة - توجيهاً لعدم الإطالة-، أو في سفر الجماعة- تنبيهاً على عدم التفرق أو تخلِّي الجماعة عن بعض أبنائها-.

(١) التعريف بالإسلام للدكتور عبد الكريم الخطيب: ٢١٢و. (بتصرف).

(٢) رواه أحمد في مسند عائشة: ٢٢٩٦١.

(٣) أخرجه البخاري في الإيمان، باب الدين يسر معلقاً بصيغة الجزم، ويشهد له حديث ابن عباس قال: «قيل لرسول الله ﷺ: أي الأديان أحب إلى الله؟ قال: الحنيفية السمحة» - رواه أحمد في مسند بني هاشم: برقم:٢٠٠٣-، وحديث الذي أحب أن يتخلى من الدنيا في غار، وفيه: «إني لم أبعث باليهودية ولا بالنصرانية ولكني بعثت بالحنيفية السمحة» رواه أحمد في مسند الأنصار: برقم: ٢٢٣٤٥.

(٤) أخرجه البخاري في الإيمان، باب الدين يسر، حديث: ٣٩.

- الاكتفاء بقراءة ما تيسّر من القرآن الكريم في الصلاة: ﴿فَاقْرَؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ [المزمل: ٢٠].
- والاكتفاء بما تيسّر من الهدي في الحج: ﴿فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ [البقرة: ١٩٦]، ﴿فَمَن تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾ [البقرة: ١٩٦].
- وفي معرض صلاة الجماعة: «إذا صلى أحدكم للناس فليخفف»، «فمن أم الناس فليتجوز فإن خلفه الضعيف والكبير وذا الحاجة»[1].
- والاكتفاء بجزء يسير من المال في الزكاة: «وفي الرقة: في مئتي درهم ربع العشر، فإن لم تكن إلا تسعين و مئة فليس فيها صدقة إلا أن يشاء ربها»[2].
- وفي معرض تشريع القصاص والعفو فيه: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاء إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ﴾ [البقرة: ١٧٨].
- السماح بأكل الفقير من مال اليتيم بالمعروف: ﴿وَمَن كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَن كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [النساء: ٦].
- مراعاة ذوي الأعذار والحاجات الخاصة، في ترك الجهاد وغيره: ﴿لَّيْسَ عَلَى الضُّعَفَاء وَلاَ عَلَى الْمَرْضَى وَلاَ عَلَى الَّذِينَ لاَ يَجِدُونَ مَا يُنفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُواْ لِلّهِ وَرَسُولِهِ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍ وَاللّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة: ٩١]، ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ﴾ [النور: ٦١].
- وفي مخاطبة ذوي القربى واليتامى والمساكين – خاصة –: ﴿فَقُل لَّهُمْ قَوْلاً مَّيْسُورًا﴾ [الإسراء: ٢٨].
- وفي العمل عموماً والعبادة خصوصاً: «خذوا من العمل ما تطيقون»[3].

٥- ومن أوامرها (ونواهيها) التصريحية الابتدائية:

٥-١- للعموم:

- قوله ﷺ: «يسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا»[4].
- وقوله ﷺ «يسرا ولا تعسرا وبشرا ولا تنفرا وتطاوعا ولا تختلفا»[5].

٥-٢- ولخصوص المعسرين: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ﴾ [البقرة: ٢٨٠].

٥-٣- ولأهل الكتاب خاصة: ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [المائدة: ١٣]، ﴿فَاعْفُواْ وَاصْفَحُواْ حَتَّى يَأْتِيَ اللّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ١٠٩].

٥-٤- وفي غير هذا النوع من التكاليف تجد اليسر كامناً فيها – وإن لم يُصَرَّح به –:

---

(١) أخرجهما البخاري في الجماعة والإمامة، الأول: في باب إذا صلى لنفسه فليطول ما شاء، والثاني: في باب من شكا إمامه إذا طول، حديث: ٦٧١ و٦٧٢. وأخرجهما مسلم في الصلاة، باب أمر الأئمة بتخفيف الصلاة بتمام، حديث: ٤٦٧.

(٢) راجع الأدلة والتفاصيل في فقه الزكاة للدكتور القرضاوي: ١/ ١٢١و. وخاصة: ١/ ٢٤٢.

(٣) أخرجه البخاري في الصوم، باب صوم شعبان، حديث: ١٨٦٩، وأخرجه مسلم في الصيام باب صيام النبي ﷺ في غير رمضان، حديث: ٧٨٢.

(٤) أخرجه البخاري في العلم، باب ما كان النبي ﷺ يتخوّلهم بالموعظة والعلم كي لا ينفروا، حديث: ٦٩. وأخرجه مسلم في الجهاد والسير، باب في الأمر بالتيسير وترك التنفير، حديث: ١٧٣٤.

(٥) أخرجه البخاري في الجهاد والسير، باب ما يكره من التنازع والاختلاف، حديث: ٢٨٧٣.

- فعندما سئل ﷺ عن سؤر الهرة قال: «إنها ليست بنجس» وعلَّل ذلك بـ «إنها من الطوَّافين عليكم والطوَّافات»[1].
- وحتى الأمر بالقتال - على شدته وكراهته - فإنه أيسر بما لا يقاس من الاستسلام للعدو، ولا أدل على ذلك من غايته: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٣] وأية فتنة أعظم من إرغام الناس وإجبارهم على ترك دينهم ومعتقداتهم، وإهانة المقدسات وتحقيرها، وقتل النفوس وإذلالها، وانتهاك الأعراض وفضحها، وسلب الخيرات ونهبها.

٦- وفي الترغيب في التيسير عموماً:

«إن خير دينكم أيسره»[2]، ولما سئل رسول الله ﷺ: أي العمل أفضل؟ قال: «الإيمان بالله وتصديق به وجهاد في سبيله» فقال السائل: أريد أهون من ذلك يا رسول الله. قال: «السماحة والصبر»[3]، «من نفَّس عن مؤمن كربة نفَّس الله عنه كربة من كرب يوم القيامة، ومن يسَّر على معسر يسَّر الله عليه في الدنيا والآخرة»[4]، «إن الله يحب سمح البيع سمح الشراء سمح القضاء»[5].

٧- وفي التنفير من التنفير والتعسير: والتشديد والتنطع والتكلف والغلو والتطرف. واستقصاء ما ورد فيها كلها من أدلة يطول، فنكتفي ببعض الأمثلة: ففي الحديث: «هلك المتنطعون قالها ثلاثاً»[6]، وفيه: «إياكم والغلو فإنما أهلك من كان قبلكم الغلو»[7]، وفيه أيضاً: «لا تُشَدِّدوا على أنفسكم فيُشَدَّد عليكم فإن قوماً شدَّدوا على أنفسهم فشدَّد الله عليهم، فتلك بقاياهم في الصوامع والديار ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ﴾»[الحديد:٢٧][8].

٨- ومن النصوص الدالة على التيسير: خشيته ﷺ من كُلّ ما يشق على أمته: فلم يأمر ﷺ بالسواك- مع أهميته - كي لا يشق على أمته[9]، وكذلك لم يخرج ﷺ مع كل سرية للغزو والجهاد كي لا يحرج على أمته - مع شديد رغبته في ذلك -[10]، ونهى عن النذر وخاصة المعَلّق منه[11]، ونهى عن صوم الوصال[12]، كما لم يواظب

---

(١) أخرجه أحمد في مسنده: برقم:٢١٤٩٠، وأبو داود في الطهارة، باب سؤر الهرة، حديث: ٧٥، والترمذي في أبواب الطهارة، باب ما جاء في سؤر الهرة، حديث:٩٢، والنسائي في المياه، باب سؤر الهرة، حديث: ٣٤٠، وابن ماجه في الطهارة وسننها، باب الوضوء بسؤر الهرة، حديث: ٣٦٧.

(٢) رواه أحمد عن أبي قتادة برقم: ١٥٣٧١. وذكره السيوطي في الأشباه والنظائر: ٧٧.

(٣) رواه أحمد في مسند الأنصار برقم: ٢١٦٥٨.

(٤) أخرجه مسلم في الذكر والدعاء، باب في الاجتماع على تلاوة كتاب الله، حديث: ٢٦٩٩.

(٥) رواه الترمذي في البيوع، باب ما جاء في استقراض البعير أو شيء من الحيوان، حديث: ١٣٣٤، ويشهد له ما في البخاري: «رحم الله رجلاً، سمحاً إذا باع، وإذا اشترى، وإذا اقتضى» أخرجه في البيوع، باب السهولة والسماحة في الشراء والبيع، حديث: ١٩٧٠.

(٦) أخرجه مسلم في البر والصلة، باب: هلك المتنطعون، حديث: ٤٨٢٣. ورا: ٤٥١.

(٧) سبق تخريجه. ر: ١٥٩.

(٨) عزاه ابن كثير في تفسيره- ٤/٣١٦ - إلى مسند أبي يعلى، وهو في سنن أبي داود في الأدب، باب في الحسد، حديث: ٤٢٥٨.

(٩) أخرجه البخاري في الجمعة، باب السواك يوم الجمعة، حديث: ٨٤٧، ومسلم في الطهارة، باب السواك، حديث: ٢٥٢.

(١٠) أخرجه البخاري في الجهاد والسير، باب تمني الشهادة، حديث: ٢٦٤٤، ومسلم في الجهاد، باب فضل الجهاد والخروج في سبيل الله، حديث: ١٨٧٦.

(١١) را: باب الوفاء بالنذر من كتاب الأيمان والنذور في صحيح البخاري.

(١٢) را: صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب الوصال، وصحيح مسلم كتاب الصيام، باب النهي عن الوصال في الصوم.

على الجماعة في قيام رمضان[1].

٩- ومنها التجاوز عن الخطأ والنسيان والإكراه: فمن دعاء المؤمنين المستجاب ﴿رَبَّنَا لاَ تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة:٢٨٦]، وفي التنزيل: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُم بِهِ﴾[الأحزاب: ٥] وفيه: ﴿مَن كَفَرَ بِاللّهِ مِن بَعْدِ إيمَانِهِ إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ وَلَكِن مَّن شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [النحل: ١٠٦]، وفيه: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [البقرة: ١٧٣]، وفي الحديث: «إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»[2].وفيه: «من نام عن صلاة أونسيها فليصلِّها إذا ذكرها»[3]، وفيه «من أكل أو شرب ناسياً فليتمَّ صومه فإنما أطعمه ربه وسقاه»[4].

١٠- وفي نفي التكليف بما لا يطاق: وردت نصوص صريحة عمدتها قوله تعالى: ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦]. ونظائره-كما سيأتي[5]-.

١١- وفي التخفيف عن هذه الأمة برفع الآصار والأغلال: جاء في حق النبي الأمي وحقيقة ما أرسل به ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَآئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلاَلَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: ١٥٧]، ومن دعاء المؤمنين – كما في الكتاب العزيز -: ﴿رَبَّنَا وَلاَ تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلاَ تُحَمِّلْنَا مَا لاَ طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ [البقرة: ٢٨٦]؛ وفي الحديث الصحيح أن المؤمنين لمَّا قالوا ذلك، قال الله تعالى: «قد فعلت»، وفي رواية قال: «نعم»[6].

١٢- وفي رفع الحرج عموماً: كما سيأتي تفصيله[7].

١٣- وفي نظرية العفو: كما سيأتي تفصيلها أيضاً[8].

١٤- وفي التدرج في تشريع بعض الأحكام كالربا والخمر: تبدو الحكمة المشتملة على العلة واضحة في التيسير للتغلب على العادات الخاطئة المتأصلة.

١٥- وفي تشريع الكفارات: ما يخفف عن الإنسان المطبوع على الخطأ والتقصير وطأة آلام الندم على ما فرط منه من معاصٍ وتجاوزات؛ مثل: القتل خطأً، أو الحنث في اليمين، أو الإفطار في رمضان، أو غيرها؛ ولِكُلٍّ منها كفاراتٌ معروفةٌ[9].

---

(١) را: صحيح البخاري، كتاب صلاة التراويح، باب فضل من قام رمضان.

(٢) رواه ابن ماجه في الطلاق، باب طلاق المكره والناسي، حديث: ٢٠٤٣. وفي إسناده ضعيف، ولكن يشهد له روايات كثيرة- منها في سنن ابن ماجة نفسها- ترتقي به إلى درجة القبول.

(٣) أخرجه مسلم في المساجد ومواضع الصلاة، باب قضاء الصلاة الفائتة، حديث: ٦٨٤، وأخرج البخاري نحوه في مواقيت الصلاة، باب من نسي صلاة فليصلها إذا ذكرها، حديث: ٥٧٢.

(٤) أخرجه البخاري في الأيمان والنذور، باب إذا حنث ناسياً، حديث: ٦٢٩٢، ومسلم في الصيام، باب أكل الناسي وشربه وجماعه لا يفطر، حديث: ١١٥٥.

(٥) را: ٣٠٨ و٤٣٦.

(٦) أخرجه مسلم في الإيمان، باب بيان أنه سبحانه لم يكلف إلا ما يطاق، حديث: ١٩٩ و ٢٠٠.

(٧) را: ٣٣٠.

(٨) را: ٣١١.

(٩) را: تفاصيلها في كتب الفقه. وخاصَّةً الموسوعة الفقهية: مادة: كفارة.

١٦ - **وفي تشريع التوبة:** ما يسهم في محو الخطايا، وحطِّ أثقالها، وشعور الإنسان بولادته من جديد، قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ وَيَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ﴾[الشورى:٢٥]. والنصوص في التوبة كثيرة مشهورة[١].

١٧ - **وفي وصف الرسول ﷺ بالسماحة واليسر:** فقد وصفه ربه: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة: ١٢٨]. ووصفه أقرب الناس إليه بأنه: «ما خُيِّر النبي ﷺ بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً، فإذا كان إثماً كان أبعد الناس منه»[٢]، ومن مشهور سيرته إيثاره الأرفق والأيسر والأسهل[٣]، والعفو والصفح والجود، وأنَّه يسبق حلمه غضبه بل لا تزيده شدة الجهل إلا حلماً[٤]. وفي التنزيل: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لاَنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، وكان يكره التشدد والتنطع والغلو والتكلف، وفي التنزيل: ﴿وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ﴾ [سورة ص: ٨٦]. وإنما جبل عليه الصلاة والسلام على هذه الأخلاق الرفيعة وأمثالها لإرساله رحمة للعالمين وجعله أسوة وقدوة للناس أجمعين. وفي التنزيل: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١].

١٨ - **وفي وصف الشريعة بالسماحة واليسر والوضوح:** «إنما بعثت بالحنيفية السمحة»[٥]، وفي حديث عنها: «تركتكم على بيضاء نقية، ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك»[٦].

١٩ - **وفي التيسير على المؤمنين في العاجل والآجل:** محبة منه - سبحانه - لهم ومحبة للتيسير لهم، فقد وعد الله تعالى العاملين من المؤمنين بتيسير أمورهم كلها، فمما ورد في ذلك: قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَن أَعْطَى وَاتَّقَى وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى﴾ [الليل: ٥-٧][٧]، وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَّقِ اللهَ يَجْعَل لَّهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا﴾ [الطلاق: ٤]، وقوله تعالى: ﴿سَيَجْعَلُ اللهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا﴾ [الطلاق: ٧]. كما بشرهم بتيسير حسابهم في الآخرة: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾ [الانشقاق: ٧-٨].

٢٠ - **مؤيدات أخرى:** إن كثرة الأدلة وتضافرها مع تعدد صيغها وأساليبها- كما تمَّ بيانه آنفاً - حول يسر الشريعة وسماحتها، ومقصدها في التيسير على الخلق لم يترك أي مجال للخلاف بين العلماء فيه - وقد أشرت إلى ذلك سابقاً -، وفيه يقول ابن عاشور: «واستقراء الشريعة دال على أن السماحة واليسر من مقاصد الدين»[٨]،

---

(١) را: ٢٣١.

(٢) أخرجه البخاري في الحدود، باب إقامة الحدود والانتقام لحرمات الله، حديث: ٦٤٠٤، ومسلم في الفضائل، باب: مباعدته للآثام، حديث: ٢٣٢٧، وهذه رواية مسلم (عن السيدة عائشة رضي الله عنها).

(٣) حتى«كان يترك العمل وهو يحب أن يعمله كراهية أن يستن الناس به فيفرض عليهم فكان يحب ما خفف عليهم من الفرائض» - رواه أحمد عن عائشة: برقم ٢٢٩٢٧. وقد مر الاستدلال على مثله آنفاً.

(٤) راجع: الشفا للقاضي عياض: ١/ ٢١٩، وسائر كتب السيرة.

(٥) رواه أحمد في مسند الأنصار: برقم٢١٢٦٠ و٢٣٧١٠.

(٦) مشهور على الألسنة، وأقرب ما وجدت إليه حديث جابر الذي أخرجه أحمد -١٤٦٢٣- وهو حديث طويل له قصة، وفيه: «والذي نفسي بيده، لقد جئتكم بها بيضاء نقية...».

(٧) لا ينبغي أن يفهم من التيسير لليسرى - في الآية - على أنه مجرد أمر غيبي قدري لا تدرى أسبابه، بل هو أمر مشهود محسوس تعتمد آليته على تطبيق هذه الشريعة السمحة التي لن يطبقها إلا من أعطى واتقى وصدق بالحسنى؛ أي وفَّى بالشرط؛ وبالتالي فسينال جزاءه ومكافأته. والجزاء من جنس العمل: سماحة ويسر وعفو.

(٨) مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور: ٦١.

وسبق له أن عدَّ السماحة أول أوصاف الشريعة وأكبر مقاصدها[1]. ومن قبله ذكر الشاطبي: «إن الله وضع هذه الشريعة المباركة حنيفية سمحة سهلة، حفظ فيها على الخلق قلوبهم وحببها لهم بذلك»[2].

ولو ذهبنا نستقصي كلام الفقهاء والأصوليين في هذا وما تفرع عليه لبلغ وحده أضعاف أضعاف هذه الرسالة، ولذا سأُعدِّد فقط بعض قواعدهم الشهيرة سواء أكانت مباشرة في استهداف التيسير أو غير مباشرة في تأديتها إليه.

- **فمن أشهر القواعد الأولى:**

- المشقة تجلب التيسير: حيث نقل السيوطي عن العلماء أنه: «يتخرج على هذه القاعدة جميع رخص الشرع وتخفيفاته»[3] و «يرجع إليها غالب أبواب الفقه»[4].
- الضرورات تبيح المحظورات.
- الأمر إذا ضاق اتسع (وإذا اتسع ضاق).
- الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة.
- يغتفر في الوسائل ما لا يغتفر في المقاصد.
- الميسور لا يسقط بالمعسور.

- **ومن أشهر القواعد التي مؤداها التيسير:**

- اليقين لا يزول بالشك.
- الأصل في الأشياء الإباحة.
- تُدرأ الحدود بالشبهات.
- العادة محكمة.
- الضرر يُزال، ولا يُزال بالضرر.
- الاجتهاد لا يُنقض بمثله[5].

المطلب الثالث: المقتضيات والمقاصد الفرعية:

يتفرع عن هذا المقصد أمور بالغة الأهمية صاغ منها العلماء نظريات فقهية وأصولية هي من مقتضياته المباشرة، وما يزال بعضها بحاجة لمزيد من الدراسة والبحث، وقبل أن أشير إلى أهمها أذكِّر بأمور لا تقل عنها أهمية:

أولاً: الشريعة كلُّها يسر بلا استثناء ولا عسر في أي حكم فيها - إذا أخذ وفق أركانه وسائر شروطه- ويظهر ذلك لدى مقارنة أحكامها مع نظائرها في الشرائع والقوانين الأخرى وخاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار الحال والمآل الدنيوي فضلاً عن الأخروي. وهذا ما تجلى بوضوح في المطلب السابق من أن أحكام الشرع ابتداءً سهلةٌ مقدورٌ عليها ولا مشقة فيها كما سيأتي تأكيده من أن رفع الحرج وصف للشريعة كلها[6] نابع من خصائصها.

---

(١) م.س: ٦٠.

(٢) الموافقات للشاطبي: ٢/ ١٦٣.

(٣) الأشباه والنظائر للسيوطي: ٧٧.

(٤) م.س: ٨٠.

(٥) را: شرحاً لطيفاً لهذه القواعد كلها في المدخل الفقهي لأستاذنا الدكتور أحمد الحجي الكردي حفظه الله.

(٦) ر: قواعد الأحكام للعز: ١/ ١٧٥؛ ومما جاء فيه: «وما المقصود بالشرائع إلا إرفاق العباد». ورا: رفع الحرج للدكتور عدنان محمد جمعة: ٢٥.

ثانياً: وليس هذا خاصاً بفروع الشريعة أو خصائصها، وإنما جميع أصول الشريعة قد اعتمدت مبدأ اليسر والسماحة، وأكثر ما يتجلى هذا - بعد تأصيله في الكتاب والسنة - في الاستحسان والاستصلاح والعرف وغيرها ولكن لم أعتبر هذه الأصول من مقتضيات السماحة واليسر وفروعها لأن صلتها بالشريعة العامة ككل أقوى وأعمق.

ولكن من خلال ما أشرت إليه آنفاً من أمور، وما سأذكر لاحقاً من مقاصد ونظريات متفرعة عن السماحة واليسر تتجلى لنا صورة أقرب إلى الكمال لهذا المقصد العظيم من مقاصد الشريعة، ويتجلى في الآن نفسه مدى ما في هذه الشريعة من رحمة ولطف، ويترجح مأخذ الإمام الشافعي - رحمه الله - بأخف أقوال العلماء حين تكافؤها ولا مرجح لأيٍّ منها.

ثالثاً: التكليف بالميسور والمقدور[1] ولا تكليف بما لا يطاق: وهذا ما ذهب إليه جماهير الفقهاء؛ فمع تفصيلهم لشروط الوجوب وشروط وجوب الأداء، اشترطوا في التكليف القدرة، ولم يقع تكليف بما لا يطاق في الشريعة[2]. وهذا صريح آيات كثيرة في القرآن منها: ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾[البقرة: ٢٨٦]، و﴿لاَ تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلاَّ وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٣٣]، و﴿لاَ نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا﴾ [الأنعام: ١٥٢]، و﴿لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾ [الطلاق: ٧].

وستحسم النظريات والمقاصد التالية المتفرعة عن مبدأ السماحة واليسر أي شك أو وهم حول أهميته وقطعيته وآثاره في الشريعة الإسلامية:

١ - نظرية الإباحة:

شغلت مسألة الإباحة مساحة واسعة في بحوث الأصوليين، ولن أتعرض لها إلا بما يمس الحاجة ويقتضيه المقام.

والمباح «ما دل خطاب الشارع على التخيير فيه بين الفعل والترك من غير بدل»[3] وغالباً ما يعبر عنه - فيه - بلفظ الحل أو نفي اللوم أو الجناح.

ويتجلى وجه مناسبته لمقصد السماحة واليسر في أمور أهمها:

١-١ - عدم التكليف في المباح:

فلا يلحق فاعله مدح ولا ذم[4] لذات فعله، وإنما لأمر خارج عنه سابق أو مرافق أو لاحق ولذا يصبح سلاحاً ذا حدين فبالنيّات الصالحات يصير من محاسن القربات وينال بها معالي الدرجات؛ والعكس بالعكس[5]. ويقصد باللاحق المآل، وهو ألا يفضي إلى حرام أو يخل بالواجبات[6]، أو بالمقابل ما يستلزمه من الواجبات؛ فتنطبق عليه حينذاك مقدمة الواجب. وعادة ما يستعمل خادماً لأصل ضروري أو حاجي أو تكميلي فتعتريه من

---

(١) فرّق الحنفية كعادتهم في التفنن في التفريع بين القدرة الممكنة والقدرة الميسرة، فعرّفوا الأولى بأنها أدنى ما يتمكن به المأمور من أداء ما لزمه، - وهي شرط في أداء كل أمر كالنصاب للزكاة-. والثانية موجبة ليسر الأداء- وهي شرط لدوام الواجب لأنها في معنى العلة كالنماء في مال الزكاة-. ر: شرح المنار لابن ملك: ٥١و.

(٢) التحرير للكمال وشرحه التيسير لأمير بادشاه: ٢/ ١٣٧. ورا: ٧١٥.

(٣) الإحكام للآمدي:١/ ١٧٦.

(٤) التقرير والتحبير لابن أمير الحاج: ٢/ ٧٢، وأصول الفقه لخلاف: ١٠٢.

(٥) راجع إحياء علوم الدين للغزالي: ٤/ ٣٧٠.

(٦) الموافقات للشاطبي: ٤/ ٢٤١.

هذه الجهة الأحكام التكليفية، فيكون مباحاً بالجزء مطلوباً بالكُلِّ على جهة الندب أو الوجوب، ومباحاً بالجزء منهياً عنه بالكُلِّ على جهة الكراهة أو المنع[1].

١-٢- الأصل في الأشياء الإباحة:

هكذا أطلقها السيوطي، وعزاها إلى الشافعية[2]، وصاغها ابن نجيم على شكل سؤال صدّره بـ: «هل» وعزا جوابه بالإيجاب إلى بعض الحنفية كالكرخي وصاحب الهداية «المرغيناني»، وأكثر الحنفية على التوقف في الحكم فيما لم يرد به دليل[3]. وذهب بعض أهل الحديث إلى أن الأصل في الأشياء التحريم ما لم يرد دليل الحل[4]. واختار القرافي التعبير عنها: «الأصل في المنافع الإذن وفي المضار المنع» بأدلة السمع لا بأدلة العقل خلافاً للمعتزلة[5]. ووافقه الكثيرون كالرازي وجُلّ المعاصرين[6]. وهنا تعترضنا مسائل:

- **الأولى**: كيف نعرف النافع من الضار؟ ونميزها حتى نأذن بالأول ونمنع الثاني؟ أجاب القرافي على ذلك بقياسه على نظائره في الشريعة، وبما عهدناه في تلك المادة[7].

- **الثانية**: إذا لم نصل إلى نتيجة حاسمة في نفع شيء أو ضرره؟ فما الأصل فيه؟ فنكون قد عدنا إلى أصل المسألة. التي يترجح فيها قول الجمهور بأن الأصل هو الإباحة[8]. وعمدة أدلتهم قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً﴾[البقرة: ٢٩]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ الَّتِيَ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالْطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾ [الأعراف: ٣٢]، وأمثالها. فالله عز وجل امتنَّ على عباده بخلق ما في السماوات والأرض وتسخيرها لهم ولا يمتنُّ الله عز وجل بمحظور محرم عليهم، بل هو سبحانه يستنكر تحريم شيء من الطيبات والزينة المبثوثة في الأرض بغير إذن منه؛ كما قال تعالى في آية أخرى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاء شَرَعُوا لَهُم مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَن بِهِ اللهُ﴾ [الشورى: ٢١][9].

وفي تشريع المباح وجعله الأصل في الأشياء «توسعة على العبد ورفع للحرج عنه وإثبات لحظِّه»[10] - على حد تعبير الشاطبي -.

- **الثالثة**: هل تعد أفعال الناس من الأشياء فتنطبق عليها القاعدة؛ ويكون الأصل فيها الإباحة. هذا هو

---

(١) را: م.س: ١/ ١٣٠.

(٢) الأشباه والنظائر للسيوطي: ٦٠.

(٣) الأشباه والنظائر لابن نجيم: ٩٧.

(٤) المدخل الفقهي لأستاذنا الدكتور أحمد الحجي الكردي: ١٤٨.

(٥) تنقيح الفصول للقرافي: ٤٥١. وأضاف: «وقد تعظم المنفعة فيصحبها الندب أو الوجوب مع الإذن، وقد تعظم المضرة فيصحبها التحريم على قدر رتبتها».

(٦) إرشاد الفحول للشوكاني: ٢٥٨، أصول الفقه الإسلامي لأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي: ٢/ ٩١٥.

(٧) شرح تنقيح الفصول للقرافي: ٤٥١٠. وهنا نلحظ إحدى فوائد الشريعة وهي التوفير على البشر عدداً من التجارب التي قد تكون نتائجها مريرة حتى يصلوا إلى تحديد النافع من الضار في الأشياء تماماً فضلاً عن إنهاء التنازع وفض الخلاف الذي يمكن أن ينشب قبل ذلك بسبب اختلاف الأمزجة والآراء.

(٨) را: أصول الفقه الإسلامي لأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي: ١/ ٨٨، ٢/ ٩١٥.

(٩) انظر مزيداً من الأدلة ووجوه دلالتها في المقاصد العامة للشريعة الإسلامية للدكتور يوسف حامد العالم: ٢٨٢.

(١٠) الموافقات للشاطبي: ١/ ٣٠٦.

الأقرب إلى مجمل عموم أدلة الشريعة، ومفهوم عمومها وشمولها. وهو ما ذهب إليه ابن تيمية إذ قال: «والعادات الأصل فيها العفو، فلا يحظر منها إلا ما حرمه- أي الشارع - و إلا دخلنا في معنى قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُم مَّا أَنزَلَ اللهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلاَلاً قُلْ آللهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللهِ تَفْتَرُونَ﴾ [يونس: ٥٩]. ولهذا ذم الله المشركين الذين شرعوا من الدين ما لم يأذن به الله، وحرموا ما لم يحرمه» إلى أن قال: «وهذه قاعدة عظيمة نافعة... فالناس يتبايعون ويستأجرون كيف شاءوا ما لم تحرم الشريعة، كما يأكلون ويشربون كيف شاءوا ما لم تحرم الشريعة»[1].

٢- نظرية العفو:

التي يستدل عليها بأدلة كثيرة أشهرها قوله تعالى: ﴿خُذِ العَفْوَ﴾ [الأعراف: ١٩٩]، وتضم عدة مستويات بدءاً من:

٢-١- ميزة العفو (في الحقوق والواجبات):

وهي فرع أيضاً من مقصد الشريعة في إحقاق الحقوق، وفيها يتم التنازل عن بعض الحقوق الشخصية أو القريبة منها، وخاصة حينما تقتضيها مكارم الأخلاق، ومن أشهر أمثلتها ما ورد في آية القصاص: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاء إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ﴾ [البقرة: ١٧٨]، ومسامحة أحد الزوجين للآخر في حقه بعد الطلاق التي ورد فيها قوله تعالى: ﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إَلاَّ أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ وَأَن تَعْفُواْ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَلاَ تَنسَوُاْ الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٣٧]. ومنها عفو الحاكم عن بعض العقوبات التعزيرية على من يستحقها إذا وجد المصلحة في ذلك.

٢-٢- مرتبة العفو (في الأحكام والتشريع):

وقد أقر بها عدد من أساطين العلم كالعز بن عبد السلام والقرافي والشاطبي وكثير من المعاصرين. وهي أفعال للمكلفين لا يحكم عليها بواحد من الأحكام التكليفية الخمسة المشهورة، ولا يظهر فيها أصل الإباحة ولا التحريم[2]، كالتي يقوم بها المكلف دون قصد إلى الفعل (إما خطأً أو نسياناً أو مكرهاً) فلا تجري عليها أحكام التكليف لاشتراط القصد فيها ولا يؤاخذ بها؛ وهذا معنى العفو.

واستُدِلَّ عليها بأدلة كثيرة أظهرها:

آ- ما جاء من النصوص على هذه المرتبة على الخصوص: فقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: «إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها، وحد حدوداً فلا تعتدوها، وسكت عن أشياء رحمة بكم لا عن نسيان فلا تسألوا عنها»[3]، كما روي عنه قوله ﷺ: «أحل الله حلالاً، وحرَّم حراماً، فما أحل فهو حلال، وما حرم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو»[4].

---

(١) القاعدة النورانية لابن تيمية: ١٣٤.

(٢) را: أصول الفقه لأبي زهرة: ٤٩.

(٣) مضى تخريجه. ر: ٢٧٩.

(٤) أخرجه أبو داود عن ابن عباس في الأطعمة، باب ما لم يذكر تحريمه، وسكت عنه، وانظر شرحه في: بذل المجهود لأحمد السهارنفوري: ١٦/ ١٧٩. وأخرجه الترمذي عن سلمان في اللباس، باب: ما جاء في كراهية المعصفر للرجال. قال: حديث =

ب- آثار عن الصحابة منها عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال: ما لم يذكر في القرآن فهو مما عفا الله عنه. وكان يُسأل عن الشيء لم يُحَرَّم، فيقول: عفو[1].

ج- أدلة إجمالية أقواها قوله تعالى: ﴿عَفَا اللهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُواْ وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ﴾ [التوبة: ٤٣] فإنه موضع اجتهاد في الإذن عند عدم النص بتحريمه. وفي الحديث: «إن أعظم المسلمين جرماً، من سأل عن شيء لم يُحَرَّم، فحُرِّم من أجل مسألته»[2]، وفيه: «ذروني ما تركتكم، فإنما هلك من قبلكم بكثرة سؤالهم، واختلافهم على أنبيائهم، ما نهيتكم عنه فانتهوا، وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم»[3]. ولما قرأ عليه الصلاة والسلام قوله تعالى: ﴿وَلِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾[آل عمران:٩٧]. قال رجل يا رسول الله أكلَّ عام؟ فأعرض؛ ثم قال: يا رسول الله أكلَّ عام؟ فأعرض؛ ثم قال: يا رسول الله أكلَّ عام؟ فقال رسول الله ﷺ: «لو قلتها لوجبت، ولو وجبت ما قمتم بها، ولو لم تقوموا بها لكفرتم، فذروني ما تركتكم... إلخ»[4]. وفي مثل هذا نزلت: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَسْأَلُواْ عَنْ أَشْيَاء إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ [المائدة: ١٠١]. ثم قال: ﴿عفا الله عنها﴾ أي عن تلك الأشياء فهي إذن عفو. وذكر الشاطبي أن أظهر مواضعه التي يتبين من خلالها ضوابطه[5]:

آ- الأفعال الحادثة نتيجة الخطأ والنسيان أو الغفلة و الإكراه.

ب- الخطأ في الاجتهاد وخاصة في العمل على مخالفة دليل لم يبلغه أو على موافقة دليل منسوخ أو غير صحيح. واستدل له بقوله تعالى: ﴿لَّوْلاَ كِتَابٌ مِّنَ اللّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [الأنفال: ٦٨].

جـ- إباحة الضرورات للمحظورات على سبيل العفو.

د- إذا تعارض دليلان ولم يمكن الجمع، فمقتضى الدليل المرجوح في حكم العفو.

هـ- المسكوت عنه مع وجود مظنته، أو المسكوت عن تفصيله مع مظنة دواعيه فهو دليل على العفو فيه.

و- العفو عن عثرات ذوي الهيآت وزلات الصالحين سوى الحدود.

ز- درء الحدود بالشبهات.

ح- مخالفة الحكم الشرعي بالتأويل القريب، أو للجهل به في غير دار الإسلام.

ط- الأشياء التي نزل حكمها بالتدريج قبل نزول حكمها النهائي.

ي- العمل بالمنسوخ قبل نزول ناسخه.

٢-٣- صفة العفو (في الأخلاق والسلوك):

وهي من الصفات الحميدة المتفرعة عن السماحة واليسر والمستقرة في خُلُق حاملها، والمنعكسة على مجمل

غريب. وانظر شرحه في تحفة الأحوذي للمباركفوري: ٣/ ٤٤. قال الحافظ عنه في التلخيص: «ضعفه جماعة». را: ٤/ ١١٥. وهو مما يؤيد سابقه.

(١) نقلاً عن الموافقات للشاطبي: ١/ ١٦٢.

(٢) أخرجه البخاري في الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يكره من كثرة السؤال وتكلف ما لا يعنيه، حديث: ٦٨٥٩. ومسلم في الفضائل، باب توقيره ﷺ وترك إكثار سؤاله، حديث: ٢٣٥٨، وانظر شرحه في نيل الأوطار للشوكاني: ٨/ ١١٠.

(٣) أخرجه ابن ماجه في مقدمة سننه، باب اتباع سنة رسول الله ﷺ، حديث: ٢.

(٤) أخرجه الدارقطني في الحج: ٢/ ٢٨٠، را: م. س: ص. ن.

(٥) را: الموافقات للشاطبي: ١/ ١٦٨ - ١٧٦.

تصرفاته السلوكية، ومحلها الرئيس ما لا يطوله القضاء من حقوق، ولا يتناوله التشريع من أحكام. وتتجلى في مياسرة تعفو عن الهفوات وتتجاوز الزلات، وتسامح في استيفاء الحقوق إلى أقصى الغايات، وتعامل الناس بالمجاملة والمداراة، وتعايش معهم كما قال تعالى في وصف من يحبهم ويحبونه: ﴿أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ [المائدة: ٥٤]، ووصف الله رسوله والذين معه ﴿رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ [الفتح: ٢٩]، يرحم كبيرُهم صغيرَهم، ويحترم صغيرُهم كبيرَهم، قوام تعاملهم الإغضاء الكريم عن المعايب، والصفح الجميل عن المثالب، ورحم الله الأحنف إذ قال: «حق الصديق أن تحمل له ثلاثاً: ظلم الغضب، وظلم الدالّة، وظلم الهفوة؛ فلا يقابل مجامع ظلمه إلا بجماع حلمه».

ومن باب أولى إذا بلغه عنه ما يسوؤه تَثَبَّت وتأنّى قبل أن يحكم، وقد قيل: التثبت نصف العفو، إلى آخر ما تقتضيه هذه الصفة الحميدة التي لا يرتقي إلى مقامها إلا الحلماء الأتقياء الأنقياء[1]. بل إن مجتمعاً مؤلفاً من أمثال هؤلاء لجدير أن يعيش أيضاً جنة الدنيا. وهذا ما تسهم به صفة العفو بقسط وافر.

وفي كل مستوى من المستويات السابقة هناك قواعد وضوابط تحكمه لا مجال لاستيفائها، وإنما المقصود هنا التنبيه على أن هذه النظرية بكل مستوياتها إنما تصب في خانة التيسير على الناس سواء في الإسقاط الاختياري لبعض الحقوق إلى بدل أو غير بدل (ميزة العفو) أو السكوت عن تشريع بعض الأحكام وترك محالّها لاختيار المكلفين (مرتبة العفو) أو في التجاوز عن أخطاء الناس وهفواتهم وعثراتهم عموماً وقبول اعتذاراتهم مما يجعل للحياة مذاقاً سائغاً (صفة العفو) وكل هذا واضح في التسهيل على الناس وتيسير شؤونهم وأحوالهم.

٣- نظرية الرخصة [مقصد الترخيص (عند دواعيه)]:

٣-١- تعريف الرخصة:

عرَّف الشاطبي الرخصة بأنها: «ما شرع لعذر شاق استثناء من أصل كلي يقتضي المنع مع الاقتصار على موضع الحاجة فيه»[2] وذكر أنها قد تطلق على:

آ- ما استثني من أصل كلي يقتضي المنع من غير اعتبار بكونه لعذر شاق فيدخل فيه القرض والقراض والمساقاة، وردُّ الصاع في مسألة المُصرّاة، وبيع العَرِيَّة بخِرْصِها تمراً، وضرب الدِّية على العاقلة؛ مما هو مستند إلى أصل الحاجيات. وعليه يدل الحديث: «نهى عن بيع ما ليس عندك وأرخص في السلم»[3].

---

(١) كأصحاب محمد ﷺ ممن وصفهم الشاعر:

رجال إذا الدنيا دجت أشرقت بهم	وإن أجدبت يوماً فأيديهم القطر
أقاموا بظهر الأرض فاخضرَّ عودها	وصاروا ببطن الأرض فاستوحش الظهر

وليس ذاك من مبالغات شاعر على الإطلاق فإن الحياة بلا أخلاق تفقد معنى الحياة وإن حسن الأخلاق يتجلى في المرء حينما يكون سهل العريكة، لين الجانب، طيب الكلمة؛ وفي الأثر: «أهل الجنة كل هين لين، سهل طلق»- أدب الدنيا والدين للماوردي: ٣٤٧ (بتصرف)-.

(٢) الموافقات للشاطبي: ١/ ٣٠١.

(٣) مشهور في كتب الفقه، ونص الحديث: «لا تبع ما ليس عندك» أخرجه أحمد، وأصحاب السنن الأربعة، وحسَّنه الترمذي- ر: نصب الراية للزيلعي: ٤/ ٤٥-، وقريب منه قوله ﷺ: «لا بيع إلا فيما تملك»، رواه أبو داود والترمذي وحسَّنه، ويشهد له أحاديث كثيرة في الباب. وأما شطره الثاني فيشهد لمعناه حديث: «من أسلف في شيء فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم». أخرجه الستة- انظر جامع الأصول لابن الأثير الجزري: ٢/ ١٧-.

ب- ما وضع عن هذه الأمة ورفع عنها من التكاليف الغليظة والأعمال الشاقة التي كانت على من قبلها والتي دل عليها قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلاَ تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وقوله تعالى في وصف رسوله الخاتم وما جاء به: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلاَلَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف:١٥٧]، وعلى هذا يحمل ما جاء في الحديث أن رسول الله ﷺ صنع شيئاً ترخص فيه، فتنزه عنه قوم فبلغه ذلك؛ فخطب فحمد الله، ثم قال: «ما بال أقوام يتنزهون عن الشيء أصنعه؟ فوالله إني لأعلمهم بالله وأشدهم له خشية»[١].

جـ- ما كان من المشروعات توسعة على العباد مطلقاً مما هو راجع إلى نيل حظوظهم وقضاء أوطارهم لأن الأصل في الكائنات العاقلة أنها خلقت للعبادة والطاعة على الإطلاق والعموم فالعزائم حق الله على العباد، والرخص حظ العباد من لطف الله. فتشترك المباحات والرخص في هذا الترتيب[٢].

وعرَّف ابن قدامة الرخصة بأنها: «ما ثبت على خلاف دليل شرعي لمعارض راجح»[٣]. فالرخصة منحة من الله تعالى شرعت لدفع المشقة عن العباد، ولذا عبَّر عنها الغزالي بأنها: «فسحة في مقابلة التضييق»[٤].

٣-٢- حكم الرخصة:

الرخصة متى ثبتت فحكمها الإباحة مطلقاً[٥] بمعنى رفع الحرج عن صاحبها في فعلها، وليس التخيير بينها وبين ما يقابلها من فعل العزيمة. كما تفيده النصوص الدالة عليها إذ لم يرد في جميعها أمر يقتضي الإقدام على الرخصة، لأن الجمع بين الأمر والرخصة جمع بين متنافيين؛ وما ورد من وجوب أو ندب بعض الرخص فإنه راجع إلى معنى آخر ملازم لها كأكل الميتة للمضطر فهو مأمور بإحياء نفسه وهذا راجع إلى أصل كلي ابتدائي فهو مطلوب طلب عزيمة وهذا فرد من أفراده. ورخصة تناول الميتة مأذون فيها لرفع الحرج، وهذا فرد من أفرادها. فلم تتحد الجهتان، وإذا تعددت الجهات زال التدافع، وذهب التنافي، وأمكن الجمع[٦].

كما أشار الشاطبي إلى مسألة أخرى لها تعلق بحكم الرخصة وهي أن الرخص إضافية لا أصلية بمعنى أن كل واحد في الأخذ بها فقيه نفسه، ما لم يُحَدَّ فيها حد شرعي فيوقف عنده[٧]. ذلك أن أسبابها من المشاق المعتبرة في التخفيفات ليس لها ضابط مخصوص ولا حد محدود يَطَّرِد في جميع الأحوال. ولهذا وغيره رجح الشاطبي الوقوف مع أصل العزيمة ما لم يُدخِل على المكلف فساداً لا يطيقه طبعاً أو شرعاً ويكون ذلك محققاً أو مظنوناً

---

(١) أخرجه البخاري في الأدب، باب من لم يواجه الناس بالعتاب، حديث: ٢٥٧٥٠، ومسلم في الفضائل، باب علمه ﷺ بالله تعالى وشدة خشيته، حديث: ٢٣٥٦.

(٢) الموافقات للشاطبي: ١/ ٣٠٥ (باختصار).

(٣) روضة الناظر لابن قدامة: ١/ ١٧٣.

(٤) المستصفى للغزالي: ١/ ٩٨.

(٥) الموافقات للشاطبي: ١/ ٣٠٧.

(٦) را للتفصيل: م.س: ١/ ٣١٢ و. كما لا ينافي هذا جعل العزيمة والرخصة أحكاماً شرعية وضعية. فللشارع في الرخص حكمان كونها وجوباً أو ندباً أو إباحة وهي من أحكام التكليف. وكونها مسببة عن عذر طارئ في حق المكلف يناسبه تخفيف الحكم مع قيام الدليل على الأصل وهو من أحكام الوضع. را: التحرير للكمال وشرحه التيسير لأمير بادشاه: ٢/ ٢٢٨ و.

(٧) را للتفصيل: م.س: ١/ ٣١٤.

قريباً منه لا متوهماً[1].

٣-٣- أنواع الرخص وأسبابها:

لا داعي للتفصيل في هذا الموضوع كي لا نخرج عن الموضوع ولكن سأكتفي بمجرد التعداد لتأكيد المقصود والمراد. فقد ذكر صاحبا الأشباه والنظائر أنواع التخفيفات (الرخص)؛ ومُحَصَّله على النحو التالي:

١- تخفيف إسقاط؛ مثل: إسقاط الصلاة عن الحائض، وجواز الكذب عند موجبه.

٢- تخفيف تنقيص؛ مثل: قصر الصلاة في السفر، والعفو عما لا يقدر عليه منها حقيقة أو حكماً.

٣- تخفيف إبدال؛ مثل: إبدال الوضوء والغسل بالتيمم، وإبدال بعض الواجبات بالكفارات.

٤- تخفيف تقديم؛ مثل: الجمع بعرفات، وتقديم الزكاة على الحول.

٥- تخفيف تأخير؛ مثل:الجمع بمزدلفة، وقضاء الفوائت.

٦- تخفيف ترخيص أو عفو وعبَّر عنه ابن عبد السلام «بالإطلاق مع قيام المانع، أو بالإباحة مع قيام الحاظر»[2]؛ مثل: صلاة المستجمر مع بقية نجو، أو شرب خمر عند غصة.

٧- تخفيف تغيير؛ مثل: تغيير نظم الصلاة للخوف.

وأما أسبابها فكثيرة أشهرها سبعة أيضاً هي:

١- السفر: بنوعيه الطويل والقصير لكل منهما رخص منها ترك الجمعة والجماعات.

٢- المرض (غير اليسير) ويلحق به السفه والإغماء والجنون: يجيز الاستنابة بالحج بشروطه.

٣- الإكراه: الملجئ كمن أكره على التلفظ بالكفر وقلبه مطمئن بالإيمان.

٤- النسيان: الذي يشق الاحتراز منه فيرفع الإثم، وإن أوجب الضمان في حقوق الناس، والقضاء في حقوق الله تعالى.

٥- الجهل: الذي يصلح عذراً ويشُقُّ دفعه، كمن شرب خمراً يظنه غير ذلك، أو جحد ما يجهل وجوبه في نفس الأمر.

٦- العسر وعموم البلوى [أو الحاجة(عامة كانت أو خاصة)]: وهو سبب بل علة معظم الرخص[3] ومنه مشروعية الطلاق، وجواز العقود الجائزة، ولزوم اللازمة، وتولية الأقل فسوقاً إن تعذر العدل، ولو عم الحرام الأرض جاز تناول الحاجة منه ولا يقتصر على الضرورة بالضرورة.

٧- النقص: كعدم تكليف الصبي، والتخفيف عن المرأة بعض التكاليف التي ألزم بها الرجل كالجهاد.

---

(١) م.س: ١/ ٣٣٤.

(٢) قواعد الأحكام للعز: ٢/ ٧.

(٣) را: م. س.: ١/ ١٥٩.

الوجه الثاني

مراعاة جانب العدم

المبحث الأول

محاربة القسوة (والعنف والشدة)

تمهيد:

جرياً على العادة في بحث كل مقصد عام من الجانب الذي يحقق وجوده وينمي بقاءه واستمراره، ثم من الجانب الذي يحميه من كل ما يهدد وجوده أو يمكن أن يقضي عليه، ومن هذا الجانب الأخير كان من المناسب لمقصد الرحمة أن تبحث القسوة وأخواتها من العنف والشدة وما شابهها باعتبارها على الضد تماماً من الرحمة؛ ولذا قضت شريعة الرحمة بنبذها وذمها، واقتضت رحمة الشريعة محاربتها ونفيها صيانة للرحمة ذاتها ووقاية لها.

وفي هذا المبحث سأتناول أولاً مفهوم القسوة وأخواتها، وفي مطلب تالٍ أستدل على تطلع الشارع إلى نبذها ونفيها، وسأحاول في المطلب الثالث والأخير تبيان ما يترتب على التفاوت في مستويات القسوة- الذي يطفح به الواقع- من قواعد فقهية وأحكام شرعية، وإظهار مناسبتها.

المطلب الأول: مفهوم القسوة وأخواتها (العنف والشدة):

قسا يقسو: إذا صلب واشتد فهو قاسٍ وقسي، والقسوة اسم منه. وقسا قلبه قسواً وقسوة: صلب وغلظ، والذنب مقساة للقلب، أي يقسيه إقساء[1]. قال تعالى: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ [البقرة: ٧٤] ولا شك أن قسوة القلب معنوية على المجاز، وتشبيهها بالحجارة كذلك، وقد تكرر وصف بني إسرائيل بقسوة القلب في كتاب الله من مثل قوله سبحانه: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً﴾ [المائدة: ١٣].

وليس للقسوة اصطلاح في الإسلام مغاير لمعناها اللغوي، وقد جاء ذمها كما جاء ذم الشدة والعنف والظلم في آيات وأحاديث كثيرة. وكل ذلك فرع عموم الرحمة في الشريعة، ولما كانت الرحمة مقصد التشريع على صعيد الخلق جميعاً - وهذا أمر ثابت على وجه القطع كما رأينا-، كان كل ما يقابلها مذموماً لتنافيه مع هذا المقصد. ولهذا نجد الإسلام أوجب صلة الرحم وبر الوالدين ورعاية اليتيم ونصرة المظلوم في الوقت الذي حرّم فيه قطيعة الرحم وعقوق الوالدين وإيذاء اليتيم وإعانة الظالم على ظلمه. وإذا كانت الرحمة مظهراً من مظاهر الفطرة السوية التي جاءت الشريعة لتلبية متطلباتها، فإن رفض الظلم والقسوة طبيعة فطرية مغروسة في النفس البشرية أيضاً، وقد اتجه الإسلام لتربية الرحمة في قلوب المسلمين وحاول أن ينتزع القسوة الطارئة عليها نلحظ ذلك في عدد من الآيات والأحاديث من مثل قوله سبحانه: ﴿وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً

---

(١) القاموس المحيط للفيروزابادي، والمصباح المنير للفيومي: مادة قسا.

ضِعَافاً خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلاً سَدِيداً، إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْماً إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَاراً وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيراً﴾ [النساء: ٩-١٠] فحرّك سبحانه الرحمة في قلوب أولياء اليتيم أو كفلائه ثم حذرهم من القسوة، وشدد النبي ﷺ الإنكار على من قسا قلبه وطمست فطرة الرحمة في نفسه فعن أبي هريرة أن الأقرع بن حابس أبصر النبي ﷺ يُقَبِّلُ الحسن فقال: إن لي عشرة من الولد ما قَبَّلْتُ واحداً منهم، فقال رسول الله ﷺ: «إنه من لا يَرْحَم لا يُرْحَم»[١].

وكان أصحاب النبي ﷺ إذا رأوا من أنفسهم قسوة قلب شكوا ذلك إلى رسول الله ﷺ، ففي الحديث أن رجلاً جاء النبي ﷺ يشكو قسوة قلبه فقال له: «أتحب أن يَلينَ قلبك وتُدرِكَ حاجتك؟ ارحم اليتيم وامسح رأسه، وأطعمه من طعامك، يلن قلبك وتدرك حاجتك»[٢].

وكما أن مظاهر مقصد الرحمة وتطبيقاته شاملة للشريعة الغراء، فكذا النهي عن القسوة والظلم، والحقيقة أن كل مخالفة شرعية هي دليل قسوة قلب، إلا أننا سنعرض وباختصار لأدلة ومؤيدات هذا المقصد وبعض تطبيقاته في المسائل الفقهية إشارة لما وراءها.

المطلب الثاني: الأدلة والمؤيدات:

أولاً: استقراء أحكام الشريعة:

قدمنا أن استقراء أحكام الشريعة يدل بيقين على مراعاة مقصد الرحمة بالخلق، وهذا بلا شك دال على بُعْد أحكام الشريعة عن الشدة والقسوة والظلم، ويؤكده أيضاً جميع ما ورد في يسر الدين ورفع الحرج في شريعته، والأمر بالسماحة والبر، والعفو وكظم الغيظ، وحسن الخلق، والرفق والحلم، والصبر، وطلاقة الوجه، وكف الأذى، وصلة الرحم، وعشرات أمثالها مما يتنافى كلياً أو جزئياً مع الشدة والقسوة والغلظة والفظاظة والعنف وسوء الخلق مما يجعل من هذه المعاني منهياً عنها على وجه القطع الذي ثبت بعضه بتواتر لفظي وآخر بتواتر معنوي. وإذا كان المتقدمون قد أكدوا أن أحكام الشريعة الغراء جاءت لدرء المفاسد عن الخلق، فإن درء المفاسد إنما هو فرع النهي عن القسوة والشدة. وذلك كما أن الرحمة تقتضي جلب المصلحة فإن ذم القسوة يدل على درء المفسدة. وإلا فأي قسوة أشد على الإنسان فرداً ومجتمعاً ومجموعاً من بث الفساد فيه بما يفضي في النهاية إلى هلاكه وتحطيمه.

ثانياً: من القرآن الكريم:

كثيرة هي الآيات الدالة على ذم القسوة والأمر بتجنبها، وهاكم بعض الآيات:

١- قوله سبحانه: ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ وَلا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾ [الحديد: ١٦].

٢- قوله سبحانه: ﴿فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِنْ ذِكْرِ اللهِ﴾ [الزمر: ٢٢].

---

(١) تقدم تخريجه، را: ٢٧٩.

(٢) أورده الهيثمي في مجمع الزوائد ٨/ ١٦٠، وقال: «رواه الطبراني، وفي إسناده من لم يسم، وبقية مدلس». ولم أجده في المطبوع من الطبراني. وأخرجه أيضاً البيهقي في السنن الكبرى: ٤/ ٦٠ عن أبي الدرداء ﷺ بإسناد ضعيف. ولكن له شواهد عدة تؤيده.

٣- ربط القرآن في أكثر من آية بين الفسق والقسوة[1]، وأشار إلى نضوب معين الخير في ذوي القلوب القاسية ووصف المشركين واليهود بالقسوة، وجعل قساة القلوب هم الأقرب لفتنة الشيطان وظلم العباد، فمن ذلك قوله سبحانه: ﴿لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ﴾ [الحج: ٥٣].

ثالثاً: من السنة النبوية:

١- وجاء في السنة النبوية أيضاً الكثير من النصوص التي تفصح عن مقصد الشارع في اجتثاث جذور القسوة والعنف على مبدأ التخلية من القسوة وأشباهها قبل التحلية بالرحمة وأبنائها ومن هذه النصوص: «لا تكثروا الكلام بغير ذكر الله، فإن كثرة الكلام بغير ذكر الله قسوة للقلب، وإن أبعد الناس من الله القلب القاسي»[2].

٢- «إن الله رفيق يحب الرفق، ويعطي على الرفق ما لا يعطي على العنف وما لا يعطي على ما سواه»[3].

٣- «إن الرفق لا يكون في شيء إلا زانه، ولا ينزع من شيء إلا شانه»[4].

٤- «من يحرم الرفق يحرم الخير كله»[5].

٥- «ألا إن الكفر والفسوق وقسوة القلب في الفدادين أصحاب الشعر والوبر...»[6].

وجه الدلالة: أنه ﷺ قرن قسوة القلب بالكفر والفسوق وهو الموافق لآيات عدة في كتاب الله كما قدمنا.

٦- حديث: «شر الرعاء الحطمة»[7]. قال ابن علاّن: والمراد منه القاسي الذي يظلمهم ولا يرق لهم ولا يرحمهم[8].

رابعاً: في القواعد العامة:

يُعَدُّ القياس - كما هو معروف - أحد الأصول الأربعة في التشريع المتفق عليها بين جماهير العلماء، وحينما ينجم عن بعض صور القياس حالة من الشدة والقسوة التي تتنافى مع مقاصد الشارع وتوجهاته، نلجأ إلى إخراج هذه الصور عن المشروعية التفاتاً إلى العدل والمصلحة وهذا منهج تشريعي معروف أسسه الشارع ذاته فيما عرف في الأصول بالاستحسان الذي هو ترك للقياس إلى ما هو أرفق بالناس[9]، وإنما ترك القياس هنا لتعارضه مع مقتضى الرحمة، وهذا - بلاشك - يدل على أن كل ما يظهر فيه شدة وقسوة وظلم فليس من

---

(١) منها قوله تعالى: ﴿فَلَوْلا إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا تَضَرَّعُوا وَلَكِن قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأنعام: ٤٣].

(٢) رواه الترمذي في الزهد، باب منه، رقم ٢٤١١ وقال: هذا حديث حسن غريب.

(٣) أخرجه مسلم في البر، باب فضل الرفق، حديث: ٢٥٩٣.

(٤) أخرجه مسلم في البر، باب فضل الرفق، حديث: ٢٥٩٤.

(٥) أخرجه مسلم في البر، باب فضل الرفق، حديث: ٢٥٩٢ بدون لفظ «كله».

(٦) أخرجه بهذا اللفظ أحمد: ١٠٥٥٥، وهو عند البخاري في بدء الخلق، باب خير مال المسلم غنم يتبع بها شعف الجبال، حديث: ٣١٢٦، ومسلم في الإيمان، باب تفاضل أهل الإيمان فيه، حديث: ٥١.

(٧) رواه مسلم في الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل، رقم ١٨٣٠. ومعنى الحطمة -كما قال ابن الأثير في النهاية ١/ ٤٠٢-: «العنيف برعاية الإبل في السَّوْق والإيراد والإصدار، ويلقي بعضها على بعض، ويعسفها». ثم قال: «ضربه مثلاً لوالي السوء»؛ والظاهر أن كلام الأخير مستند إلى أن الصحابي استشهد به في موضع الأمير، وليس ذلك دالاً - بالضرورة - على أصل المراد من كلامه ﷺ،- وإن كان هو الأرجح- وإلا فالظاهر أن المراد بالحطمة: العنيف مع الحيوانات.

(٨) دليل الفالحين لابن علان: ٣/ ١٠٩.

(٩) هكذا عرفه السرخسي: را:٢٧٩.

الشريعة وتهدف مصادر التشريع إلى درئه، وهذا ما أشار إليه ابن القيم رحمه الله: «إن الشريعة مبناها وأساسها على الحِكَم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها ورحمة كلها وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل»[1].

وتفريعاً على هذا كانت الرخص الشرعية، والاستثناءات من القواعد العامة، درءاً للقسوة والشدة في استمرار حكم العزيمة أو القاعدة، ولذلك نجد عدداً من القواعد الفقهية المؤكدة لهذا الاتجاه ومنها: الضرورات تبيح المحظورات، إذا ضاق الأمر اتسع، المشقة تجلب التيسير...

خامساً: في التطبيقات الفقهية:

أ- في التعامل بين المسلمين:

وردت أدلة كثيرة على وجوب حسن المعاملة بين المسلمين وتحريم إيذائهم حتى اشتهر على الألسنة: «الدين المعاملة»[2]، فالمسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يُسلمه ولا يحقره[3]... وما جاء في حسن الخلق لم يجئ مثله في غيره وقد ذكر الفقهاء في أبواب الحظر والإباحة عدداً من الأحكام المتصلة بهذا الباب، فمن ذلك حقوق الوالدين والأقربين والجوار وأمثالهم أو بالمقابل حرمة عقوق الوالدين - ولو بمثل كلمة «أف» -، وقطيعة الرحم، وأذى الجار، وسواهم. وكلما زادت القسوة عظمت الحرمة لذلك كان الكثير من الأعمال الدالة على القسوة من الكبائر كقتل المسلم وسرقته...

ب- في معاملة غير المسلمين:

يحرم إيذاء أهل الذمة، ونقض العهد مع المشركين، وإيذاء المستأمن، وقتل النساء والأطفال من المشركين، وكذا من لا يقاتل منهم. بل يحرم عليه قصد قتل أبيه الكافر وإن كان مقاتلاً في جيش العدو. وفي هذا يقول المرغيناني وهو يتحدث عن أحكام القتال مع المشركين: «ولا تقتلوا امرأة ولا صبياً ولا شيخاً فانياً ولا مُقْعَداً ولا أعمى...»[4]، ويكره أن يبتدئ الرجل أباه من المشركين فيقتله لقوله تعالى: ﴿وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفاً﴾ [لقمان: ١٥] ولأنه يجب إحياؤه بالإنفاق فيناقضه الإطلاق في إفنائه، فإن أدركه امتنع عليه حتى يقتله غيره، لأن المقصود يحصل بغيره من غير اقتحامه بالمأثم»[5] وقال النووي رحمه الله: «ويكره لغاز قتل قريب، ومحرم أشد»[6].

---

(١) إعلام الموقعين لابن القيم: ٣/ ١٤.

(٢) لم أجد حديثاً بهذا اللفظ مع كثرة التحري، ومعناه صحيح بشرط تقييد المعاملة بالحسن، وتعميمها إلى معاملة الخالق والمخلوق. وانظر شرحاً لطيفاً لها في كتاب «من توجيهات الإسلام» للشيخ محمود شلتوت: ٣١٣و.

(٣) جزء من حديث مشهور- ر: نصَّه: ٤٤٩- أخرجه البخاري في المظالم والغصب، باب لا يظلم المسلم المسلم ولا يسلمه، حديث: ٢٢٦٢، ومسلم في البر والصلة والآداب، باب تحريم ظلم المسلم وخذله واحتقاره...، حديث: ٤٦٥٠.

(٤) وهو مقتبس من وصية الصديق رضي الله عنه لقائد جيشه؛ را: ٢٦٤، و٣٢٨، و٣٨٣.

(٥) الهداية للمرغيناني: ٤/ ١٣٧.

(٦) مغني المحتاج للخطيب الشربيني: ١/ ٢٢٢.

ج- في الرفق بالحيوان:

سأقتطف في معاملته هذه الصور البالغة الدلالة على المطلوب:

١- قامت أحكام الصيد والذكاة الشرعية في الإسلام على الرحمة بالحيوان ومنع القسوة تجاهه، يقول د.القرضاوي: «والسر في هذه الذكاة - كما يلوح لنا - هو إزهاق روح الحيوان بأقصر طريق يريحه بغير تعذيب، لهذا اشترطت الآلة المحددة وهي أسرع أثراً، واشترط الذبح في الحلق - وهو أقرب المواضع لمفارقة الحياة بسهولة - وينهى عن الذبح بالسن والظفر لأن الذبح بهما تعذيب للحيوان. وهكذا نجد الفكرة العامة في هذا الباب هي الرفق بالحيوان الأعجم وإراحته من العذاب ما استطاع الإنسان إلى ذلك سبيلاً... »[١].

٢- نص الفقهاء على تحريم كل ما من شأنه إيذاء الحيوان دون حاجة أو سبب، والأمثلة على ذلك كثيرة منها ما ذكره الخطيب الشربيني من حرمة المسابقة على الكلاب ومهارشة الديكة ومناطحة الكباش قال: بلا خلاف لا بِعَوَضٍ ولا غيره[٢].

٣- نص الفقهاء على حرمة قتل الحيوانات عبثاً، فقد ذكر ابن نجيم إباحة الصيد وحرمة التلهي به[٣]، وذكر النووي حرمة قتل النمل والقطط[٤]. كما نص في المنهاج على حرمة قتل حيوانات العدو، وعلّق شارحه: أنه لا يجوز قتلها حتى ولو خاف المسلمون استرداد سبايا العدو وصبيانهم عليها[٥].

٤- العناية بالبيئة (الطبيعة):

مر معنا حديث - من أرسل رحمة للعالمين -: « إن الله كتب الإحسان على كل شيء...». ومثله الأمر القطعي باتباع الأحسن في القصد والقول والعمل. كما مرت معنا أحاديث الرفق وهي تتناول نصاً ومفهوماً كل شيء، ومثلها كثير من المعاني التي جاءت في لسان الشرع على سبيل الطلب كالرحمة، والبر، والخير، والنصيحة، والأدب وأمثالها. أو التي جاءت على سبيل الترك كالعنف، والتشدد، والتعسير، والتطير، والإيذاء، واللعن، والتكليف بما لا يطاق أو بالمشاق. وأخواتها. فهذه وتلك تدل على أجناس كلية تنطوي تحتها فروع جزئية لا تحصى وتشمل كل المجالات إلا ما خُصَّ منها بدليل شرعي أو عقلي. وبالتالي فهي تدل على الأصل في كيفية تناول المسلم لكلِّ ما في الوجود من حيوان أو نبات أو جماد، بل إنها لتشمل الأمور المعنوية والحسية على حد سواء، فالمسلم مأمور بكل حق وخير وجميل، ومنهي عن كل باطل وشر وقبيح.

وتفريعاً على هذا فالمسلم لا يلعن إنساناً معيناً ولا دابة - ومن باب أولى لا يعذب شيئاً من ذلك[٦]، ولا

---

(١) الحلال والحرام في الإسلام: ١٣٢-١٣٣ ويلاحظ أن ذلك لا يتنافى مع الجانب التعبدي في الذبح، إنما هو محاولة فهم الحكمة الظاهرة، ويبقى جانب التعبد هو الأبرز بدليل الإجماع على عدم جواز أكل ما ذبحه المشرك غير الكتابي مهما سهلت طريقة الذبح عنده.

(٢) مغني المحتاج للخطيب الشربيني: ٤/ ٣١٢.

(٣) الأشباه والنظائر لابن نجيم: ٣٤٠.

(٤) شرح مسلم للنووي: ٧/ ٤٩٩- ٥٠١.

(٥) مغني المحتاج للخطيب الشربيني: ٤/ ٢٢٧، خلافاً للحنفية الذين أجازوا ذلك إن دعت إليه المصلحة، ر: الهداية للمرغيناني: ٤/ ١٤٢.

(٦) وورد بوجه خاص تحريم تعذيب كل ذي حياة ولو قملة بالنار أو قتله بالتحريق، ويشمل والله تعالى أعلم الأسلحة الحديثة =

يسب ريحاً ولا مرضاً[1]، ولا يعيب طعاماً، وقد أُمِر بالطهارة والنظافة والتجمل وإماطة الأذى عن الطريق، ونُهِيَ عن أضدادها[2].

المطلب الثالث: تفاوت مستويات القسوة وأثره:

تبين في مبحث سابق تفاوت مستويات الرحمة- تبعاً لعوامل كثيرة-، وما يترتب على ذلك، فكذلك تتفاوت بالمقابل مستويات القسوة، وقد عرض القرآن للمقابلة بين معاملة المسلمين وغيرهم حيث وصف العلاقة الحربية بين المسلمين والكفار بالشدة، وهذا يعني أن الشدة مطلوبة أحياناً، ولذا لابد من الحديث عن التوفيق بين هذه الشدة وبين عموم ذم القسوة في الإسلام. وهنا نلاحظ أن التفاوت بين مقتضيات الرحمة يوازي على الجانب الآخر تفاوتاً في مظاهر القسوة ومقتضيات الشدة. وقد ترتدي الرحمة ثوب الشدة أو تبدو القسوة في مظهر الرحمة ولا بد أن للإسلام أحكامه في هذا السبيل. وثمة آيات وأحاديث وتطبيقات فقهية تدل على ميزان يحكم هذا التفاوت، وينظم التعارض إن حصل، ويمكن أن نأخذ مثالاً يوضح ذلك: فالله عز وجل يحذر بشدة من أكل مال اليتيم ولا شك أن هذه الشدة تقابل القسوة في أكل مال الضعفاء، لكن تقييد ذلك بالظلم: ﴿يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا﴾ [النساء: ١٠] دل على أن حق الضعيف لا يلغي حقوق الآخرين لذلك يقول سبحانه: ﴿وَمَنْ كَانَ غَنِيّاً فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيراً فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [النساء: ٦] ولكن ما الحكم إن بلغ اليتيم؟ هل ترتفع عنه الرعاية الشرعية؟ هنا يبدو تعارض بين قسوة منع المال عن صاحبه إن كان غير راشد، وبين قسوة إعطائه له وهو غير قادر على إدارته. وظاهر قوله تعالى: ﴿فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ [النساء: ٦] أنه لا تدفع لهم أموالهم ما لم يؤنس منهم الرشد تغليباً لدرء قسوة تضييع المال على من كان يتيماً على قسوة منعه التصرف في ماله وهو قول الجمهور، وذهب أبو حنيفة رحمه الله إلى أنه يدفع إليه ماله وإن لم يؤنس منه رشداً إذا بلغ خمساً وعشرين سنة. وأشار صاحب روح المعاني إلى ملمح الترجيح بين القسوة الظاهرة في منع المال وفي حفظه عند أبي حنيفة رحمه الله حين وصف دفع المال عن البالغ بأنه أشبه شيء بالظلم[3]. على أن الآية الكريمة الدالة على مذهب الجمهور خففت من وطأة القسوة على نفس اليتيم غير الراشد حين قال سبحانه: ﴿وَلا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللهُ لَكُمْ قِيَاماً وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلاً مَعْرُوفاً﴾ [النساء: ٥].

النارية كالقنابل والقذائف الحارقة حتى للعدو، إلا على سبيل المعاملة بالمثل، والضرورة مثل الدفاع عن النفس أمام عدوان صارخ.

(١) جاء النص في الحمى. وهو قوله صلى الله عليه وسلم: « لا تسبي الحمى، فإنها تذهب خطايا بني آدم كما يذهب الكير خبث الحديد». – رواه مسلم في البر والصلة والأدب، باب ثواب المؤمن فيما يصيبه، حديث: ٤٥٧٥ -. وهو في معناه [بدلالة علته] يعم كل مرض. وقد أمر الإسلام بالتداوي من كل مرض، وبالوقاية، وبقريب من الحجر الصحي عند الأوبئة، وغير ذلك كثير لأنه يريد بيئة صحية للمجتمع كله. راجع الطب النبوي والعلم الحديث للدكتور محمود ناظم النسيمي: وخاصّة: ٢/ ١٣٩و.

(٢) كالتخلي (التغوط) في طريق الناس أو ظلّهم، وعن البول في الماء، وعن البصاق في المسجد، أو إتيانه لمن أكل ثوماً أو بصلاً. وذلك حفاظاً على بيئة نظيفة طيبة في المبنى والمعنى. (را: م.س).

(٣) روح المعاني للآلوسي: ٤/ ٣٠٧.

وعموماً يمكن الإشارة- باختصار- إلى بعض القواعد الناظمة في هذا الميزان:

١ -تُدرأ القسوة مطلقاً:

فإن تعارضت قسوتان دُرِئَت القسوة المباشرة بغير المباشرة: فإذا شحَّ الماء فيُمسَك الماء عن الشجر لسقي الحيوان، كما تُقَدَّم حياة الإنسان على حياة الحيوان إن تعين قتله لأن القسوة بالحيوان قسوة غير مباشرة بالإنسان، لكن القسوة بالإنسان مباشرة، وهكذا.

ومن الفروع الفقهية لهذه القاعدة ما ذهب إليه عدد من الفقهاء من التفريق بين حرق شجر العدو وقتل حيواناتهم، والتفريق بين قتل الحيوانات التي يقاتل عليها العدو، وتلك التي لا يقاتل عليها، ومن هنا جاز ذبح الحيوانات المأكولة، والاستفادة من جلود الحيوانات وشعورها.

٢ - تحتمل القسوة الأخف في سبيل درء القسوة الأشد:

فتبتر ساق المريض حفاظاً على حياته، ويؤمر الصبي بالعمل والدراسة درءاً لما يترتب على إهماله في المستقبل وهكذا...

٣- تُدرأ القسوة على العامة بالقسوة على الخاصة:

ومن فروع هذه القاعدة جواز قتل المحاربين والبغاة ودوابهم التي يقاتلون عليها، ووجوب إقامة الحدود على الرغم من قسوتها (في الظاهر)، حفاظاً على الجماعة ورحمة بها، وهكذا...

٤ - يتقى الجانب الأضعف مع مراعاة القواعد السابقة:

فيجاهد الرجال درءاً للقسوة على الأولاد والنساء، ويُقَدَّم اليتيم على غيره في الرعاية وهكذا... والسبب في تقديم القواعد السابقة على هذه القاعدة تكريم الإنسان وتسخير الكون له، مما يدفع بتقديم الرحمة به على الرحمة بالحيوان مثلاً، كما تقدم الرحمة بالعامة لأنها أشمل. وعندما تتساوى مقتضيات الرحمة والقسوة وتتعارض، يلاحظ الجانب الأضعف حينئذٍ. وقد يلجأ الفقيه إلى قاعدة: درء المفاسد مُقَدَّم على جلب المصالح.

المبحث الثاني
درء المفاسد

تمهيد:

لا شك أن جلب المصالح يتضمن درء المفاسد، لا بمعنى أن كل جلب لمصلحة يدرأ ما يقابلها من المفاسد فحسب، بل لأن درء المفاسد بحد ذاته مصلحة؛ فدرء مفسدة الإيذاء جلب لمصلحة كف الإيذاء وهكذا، لذلك فقد عادت أحكام الشريعة معللة بالمصالح مطلقاً سواء ما كان منها جلباً لمنفعة أو درءاً لمفسدة ولكن بحث جلب المصالح إنما يراعى فيه جانب الوجود، لذلك حسن أن يفرد الحديث في درء المفاسد مراعاة لجانب العدم سهولة في البيان ووضوحاً في البحث. ونظراً لهذا التقابل الشديد فسألجأ إلى الاختصار ما أمكن[1]، وستكون طريقة التناول شبيهة تماماً لنظيرتها في مبحث جلب المصالح السابق.

المطلب الأول: مفهوم المفاسد:

المفسدة لغة خلاف المصلحة، وقد تكرر لفظ الفساد في كتاب الله كثيراً، وتدور معانيه فيه على الظلم والأذى والإضرار والاختلال في النظام والمعاصي ونحو ذلك.

أما الفساد عند الأصوليين فمختلف فيه، فقد ذهب الجمهور إلى أنه بمعنى البطلان، في حين فرَّق الحنفية بين الفساد والبطلان، فقالوا: الفاسد: ما كان مشروعاً بأصله غير مشروع بوصفه[2] أي الفعل الذي خالف نهياً يتعلق بوصف الفعل لا بذاته كالزواج بغير شهود، وهو يختلف عن الباطل كبيع المعدوم لأنه لم يشرع بأصله لاختلال ركن من أركانه. وعلى كل فمفهوم الفساد عند الأصوليين يختلف عن اصطلاح المفسدة، والتي جاءت تعاليم الشريعة لدرئها فالفساد حكم مترتب على علة، أما المفسدة فهي العلة التي نهي عن الفعل درءاً لها. وكما قدمنا أن الأصوليين أرادوا بالمصلحة معناها اللغوي، فكذا هنا قال العز بن عبد السلام رحمه الله: «المفاسد أربعة أنواع: الآلام وأسبابها والغموم وأسبابها»[3] وقد فرَّق بين الآلام والغموم ليدل بالأُولى على المفسدة الحسية، وبالثانية على المفسدة المعنوية فالضرب يسبب مفسدة حسية في المضروب، أما الشتم أو القذف فيسبب مفسدة نفسية في المقذوف. وكلا المفسدتين منهي عن التسبب بها ومطلوب درؤهما، يدل على ذلك اعتبار الشرع لهما في أحكامه، فكما حرم قتل النفس وشرب الخمر صوناً لمصلحة النفس والعقل حرَّم القذف والغيبة لما يتسبب عنهما من مفسدة تؤثر في النفس إيذاء وغماً.

المطلب الثاني: معيار المفسدة (وضوابطها):

قدمنا أن للعقل والعوائد أثراً في معرفة المصالح، وهذا لا يعني حاكمية مستقلة مطلقة للعقل المجرد، بل إن العقل في ذلك تبع للشرع، فلا يستقل بالتشريع، وإنما يجتهد في ضوء معارفه مستنداً إلى النصوص. وكما أن

---

(١) خاصة وقد كفانا مؤنة التوسع الأخ الفاضل الدكتور محمد حسن البغا في رسالته للدكتوراه «درء المفسدة» التي تُعَدُّ مصدراً رئيساً لهذا المبحث.

(٢) كشف الأسرار للبخاري: ١/ ٢٥٩.

(٣) قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام: ٣٢.

المصالح تعرف بالعقل والعوائد، فكذلك المفاسد، وقد أشار العز بن عبد السلام رحمه الله لذلك بقوله: «وأما مصالح الدنيا وأسبابها ومفاسدها، فمعروفة بالضرورات والتجارب والظنون والمعتبرات»(١).

ويُبين الغزالي رحمه الله عدم تعارض القول بأن للعقل دوراً في كشف المصالح والمفاسد، مع القول بأنه لا يجب على الله شيء: «ونحن وإن قلنا: إن لله سبحانه وتعالى أن يفعل ما يشاء بعباده وأنه لا يجب عليه رعاية المصالح فلا ننكر إشارة العقول إلى جهة المصالح والمفاسد، وتحذيرها المهالك»(٢). وإذا كان للعقل أثر في الكشف عن المفاسد، فلا بد من انضواء ذلك تحت لواء الشرع(٣)، إذا أردنا أن ننسب أحكام المفسدة وكيفية درئها وضوابطها للشريعة، ومن هنا كان الحديث عن ضوابط المفسدة في الشريعة الإسلامية، المقابلة لضوابط المصلحة، إذ تُعَدُّ العاصم من شطط العقل أو دخول الأهواء، ويمكنني تلخيص هذه الضوابط في الأمور التالية(٤):

الضابط الأول: مخالفتها لنص في كتاب الله أو سنة رسوله ﷺ:

كل فعل أو قول أو اجتهاد يخالف نصاً في كتاب الله أو سنة رسوله ﷺ فهو مفسدة. ولا شك أن المخالفة إما أن تكون لنص قطعي وهنا لا خلاف في مفسدة المخالفة كما لو اجتهد مجتهد بحل الربا بناء على المصلحة أو تغير صور الإقراض مثلاً أو قال بذلك أو فعله؛ فكل ذلك مفسدة مردودة يجب درؤها. أو أن تكون المخالفة لنص ظني من أحد وجهيه وهنا إما أن تكون المخالفة اجتهاداً أو جهلاً أو عناداً وهنا يدخل أثر القصد من جهة، وذات الفعل من جهة أخرى؛ فإذا كانت المخالفة اجتهاداً استدلالاً بدليل أقوى أو إعمالاً لقواعد الترجيح فليست في حقيقتها مخالفة، وإنما هي مخالفة ظاهرية، وقد جعل النبي ﷺ لمن يجتهد أجراً أخطأ أو أصاب. أما الجهل فالعلماء مختلفون في أثره في الفعل، ولكن جهل المكلف بالمفسدة أنها مفسدة لا يخرجها عن كونها مفسدة، فلو تلقى الركبان وهو جاهل بحرمة ذلك وعذرناه بجهله فهذا لا يخرج تلقي الركبان عن كونه مفسدة. وأما العناد فواضح أن المفسدة فيه من الوجهين. ويمكن أن نلخص ذلك في أن المخالفة لنص راجح في دلالته، ثابت في ذاته، هي مفسدة، سواء كان ذلك عن اجتهاد أو جهل أو عناد إلا أن اعتبار الناحية الأخروية يجعل المفسدة متفاوتة بين الاجتهاد والجهل والعناد وإن كانت في ذاتها مفسدة واحدة. وهنا نذكر بالمبدأين اللذين قام عليهما ميزان الترجيح في المصالح والذي يؤكد على المقصد أساساً، فشرب الخمر مع ظنه ماء أقل اعتباراً في الشريعة من شرب الماء مع ظنه خمراً مع أن فضل الله عز وجل في الحالتين وارد وقد ينالهما العفو.

يدل لهذا الضابط الجامع آيات وأحاديث من مثل قوله سبحانه: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ﴾ [الأنعام: ١٥٣]. وقوله عز من قائل: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣]. ومن الأحاديث قوله ﷺ: «فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل بدعة ضلالة»(٥).

---

(١) م.س: ٣٠.

(٢) شفاء الغليل للغزالي: ١٦٢.

(٣) ينظر الموافقات للشاطبي: ١/ ٧٨.

(٤) لمزيد من التفاصيل را: م.ر: ١٦٠و.

(٥) أخرجه أبو داود في السنة، باب في لزوم السنة، حديث: ٤٦٠٧، والترمذي في العلم، باب ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع، حديث: ٢٦٧٦، وقال عنه: «هذا حديث حسن صحيح» وابن ماجه في المقدمة باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين، حديث: ٤٢.

والأمثلة على ما يخالف الكتاب والسنة كثيرة، وأنواع المخالفة متعددة وهي ترجع إلى نموذجين رئيسين: مخالفة الفعل للنص، ومخالفته لمقصد النص، فمثال مخالفة الفعل للنص: أكل الربا مع قوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٢٧٨]، فأكل الربا مفسدة لمخالفته لنص كتاب الله، ومثال مخالفة المقصد: الرياء في أداء الطاعات، وهذا أثر النية في تحديد المفسدة -كما تَقَدَّم-.

الضابط الثاني: مخالفتها للإجماع:

إذا خالف فعل أو قول أو اجتهاد إجماعاً متيقناً كان مفسدة ينبغي درؤها، ومن ذلك في الأصول ما ذهب إليه الطوفي من تقديم المصلحة على النص.

الضابط الثالث: مخالفتها لمصلحة راجحة:

قال الشاطبي رحمه الله: «كما أن المفاسد الدنيوية ليست مفاسد محضة من حيث مواقع الوجود إذ ما من مفسدة تفرض في العادة الجارية، إلا ويقترن بها أو يسبقها أو يتبعها من الرفق واللطف ونيل اللذات كثير» ثم قال: «فإذا كان كذلك، فالمصالح والمفاسد الراجعة إلى الدنيا إنما تفهم على مقتضى ما غلب»، وفرّع على ذلك أن المفسدة إذا كانت هي الغالبة بالنظر إلى المصلحة في حكم الاعتياد، فرفعها هو المقصود شرعاً[1] وقد سبقه إلى ذلك العز بن عبد السلام في قواعد الأحكام، وقد نفى الشاطبي رحمه الله إمكان تساوي المصلحة والمفسدة، وإن افترض ذلك فينبغي التوقف لعدم وجود المرجح[2] فإذا تبين ذلك فإن أي فعل تسبب في تفويت مصلحة أرجح من المصلحة التي حصلت بفعله فهو مفسدة تأسيساً على الترجيح الذي أشار إليه الشاطبي من عدم التساوي. ويدل لذلك ما ذكرناه عن تفاوت مستويات المفاسد، وسنفصله إن شاء الله في المطلب التالي.

المطلب الثالث: ترتيب المفاسد:

دلت الأدلة الشرعية على ترتيب المفاسد، وأن للشارع ميزاناً للترجيح فيما بينها، ومن الأدلة الواضحة على هذا التفاوت ما رواه عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: قال رجل يا رسول الله، أي الذنب أكبر عند الله؟ قال: «أن تدعو لله نداً وهو خلقك» قال: ثم أي؟ قال: «أن تقتل ولدك مخافة أن يأكل معك» قال ثم أي؟ قال: «أن تزاني حليلة جارك»، فأنزل الله عز وجل تصديقها: ﴿وَالَّذِينَ لا يَدْعُونَ مَعَ اللهِ إِلَهاً آخَرَ وَلا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللهَ إِلاَّ بِالْحَقِّ وَلا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَاماً﴾ [الفرقان: ٦٨][3]. وبناء على هذا التفاوت صنف الإسلام المفاسد إلى محرمات ومكروهات، والمحرمات إلى كبائر وصغائر والكبائر في ذاتها متفاوتة كما سبق بيانه[4]، ولذلك كان لا بُدَّ من قواعد لترجيح بعض المفاسد على بعض عند التعارض، وقد وردت الأدلة مُصَرِّحة بهذه القواعد أو مشيرة إليها فمن ذلك قوله سبحانه: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلا عَادٍ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾

(١) الموافقات للشاطبي: ٢/ ٢٥ فما بعد.

(٢) المرجع السابق: ٢/ ٣٠و.

(٣) رواه البخاري في التفسير، في تفسير قوله تعالى: ﴿فَلا تَجْعَلُوا لله أَنْدَاداً وَأَنْتُمْ تَعْلَمُون﴾ [البقرة: ٢٢]، حديث: ٧٠٩٤، ومسلم في الإيمان، باب كون الشرك أقبح الذنوب، حديث: ٨٦.

(٤) را: ٢٢٨.

[البقرة: ١٧٣] فأجاز أكل الميتة مع أنها مفسدة درءاً لمفسدة ذهاب النفس باضطرارها إلى الطعام.

ومن القواعد المعتبرة في ذلك:

أولاً- اعتبار ميزان الترجيح بين المصالح وذلك بالترجيح وفق خطر المفسدة وشمولها ودرجة اعتبارها:

فتدرأ المفسدة الأخطر بالمفسدة الأقل خطراً وفق ميزان الأولويات الشرعي: فيدفع المال محافظة على النفس. وتدرأ المفسدة العامة بالمفسدة الخاصة فيتعرض المجاهد للموت حفاظاً على أرواح الآخرين، ومن هنا جاءت مسألة الترس بأسرى المسلمين المشهورة[1]. كما تدرأ المفسدة التي دلت الأدلة الشرعية على اعتبارها في فروع كثيرة بمفسدة أقل اعتباراً وهكذا...

ثانياً- الترجيح بحسب الجهة الغالبة في الفعل بحسب مجاري العادات:

وهي بيان للمعتمد في الترجيح بين المصالح والمفاسد من حيث خطرها، فمجاري العادات هي الحاكم في ذلك، وهو مقتضى القاعدة الفقهية يرتكب أخف الضررين لاتقاء أشدهما إذ الضابط في معرفة الخفة والشدة العرف والظنون.

ثالثاً- يقدم درء المفسدة على جلب المصلحة:

فإذا تعارضت مفسدة ومصلحة، قدّم دفع المفسدة غالباً، لأن اعتناء الشارع بالمنهيات أشد من اعتنائه بالمأمورات، ومن ثَمَّ سومح في ترك بعض الواجبات بأدنى مشقة، كالقيام في الصلاة، والفطر، والطهارة، ولم يُسامح في الإقدام على المنهيات، وبخصوصاً الكبائر[2] إلا في صور قليلة. ومن التطبيقات المشهورة لذلك جواز الكذب للإصلاح بين الناس، روت أم كلثوم بنت عقبة أنها سمعت رسول الله ﷺ وهو يقول: «ليس الكذاب الذي يصلح بين الناس فيقول خيراً أو ينمي خيراً»[3]. وكإجراء كلمة الكفر على لسان المُكرَه حفظاً لنفسه.

المطلب الرابع: من ثمرات درء المفاسد:

يترسخ من مجمل ما سبق في هذا المبحث- بل في هذا الفصل وغيره- الأساس الشرعي المتين لقاعدة «درء المفاسد» وهي الوجه المقابل تماماً لقاعدة «جلب المصالح» على مستوى الدنيا كلِّها بل والآخرة أيضاً، وكلتاهما- وفق ضوابطها الشرعية السالفة الذكر[4]- تُعَبِّران عن وجهة الإسلام في سائر الأحوال، وهذا الذي أسس لاعتبار واجب الجهاد والحرب المشروعة- وفق الرؤية الإسلامية الأصيلة- نوعاً من الرحمة بهذا الجنس البشري- كما سبق ذكره[5]- إنقاذاً لمن أراد أو أحب أن يتخلص مما يرسف فيه من أغلال العبودية لغير الله، ولذلك نجد أنه حتى في حالة الحرب والجهاد: «يحرم هدم البيوت، وتلويث الآبار، وإفساد الزروع والمياه،

(١) را: المستصفى للغزالي: ١/ ٢٩٤.

(٢) الأشباه والنظائر للسيوطي: ٨٧، ولابن نجيم: ٩٩. وقد عالج أستاذنا الدكتور أحمد الحجي الكردي هذه المسألة لدى شرحه المقتضب لقاعدة: درء المفاسد مقدم على جلب المصالح فعلَّل القاعدة، وذكر استثناءاتها - ر: المدخل الفقهي له: ٧١. ولم يُسَلِّم العلامة ابن القيم بأساس القاعدة وذهب إلى أن ترك الأوامر أعظم عند الله من ارتكاب المناهي وذكر ثلاثاً وعشرين وجهاً في تأييد رأيه. ر: الفوائد له: ٢١٦. وتحقيق هذه المسألة - على علو شأنها- لا تحتمله هذه الرسالة - على سعتها-.

(٣) أخرجه البخاري في الصلح، باب: ليس الكاذب الذي يصلح بين الناس، حديث: ٢٢٥٤٦، ومسلم في البر والصلة، باب تحريم الكذب وبيان المباح منه، حديث: ٢٦٠٥.

(٤) را: ٢٩٣و، و٣٢٣و.

(٥) في أكثر من موضع. را : - مثلاً- عموم الرحمة : ٢٨٢.

وقتل الحيوان- إلا إذا استدعت الضرورة ذلك-»[1]. هذا هو المبدأ الإسلامي العام؛ ولقد جدّ في عصرنا وسائل حربية شديدة الفتك منها أسلحة الدمار الشامل[2] التي لا تبقي حجراً ولا مدراً ولا تذر، فضلاً عن ذي حياة من إنسان أو حيوان أو نبات. فما هو الموقف الإسلامي منها- في ظل ذاك المبدأ العظيم-؟.

لا شك أن هذه المسألة حديثة، وطارئة، ولم يتناولها نص شرعي خاص بها، ولذا لا بُدَّ فيها من اجتهاد معاصر. ولا أرى- سَلَفاً- إلحاقها بالأسلحة الحديثة التقليدية فضلاً عن الأسلحة القديمة لأنه قياس مع الفارق الواضح، وفي ذلك يقول أحد الباحثين المعاصرين: «إن الأسلحة القديمة التقليدية لو استخدمت بمجموعها لكان ما تحدثه من هلاك ودمار لا يتعدى نطاقاً ضيِّقاً، وحيِّزاً محدوداً لا يُقارن بما تحدثه الأسلحة الحديثة»[3]، فكيف بأسلحة التدمير الشامل وخاصة منها النووية؟!. ومع ذلك فقد ذهب إلى جواز هذا القياس بل إلحاق هذه الأسلحة بتلك «وإن كان بينهما اختلاف كبير، في مدى الخطر، والمساحة في التأثير..- على حد قوله الذي علَّله بأن- هذه الأسلحة الحديثة داخلة في مفهوم النصوص الشرعية التي تدل بإطلاقها على جواز استخدام كل سلاح عسكري أو وسيلة حربية ضد العدو في القتال، ولأن ما تحتوي عليه هذه الأسلحة من إطلاق لطاقات تنجم عنها الحرائق التي تلتهم الأخضر واليابس، والحياة والأحياء.. قد دلت النصوص الشرعية أيضاً على جواز استخدامها حالة الحرب قبل استسلام العدو، أو إحكام القبضة عليه»[4]، وهو بذلك يشير إلى حديث الصحيحين- أن رسول الله ﷺ-: «حرق نخل بني النضير وقطع وهي البويرة»[5] الذي جاء مُبَيِّناً لقوله تعالى: ﴿مَا قَطَعْتُم مِّن لِّينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَى أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيُخْزِيَ الْفَاسِقِينَ﴾ [الحشر: ٥]، وأنه حاصر الطائف[6]، ونصب عليهم المنجنيق[7]. ولا شكَّ أن قطع وتحريق العديد من أشجار

---

(١) فقه السنة لسيد سابق: ٢/ ٦٥٦.

(٢) أسلحة الدمار الشامل: هي الأسلحة التي تصيب بضررها وتأثيرها مجالاً واسعاً لا تقتصر على المحاربين عادة. وهي أنواع كثيرة؛ أخطرها: الأسلحة التي تعتمد على التفاعلات النووية- وقد قصر بعضهم أسلحة الدمار الشامل عليها- كالقنابل الذرية (التي تستند إلى الطاقة الهائلة الناجمة عن انشطار ذرات ثقيلة لبعض العناصر كاليورانيوم وفق ظروف معينة)- را: النظرية والطاقة و القنبلة الذرية من تأليف نقولا جرجس شاهين: ١٦٦- والقنابل الهيدروجينية (التي تعتمد على تحويل جزء من المادة إلى طاقة هائلة جداً إثر عملية دمج لنويات ذراتها)- را: قصة الذرة من تأليف المهندس وجيه السمان: ٢٩٨ (قنبلة الهيدروجين- التي تعادل في طاقتها التدميرية ألف قنبلة ذرية-)، ومنها الأسلحة الكيماوية (التي تعتمد على إطلاق غازات أو مواد سامَّة أو خانقة تجهز على القوى الحية)، ومنها الأسلحة البيولوجية (التي تطلق كائنات حية كالجراثيم والفيروسات شديدة التأثير على الإنسان أو الفتك به وسائر الكائنات الحية الأخرى)- را: الأسلحة الكيماوية والبيولوجية المحرمة والوقاية من أخطارها من تأليف الدكتور صلاح يحياوي والمهندس معتز العجلاني: ٤٩-.

(٣) بتصرف يسير عن "الجهاد" للدكتور محمد خير هيكل: ٣/ ١٣٤٧.

(٤) م.س: ٣/ ١٣٥٣.

(٥) أخرجه البخاري في عدة مواضع منها في الجهاد والسير، باب حرق الدور والنخيل، حديث: ٢٨٥٧، ومسلم في الجهاد والسير (أيضاً)، باب جواز قطع أشجار الكفار وتحريقها، حديث: ٣٢٨٤. والبويرة تصغير بئر، وهي هنا اسم موضع. وليس في شيء من روايات الحديث ما يدل على تحريق إنسان أو حيوان.

(٦) أخرجه البخاري في المغازي، باب غزوة الطائف، حديث: ٤٠٧٠. ومسلم في الجهاد والسير، باب غزوة الطائف، حديث: ١٧٧٨.

(٧) سنن البيهقي: ٩/ ٧٢؛ ولعله رد على رمي أهل الطائف للمسلمين بسكك الحديد المحماة؛ ر: فتح الباري لابن حجر: =

العدو- حتى على فرض بلوغها مئات أو آلافاً- لا يمكن أن يُوزَن مع مُخلَّفات الأسلحة النووية في كفة واحدة- مهما تساهلنا في الميزان- .ومن ثمة لا تصلح هذه الأدلة- وغيرها إن وُجِدَت- مُستنداً للحكم على استخدام أسلحة الدمار الشامل، وأما القول إن النصوص الشرعية تدل بإطلاقها على جواز استخدام كل سلاح عسكري أو وسيلة حربية ضد العدو في القتال فسيأتي ما يدحضه، وأن إطلاقها مقيد بغير النار وغير ذلك من أمور. ويبدو أن الباحث الفاضل قد تأثر في ذلك بما نقله عن الشيخ النبهاني من قوله: «إن الأسلحة النووية يجوز للمسلمين أن يستعملوها في حربهم مع العدو، ولو كان ذلك قبل أن يستعملها العدو معهم، لأن الدول كلها تستبيح استعمال الأسلحة النووية في الحرب، فيجوز استعمالها. مع أن الأسلحة النووية يحرم استعمالها، لأنها تهلك البشر؛ والجهاد هو لإحياء البشر بالإسلام، لا لإفناء الإنسانية»[1]. وهو قول غير منسجم؛ إذ كيف يجوز للمسلمين أن يستعملوا في حربهم ضد العدو الأسلحة النووية مع أنه يحرم استعمالها؟!، وكيف يكون الجهاد لإحياء البشر، ثم يجيز إفناءهم بالجملة؟![2].

وبالعودة إلى أصل المسألة أرى- بادئ ذي بدء- جواز امتلاك هذه الأسلحة- بكل أنواعها- مع ما تقتضيه من علوم وفنون، بل وجوب ذلك إذا توقف عليها أمن العالم الإسلامي[3]. ولكن هذا شيء وجواز استخدامها ضد العدو وخاصة على سبيل البدء شيء آخر، إذ الأقرب- فيما ظهر لي- من مجمل نصوص الشريعة ومقاصدها الاتجاه إلى تحريم ذلك، وثمة أدلة ومؤيدات شرعية كثيرة ترجح ذلك؛ منها:

١- نهي الإسلام عن قتل من لا يقاتل كالشيوخ والنساء والأطفال والعسفاء (الأجراء) والرهبان وأمثالهم من غير المحاربين (أو المدنيين- عموماً- في عرفنا المعاصر)[4].

٢- تحريمه للقتل بالنار سواء للناس أو للحيوانات، فبعد أن أذن النبي ﷺ بتحريق مُشْرِكَيْن صدًّا عن سبيل الله كثيراً، وبالغا في إيذائه ﷺ اكتفى بمجرد قتلهما معلِّلاً ذلك: «إن النارلا يعذب بها إلا الله (رب النار)»[5] ، وبنى عليه الشوكاني أنّه: «لا يجوز التحريق بالنار لأحد من عباد الله. سواء أكان مشركاً، أو غير مشرك،

٨/ ٤٥. ولم ينل المسلمون منهم- حينها- شيئاً- م.س:ص.ن- وفي هذا تأكيد على أن أقوى أسلحة ذاك العصر (المنجنيق) لا تقارن بدبابة عصرنا فضلاً عن قرنها بأسلحة الدمار الشامل.

(١) "الجهاد" للدكتور محمد خير هيكل: ٣/ ١٣٥٤.

(٢) ولعل الأَوْلى بالمسلمين جميعاً أن يسعوا من أجل حماية أنفسهم وسائر المستضعفين إلى تكوين حلف عالمي على مستوى الشعوب والدول والمنظمات ليكونوا يداً واحدةً ضد من يُجرم بإطلاق هذه الأسلحة على الإنسان أي إنسان.

(٣) كما هو ملحوظ في عصرنا حيث تم ردع إحدى الدول عن تهديد دولة أخرى إسلامية مجاورة لها بهذا السلاح أو استخدامه ضدها لمّا تبين امتلاك هذه الأخيرة لنظيره، بل إنه ينعكس إيجابياً على أمن العالم كله، فتوازن القوى في هذا الشأن يؤدي إلى نفي القوة لنفسها ، وتأمين الردع الكافي عن استخدامها كما حصل إبان ما سمي بفترة الحرب الباردة بين الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفييتي، وما تزال البشرية في ذيولها مع تخوف من أي فلتان لمارد الرعب النووي الفظيع، بينما امتلاك طرف واحد لها أو الاختلال الكبير في ميزان القوى لصالحه يجعل الطرف الآخر مُتَحَكَّماً به لا محالة، وخاضعاً لإرهاب لا نظير له.

(٤) را: ٢٦٤، و٣١٩، ور: ٣٨٣.

(٥) أخرجه البخاري في الجهاد والسير، باب لا يُعذب بعذاب الله،حديث: ٢٨٥٣. وأخرج في الحديث الذي يليه عن ابن عباس مرفوعاً: «لا تعذبوا بعذاب الله» وهو أصرح في النهي من الذي قبله.

وإن بلغ في العصيان، والتمرد على الله أي مبلغ. وما وقع من الصحابة محمول على أنه لم يبلغهم الدليل [أو للحاجة وعلى سبيل المعاملة بالمثل]»[1]. كما بلّغنا ﷺ أن الله عز وجل قد عتب على نبي من الأنبياء لما قرصته نملة فأمر بقرية النمل فأحرقت، فأوحى الله إليه: «أن قرصتك نملة أحرقت أمة من الأمم تسبح»[2] وفي بعض طرقه «فهلَّا نملة واحدة»[3]. ولا يستثنى من ذلك إلا حين الحاجة إلى المعاملة بالمثل في حرب مشروعة -كما وقع من الصحابة الكرام-.

٣- تحريم الإسلام للفساد في الأرض، ونعيه- بوجه خاص- على إهلاك الحرث والنسل، حيث جعله والفساد صنوان وله عنوان- إن لم يكن هو لب الفساد ذاته- وهو ديدن المعرضين عن الله ومنهجه إذا تولوا في الأرض، كما قال تعالى: ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللهُ لاَ يُحِبُّ الفَسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥]؛ وما أكثر النصوص الدالة على النهي عن الفساد، وتحريم الإفساد في الأرض- وقد مرَّ وسيمُرُّ معنا منها الكثير-. وهذا هو الاتجاه الإسلامي العام- كما أسلفت-، وقد عبَّر عنه أحد أشهر المتون الفقهية بما نصُّه: «وإذا حورب العدو لم يُحَرَّقوا بالنار، ولا يغرقوا النحل، ولا يعقر شاة ولا دابة إلا لأكل لا بُدَّ لهم منه، ولا يقطع شجرهم، ولا يحرق زرعهم إلا أن يكونوا يفعلون ذلك في بلادنا؛ فيُفْعَلُ ذلك بهم لينتهوا»[4]. وإلى هذا ذهب أستاذ أساتذتنا الشيخ محمد أبو زهرة لدى استعراضه هذه المسألة في بحثه عن: "العلاقات الدولية في الإسلام" فاشترط المعاملة بالمثل لجواز استخدام أسلحة الدمار الشامل، أي:«إلا إذا اعتدى العدو بالفعل بها، فإنه يقاتل بها في دائرة محدودة»[5]. وكأني به يستشف بعبارته تلك- المستقبل حيث وصل العلم الآن إلى أنواع من تلك الأسلحة محدودة التأثير والمجال سواء ما كان منها مهلكاً للكائنات الحية فحسب- كقنبلة النيوترون[6]- أو مُدَمِّراً للبنية التحتية بما تحتويه؛ فلا يبعد القول آنئذ باستخدامها ضد قواعد العدو العسكرية وشبهها كحاملات الطائرات وغيرها بحيث لا يطول تأثيرها غير المحاربين من نساء وأطفال العدو، ومن باب أَوْلى أنه لا يجوز استخدام هذه الأسلحة ضد موقع للعدو يحوي مسلمين إلا عند الضرورة؛ فيُمْكِن حينذاك أن تكون مسألة التترس[7] سابقة يمكن القياس عليها.

(١) السيل الجرار للشوكاني: ٤/ ٥٣٥.

(٢) الحديث أخرجه البخاري في الجهاد والسير، باب إذا حرق المشرك المسلم هل يحرق، حديث: ٢٨٥٦. وأخرجه مسلم في السلام، باب النهي عن قتل النمل، حديث: ٢٢٤١.

(٣) وفيه إشارة إلى أنه لو حرق التي قرصته وحدها لما عوتب، إذ لاينبغي أن يتجاوز بالتحريق حيث يجوز إلى من لم يستوجب ذلك- ولو كان نملة خاصة في مقام النبوة-. را: فتح الباري لابن حجر العسقلاني: ٦/ ١٥٤-.

(٤) متن الخرقي الذي شرحه ابن قدامة المقدسي في واحد من أعظم كتب الفقه- وخاصة في المذهب الحنبلي-، وسمَّاه المغني؛ ر: ١٠/ ٥٠٢-٥١١.

(٥) العلاقات الدولية في الإسلام للشيخ محمد أبو زهرة: ١٠٢.

(٦) وهي نوع من القنابل النووية التي أمكن لجم طاقتها الحرارية، وكتم طاقة الضغط لدى تفجيرها بحيث يقتصر تأثيرها الرئيس على طاقتها الإشعاعية؛ ومن ثَمَّ تقضي على كل ذي حياة دون أن تخلف تدميراً يذكر على المنشآت- ر: قنبلة النيوترون من تأليف صموئيل كوهين ومارك جنيست، وقام بترجمته اللواء محمد سميح السيد: ٢٢.

(٧) ويُعدُّ الجويني، وتلميذه الغزالي من أقدم من تعرَّضا لها- ر: الغياثي:/ ، المستصفى: ١/ ٢٩٤. ثُمَّ ذكرته الكثير من كتب الفقه.

المبحث الثالث

رفع الحرج ودفع التعسير

تمهيد:

هذا المبحث نظير لمبحث السماحة والتيسير، ومقابل له تماماً. ولا عجب فكلاهما يتناولان مقصداً واحداً، ولكن من جانبين متقابلين بحيث يتكامل المطلوب، وهو تحديد أبعاد هذا المقصد الفرعي العام للشريعة، وإثباته فيها على نحو قطعي، حتى إنها لم تترك طريقة في بيان ذلك إلا سلكتها كما سبق ذكره، وكما سيأتي في المطالب الآتية التي عُنِي الأول منها ببيان مفهوم رفع الحرج ودفع التعسير وضوابطه، وشُغِل الثاني بالاستدلال عليه، ونَبَّه الثالث على كثير من فروعه المهمة.

المطلب الأول: المفهوم والضوابط:

الحرج في اللغة: الضيق والشدة[1] وأغلب ما يُطلق على الضيق الذي لا مخرج منه ومنه قوله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ اللهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلاَمِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ﴾ [الأنعام:١٢٥] مأخوذ من الحرجة وهي الشجر الملتف حتى لا يمكن الدخول فيه ولا الخروج منه ولذا جاء بمعنى الشك في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لاَ يَجِدُواْ فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥] لأن الشاكَّ في الأمر لا ينفذ فيه[2].

وفي الاصطلاح: «كل ما يؤدي إلى مشقة زائدة» عن المعتاد في مثله (في البدن أو النفس أو المال حالاً أو مآلاً)[3] وأغفل التعريف الحرج العام الذي يصيب الجماعة أو الدولة فينشأ عنه مشقة زائدة في تسيير أي من شؤونها العامة أو منشآتها الحيوية. والمقصود برفع الحرج: «إزالة ما يؤدي إلى هذه المشاق»[4]، والتعسير خلاف التيسير - كما مر[5]- والمقصود بدفعه. «التيسير على المكلفين أفراداً أو مجتمعين بإبعاد المشقة عنهم في مخاطبتهم بتكاليف الشريعة»[6].

فرفع الحرج ودفع التعسير (أو جلب التيسير) مؤداهما واحد أو كالشيء الواحد له وجهان: إيجابي وقد سبق معنا في مبحث السماحة والتيسير، وسلبي وهذا موضعه. وموضوعه تشريع ما يرفع أثر المشقة غير المعتادة سواء أكانت أصلية أم طارئة، ولذا وضع الله عن هذه الأمة الإصر والأغلال التي كانت على من قَبْلَهم[7] ولم

---

(١) لسان العرب لابن منظور والقاموس المحيط للفيروزابادي: مادة حرج. وقارن بها في النهاية في غريب الحديث لابن الأثير: ١/ ٣٦١.

(٢) الفروق اللغوية للعسكري: ٢٥١، وأساس البلاغة للزمخشري: ١١٩.

(٣) رفع الحرج للدكتور صالح بن حميد: ٤٧. وليس له عند الأقدمين اصطلاح خاص- حسب اطلاعي-.

(٤) م.س: ٤٨.

(٥) را: ٣٠١.

(٦) رفع الحرج للدكتور عدنان محمد جمعة: ٢٥.

(٧) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلاَلَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: ١٥٧]، وأمثاله.

يكلفها ما ليس في وسعها[1]. فإذا اقتربت نتيجة أي تكليف من الحرج والضيق والمشقة جاءت قواعد التشريع بالتخفيف والتيسير. ولكن ليست كل مشقة مؤثرة في التخفيف وإلّا لزم رفع جميع التكاليف أو معظمها، ولذا لا بد من ضبط المشقة الجالبة للتيسير بأدنى المشاق المعتبرة في الحكم التكليفي، فإن كانت مثلها أو أزيد ثبتت الرخصة بها[2]. وذلك يختلف من حكم إلى آخر، ومن مسألة إلى سواها. حيث نلحظ أنَّ ما اشتد اهتمام الشارع به شرط في تخفيفه المشاق الشديدة أو العامة وما لم يهتم به خففه بالمشاق الخفيفة. ولا وجه لضبط ذلك إلا بالتقريب لأن ما لا يحد ضابطه لا يجوز تعطيله، ويجب تقريبه[3]. وأقرب حدوده ما ذكره الشاطبي: «إن كان العمل يؤدي الدوام عليه إلى الانقطاع عنه، أو عن بعضه إما بسبب السآمة والملل وإما بسبب تزاحم الحقوق، وإلى وقوع خلل في صاحبه في نفسه أو ماله أو حال من أحواله، فالمشقة هنا خارجة عن المعتاد»[4]. وقال في موضع آخر: «الحرج المعتبر في الرخصة: ما كان مؤثراً في المكلف بحيث لا يقدر بسببه على التفرغ لعادة ولا لعبادة»[5].

المطلب الثاني : الأدلة والمؤيدات :

يفهم من جميع الأدلة والمؤيدات التي سيقت في مبحث السماحة والتيسير[6] ما ينهض في هذه الشريعة الغراء بنفي الحرج والتعسير فضلاً عما ورد فيه من أدلة صريحة سواء ما ورد منها على وجه العموم مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حرجٍ﴾ [الحج: ٧٨] «أي من ضيق لا مخرج لكم مما ابتليتم به فيه، بل وسَّع عليكم فجعل التوبة من بعض، والكفارة من بعض، والقصاص من بعض، فلا يذنب المؤمن إلا وله منه في دين الإسلام مخرج»[7]، وقوله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ﴾ [المائدة: ٦]، وقوله ﷺ: «وضع الله الحرج»[8]، أو ما ورد على وجه الخصوص: كقوله تعالى: ﴿لَّيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلاَ عَلَى الْمَرْضَى وَلاَ عَلَى الَّذِينَ لاَ يَجِدُونَ مَا يُنفِقُونَ حَرَجٌ﴾ [التوبة: ٩١]، وقوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى أَنفُسِكُمْ أَن تَأْكُلُوا مِن بُيُوتِكُمْ...﴾ [النور:٦١]، وقوله تعالى: ﴿لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا﴾ [الأحزاب: ٣٧] و﴿مَّا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللهُ لَه﴾ [الأحزاب: ٣٨]. ومثل ذلك ما ورد في دفع التعسير، وقد مرَّ معظمه[9]. بل إن أصل التكليف مرفوع عن ثلاثة: «عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يعقل»[10].

---

(١) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وأمثاله- را: ٣٠٩-.

(٢) قواعد الأحكام لابن عبد السلام: ٢/ ١٢.

(٣) م.س: ٢/ ١٣.

(٤) الموافقات للشاطبي: ٢/ ١٢٣.

(٥) م.س: ١/ ٣١٦.

(٦) را: ٣٠٣و.

(٧) ر: تفسير الطبري: ١٧/ ١٤٢.

(٨) أخرجه ابن ماجه في الطب، باب ما أنزل الله من داء إلا أنزل له شفاء، حديث : ٣٤٣٦، قال في الزوائد: إسناده صحيح ورجاله ثقات. را: السنن: ٢/ ١١٣٧، والزوائد للبوصيري: ٤/ ٤٩.

(٩) را: ٣٠٣.

(١٠) رواه الترمذي في الحدود، باب ما جاء فيمن لا يجب عليه الحد، حديث: ١٣٤٣، وأبو داود في الحدود، باب في المجنون يسرق أو يصيب حداً، حديث: ٣٨٢٥، وابن ماجه في الطلاق، باب طلاق المعتوه والصغير والنائم، حديث: ٢٠٣١،
=

المطلب الثالث: فروع وتنبيهات:

الأول: أنواع المشاق ثلاثة[1]:

١- عظيمة فادحة توجب التخفيف والترخيص كمشقة الخوف على النفوس والأطراف أو منافعها.

٢- خفيفة بسيطة كأدنى وجع في أصبع أو أدنى صداع فهذا لا يلتفت إليه.

٣- بين بين فما دنا من المشقة العليا أوجب التخفيف، وما دنا من الدنيا لا أثر له كالحمى الخفيفة.

فالبيوع التي يشق الاحتراز من الغرر فيها يسامح فيها كالبندق والفستق والبطيخ والرمان والبيض وأساس الدار المدفون في باطن الأرض، وما لا يشق الاحتراز فيها كبيع ثوب من ثوبين، أو الثمار قبل بدو صلاحها فلا يصح العقد عليها. وأما ما يقع بين الرتبتين كبيع الغائب (الموصوف) والجوز واللوز في قشريهما، والحنطة في سنبلها فهذا مختلف فيه، وكلما خفت المشقة في اجتنابه كان أولى بأن لا يحتمل في العقد لرجاحة اضطراب الرضا فيه.

الثاني: لم يقصد الشارع التكليف بالشاق ولا بالمشاق كلِّها، وإنما قصد جهة المصالح العائدة على المكلف، وبالتالي لا ينبغي للمكلف أن يقصد المشاق لذاتها، وإنما يجوز له قصد العبادة الأكثر ثواباً لأنها أكثر مشقة[2].

الثالث: ما يلزم المكلف عن التكليف من مشاق سواء مما هو معتاد أو كان خارج المعتاد فاستدعى التخفيف وسواء آثر المكلف العمل بالعزيمة أو اختار الرخصة. فهذا كُلُّه مما يثاب عليه المرء وإن لم يدخل في اكتسابه، كما يُثاب على مصائبه، قال تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لاَ يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلاَ نَصَبٌ وَلاَ مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللهِ وَلاَ يَطَؤُونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلاَ يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَّيْلاً إِلاَّ كُتِبَ لَهُم بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ إِنَّ اللهَ لاَ يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [التوبة:١٢٠].

الرابع: يتجلى في هذا المبحث ونظيره أن الشريعة لم تترك للمخاطبين بها عذراً في التقصير في العمل بها لأنها بنيت على أصول الحكمة والرحمة، والتعليل والتيسير، والضبط والتحديد: ﴿صِبْغَةَ اللهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدونَ﴾ [البقرة: ١٣٨].

وختاماً لهذا البحث الذي تجلى فيه يسر الشريعة وسماحتها وبناء أحكامها على التيسير في الأحوال العادية، والطارئة العارضة للأمة وللأفراد فإن أفضت حالة للأمة أو للأفراد إلى مشقة وتعسير عمدت الشريعة إلى تحويل حكمها فيها من صعوبة إلى سهولة لدفع ما عرض من العسر باليسر وهذا فحوى: «المشقة تجلب التيسير». كما قال تعالى: ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا * إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾ [الإنشراح: ٥-٦]. ومن روائع مأثور هذا المقام: «لن يغلب عسر يسرين»[3]. وهذا ما أرسى الأساس لإحدى أهم النظريات الفقهية، ألا وهي: «نظرية الضرورة الشرعية»[4].

بألفاظ متقاربة، وهذه إحدى روايات أبي داود، وأخرجها في جملة روايات عدة الإمام أحمد في مسنده عن عائشة، حديث: ٢٣٥٥٣. وقال الترمذي: والعمل على هذا الحديث عند أهل العلم.

(١) باختصار عن مقاصد الشريعة عند العز بن عبد السلام للدكتور عمر بن صالح: ٣٣٨.

(٢) الموافقات للشاطبي: ٢/ ١٢٨.

(٣) را: تفسير القرطبي: ٢٠/ ١٠٧، وتفسير ابن كثير: ٤/ ٥٢٥، وغيرها. وقد روي فيها مرفوعاً وموقوفاً؛ والأصح وقفه.

(٤) راجع كتاباً كاملاً حولها، وبعنوانها، من تأليف أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي.

خلاصة الفصل

الرحمة مفهوم عام وشامل وقطعي في الشريعة الإسلامية يراعي في كل شيء روحه، ويرتقي في التعامل مع الإنسان وما حوله عن المستوى المادي الصرف. وقد علَّل الله عز وجل به رسالة نبيه الخاتم محمد ﷺ فقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧] وقد صدق الواقع و التاريخ أنه كان عليه الصلاة والسلام رحمة مهداة[١] لجميع الخلق، وبُعِثَ برحمة عامة لكل الكائنات تظهر معانيها في جميع أحكام الشريعة أصولاً وفروعاً، وانعكست آثارها على شتى العوالم وأهمها الإنسان وخصوصاً أمة الإسلام ثم سائر الكائنات المشهودة من حيوان و نبات وجماد.

وقد تفرَّع عن ذلك بصورة رئيسة حرص الشريعة على جلب المصالح ودرء المفاسد حتى غدا على هذا المبدأ مدار هذه الشريعة الربانية[٢] التي تفردت برؤية كلية شمولية للمصلحة والمفسدة لا تغادر صغيرة ولا كبيرة في جميع العوالم إلا راعتها في الحال والمآل بطريق مباشر أو غير مباشر، وضمن ميزان دقيق للأولويات، وتفاضل القيم والأشياء، لا يجد العقل أي غضاضة في قبوله. وانتهت في ختام السُّلَّم لهذا الميزان إلى تقديم درء المفسدة على جلب المصلحة[٣] حينما يستحكم التعارض - بفعل التلازم - وتتساوى المفسدة مع المصلحة من جميع الجوانب، واعتبرت المكلف عاجزاً حكماً عن جلب هذه المصلحة وكذلك كل مصلحة مغلوبة وأيضاً عن درء كل مفسدة مرجوحة، فأسقطت في هذه الحال التكليف عنه إذ شرط التكليف القدرة ولا قدرة مع المانع الشرعي الناشئ عن النهي عن المفسدة الغالبة، أو الأمر بالمصلحة الراجحة[٤] وحاصله: أن قصد الشارع تحصيل جميع المصالح ودرء جميع المفاسد أو أقصى ما يمكن من ذلك. حتى صارت القاعدة: أينما ظهر شرع الله فثَمَّ مصلحة أكيدة مقصودة للشارع، و إلا فحيثما تبيَّن مصلحة مُحصِّلة لقصد الشارع فثم شرع الله ظاهراً[٥]. مما يفضي إلى تحقيق جميع المصالح الضرورية والحاجية والتحسينية[٦]، ويثمر للناس أفراداً ومجتمعين الأمن بكل أبعاده، وللبيئة بكل عناصرها السلامة بكل معانيها.

واقتضى بمقابل هذا كله نفي الظلم والقسوة، والعنف والشدة والإرهاب والمشقة والغلُو والمضرة في هذه الشريعة وأحكامها أصولاً وفروعاً، ونهض بهذا وسابقه كله ما لا يكاد يحصى من الأدلة والمؤيدات.

وحتى في أقصى ما يتوهم فيه خلاف ذلك أعني إعداد المستطاع من القوة، واستخدام كل جائز منها في جهاد الكافرين والمنافقين، وإرهاب العدو المعلوم وغير المعلوم إنما هو في حقيقته سعي في تقليص الفساد في الأرض وسفك الدماء إلى أدنى حد ممكن إذ لا شيء يغري الباطل بمحاربة الحق مثل ضعف أتباعه[٧]، وهو

---

(١) كان النبي ﷺ ينادي: «يا أيها الناس إنما أنا رحمة مهداة» - سنن الدارمي في المقدمة، باب كيف كان أول شأن النبي: ١٥-.

(٢) وهذا ما قرره العز بن عبد السلام في كتابه قواعد الأحكام- را: ١١ خصوصاً-، ورا: الموافقات للشاطبي: ٢/ ٦، ومقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور: ٦٣.

(٣) الأشباه والنظائر للسيوطي: ٨٧، والأشباه والنظائر لابن نجيم: ٩٩.

(٤) بتصرف يسير عن المدخل الفقهي لأستاذنا الدكتور أحمد الحجي الكردي حفظه الله: ٧١.

(٥) إشارة إلى كلمة ابن القيم الشهيرة. را: ٣١٩.

(٦) الموافقات للشاطبي: ٢/ ٣٧، ومقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور: ٨٣. ورا: ٤٧و٢٩١.

(٧) على حد قول النابغة الذبياني:

=

يستهدف في المحصلة مصلحة أعلى للجميع من وافق ومن خالف على حد سواء وذلك واضح جداً في حصر معنى الجهاد الشرعي - فضلاً عن سائر آدابه وأحكامه - بكونه في سبيل الله وليس من أجل قهر الشعوب والاستيلاء على أراضيها وثرواتها[1] بل إن الإسلام حرم الأجر والثواب لكل قاصد للمغانم الدنيوية[2]، ورتب الجزاء والعقاب على كل مبتغ في الأرض استعلاء أو فساداً[3]. وهذا يرادف أو يكافئ الحرص الفعلي على نقل الناس كافة إلى ساحة القيم العليا من الحق والخير والجمال عملاً وقصداً دون أي تعد ظالم على أحد في دين أو نفس أو عقل أو عرض أو مال مما له انعكاسات لا حد لها على مصلحة الناس وسعادتهم الدنيوية والأخروية. ومن هنا أوجب الإسلام على أتباعه أن يضحوا بأنفسهم وأموالهم في سبيل هذه الغاية حصراً التي عبر عنها أحد أوائل المجاهدين: «إخراج الناس من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد، ومن ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام»[4]. ولذا كان الجهاد في سبيل الله بمفهومه الإسلامي الصحيح من أعظم معاني الرحمة التي عرفها تاريخ البشرية.

ومثل هذا يقال تماماً فيما يتوهم من الشدة والقوة في بعض الحدود والعقوبات الشرعية التي هي في خلاصتها تغليب لمصلحة عموم المجتمع، كما هو دأب العقلاء، على مصلحة خصوص المجرمين، كما يبغي السفهاء ومغسولي الأدمغة، وذلك بعد استنفاذ جميع وسائل الصلاح والإصلاح بقدر المتاح، والسعي بأقصى المستطاع لتحقيق مجتمع العدل والكفاية كما هو مفروض في حكم الإسلام بخلاف حكم المفسدين في الأرض بحيث يغدو بعد ذلك استئصال شأفة الجريمة المتأصلة في المجرمين عين الرحمة تماماً، كما يفعل الطبيب الحكيم ببتر العضو الفاسد حفاظاً على سائر الجسم.

والخلاصة: أن مقصد الرحمة في الشريعة الإسلامية عمت آثاره الخلق جميعاً فلم تقتصر على المسلمين فقط بل شملت الإنسانية جميعاً وتعدت ذلك إلى جميع العالمين من عالم الحيوان فراعت مصلحته وحفظه وحرَّمت

تعدو الذئاب على من لا كلاب له　　وتتقي صولة المستأسد الضاري

(١) كما هو دأب الدول التي امتلكت القوة في الأرض، وتحررت من قيم السماء على مدار التاريخ؛ فأبيدت شعوب بكاملها على مذبح غطرسة القوة، وأبيحت كل الحرمات والكرامات بفعل غياب القيم؛ حتى غدا التاريخ تاريخ الصراع والحروب الذي لم يعد يسمع فيه أنين المستضعفين في خضم أزيز أسلحة المستكبرين.

(٢) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لا يُبْخَسُونَ * أُولَئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الآخِرَةِ إِلاَّ النَّارُ وَحَبِطَ مَا صَنَعُوا فِيهَا وَبَاطِلٌ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [هود: ١٥-١٦]. وفي الحديث: «أن رجلاً قال: يا رسول الله رجل يريد الجهاد في سبيل الله، وهو يبتغي عرضاً من الدنيا فقال: لا أجر له، فأعاد عليه ثلاثاً، كل ذلك يقول: لا أجر له». رواه أبو داود في الجهاد، باب من يغزو ويلتمس الدنيا، حديث: ٢١٥٥؛ وأمثالها من النصوص والآثار، ومن مشتهرها أن الأعمال بالنيات، والأمور بمقاصدها.

(٣) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿تِلْكَ الدَّارُ الآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لاَيُرِيدُونَ عُلُوّاً فِي الأَرْضِ وَلا فَسَاداً وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [القصص: ٨٣].

(٤) هذا من جواب «ربعي بن عامر» لقائد الفرس رستم لما سأله «ما جاء بكم؟» ونصه -كما في تاريخ الطبري: ٣/ ٥٢٠ - «الله ابتعثنا، والله جاء بنا لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام فأرسلنا بدينه إلى خلقه لندعوهم إليه، فمن قبل منا ذلك قبلنا ذلك منه، ورجعنا عنه وتركناه وأرضه يليها دوننا، ومن أبى قاتلناه أبداً حتى نفضي إلى موعود الله».

صيده وقتله إلا لمصلحة راجحة[1]، وإلى عالم النبات فحضت على غرسه[2] وزرعه، ونهت عن قلعه وإهماله. حتى صار كل شيء بما في ذلك الجماد[3]، يحب المسلم الحق ويحنُّ إليه فإذا افتقده رثاه وبكى عليه[4].

ومن هنا فلا غرو أن تجد التحريم القاطع في شريعة الرحمة لكل مناقض للرحمة بالإنسان وبيئته فضلاً عن استخدام أسلحة الدمار الشامل وأمثالها التي تحرق الأخضر واليابس وتفني كل نامٍ وجامد. وهذا غيض من فيض رحمة الشريعة التي ملؤها السماحة واليسر، ومن أصولها القطعية: رفع الحَرج ودفع التعسير، ومن نظرياتها الفقهية: الرخصة والعفو، ومن قواعدها الكلية:

- الأصل في الأشياء الإباحة.
- المشقة تجلب التيسير.
- لا ضرر ولا ضرار.

ولننتهي أخيراً إلى نتيجة حاسمة مفادها : إن الشريعة الإسلامية هي شريعة الرحمة بلا امتراء؛ وقد بلغ من رحمتها أن كان مقصدها الأعم والأوسع هو **مقصد الرحمة العامة للخلق كافة**.

---

(١) را: ٢٧٧و٣٢٠.

(٢) وما أشد دلالة حديث المصطفى ﷺ في هذا المقام: «إن قامت الساعة وبيد أحدكم فسيلة، فإن استطاع أن لا يقوم حتى يغرسها فليفعل» - رواه أحمد عن أنس، ١٢٥١٣-.

(٣) را: ٢٩٩و٣٢٠، وغيرها.

(٤) إشارة إلى مفهوم المخالفة لقوله تعالى في حق الكافرين: ﴿فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنْظَرِينَ﴾ [الدخان: ٢٩] وهناك نصوص أخرى في إفادة المطلوب.



على صعيد الإنسانية قاطبة
الهـداية الشـــامـلـة

﴿إِنَّ هَـٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾

[الإسراء:٩]

تمهيد

أرسل الله سبحانه رسوله محمداً ﷺ برسالة عامة وخالدة، تتضمن شريعة تتناسب وعموم هذه الرسالة وخلودها، لذلك كان من أبرز سماتها: الشمول، حيث شملت جميع جوانب الإنسان نفسية وعقلية، روحية ومادية.

وإذا كان الإسلام يقصد لرحمة الخلق جميعاً، فلا غرو أن يخص الإنسان بمزيد من الرحمة، انطلاقاً من نظرته الخاصة للإنسان حيث كرمه الله سبحانه، و من موقعه المميز حيث فضله على كثير ممن خلق، فاقتضى ذلك أن يكرمه ببيان مرشد ليكون حيث وضعه سبحانه، ومن هنا كانت أهم مضامين رحمة الله بالناس ومظاهرها هي هدايتهم وقد سمى سبحانه الهداية رحمة -كما مرّ-، وقرن في آيات عدة بين الرحمة والهداية لا سيما حين تحدّث عن الغاية التي أنزل القرآن من أجلها: ﴿تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ، هُدىً وَرَحْمَةً لِلْمُحْسِنِينَ﴾ [لقمان: ٢-٣]. ولذلك كان مقصد الشريعة من البشرية هدايتهم، ببيان وظيفتهم في الحياة، من القيام بواجب عمران الأرض وإصلاحها وإقامة الحضارة التي يمتد خيرها إلى الناس جميعاً، وإذا كنت قد تحدثت عن الهداية من حيث التطبيق العملي حين التعرض للدين والدعوة إليه، فإنما أريد الحديث هنا عن عموم الهداية للناس جميعاً وبيان أنه مقصد الشارع على صعيد الإنسانية من جهة، والحديث عن رسالة هذه الهداية ومضمونها من حيث إنها بيان لمهمات الخلافة التي أوكل للناس- جميع الناس- القيام بأعبائها من جهة أخرى. بكل ما تقتضيه من تعارف وتعاون وتكامل، وما تتطلبه من عدل ومساواة وحرية.

وانطلاقاً من عموم الهداية وإرشادها لبناء الحضارة وإقامة العمران بغية سعادة الإنسان وطمأنينته، حارب الإسلام – بلا هوادة- جميع أساليب الإضلال والفتنة، وحمى حرية الناس ورفع عنهم جميع صنوف الإكراه لأن الحرية هي مناخ الهداية الأول، وهي الأرض التي تزرع فيها، وتأكيداً لحق الحرية، أمر الإسلام بالعدالة المطلقة بين الناس جميعاً على اختلاف انتماءاتهم، ومنع كل صور الإفساد في الأرض، لتعارضها مع سعيه لإقامة مجتمع عالمي حر، يسوده الحق والعدل، وينتفي فيه الظلم والعدوان.

ولا شك أن الهداية مفهوم عام شامل، ولكن حدَّه الضروري الذي يشير إليه قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾[طه: ٥٠]، وقوله تعالى: ﴿فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى﴾[طه: ١٢٣]؛ من جملة ما يرشح هذا المقصد ليتبوأ المنزلة التي يتقدم بها على ما سواه، لأنه إذا تهدد وجود الإنسانية برمتها – بانعدام الهداية بكل درجاتها-؛ فلا معنى للحديث حينذاك عن أمة مهما كان شأنها، أو فرد مهما علا وزنه.

الوجه الأول
مراعاة جانب الوجود
المبحث الأول
توفير أسس الهداية الشاملة ومقتضياتها

تمهيد:

يتناول هذا المبحث الأساس الشرعي للهداية الشاملة من خلال المطالب الآتية التي تعالج:

- مفهوم الهداية الشاملة.
- الأدلة والمؤيدات.
- أسس الهداية الشاملة.
- توفير مقتضيات الهداية.

المطلب الأول: مفهوم الهداية الشاملة:

وردت لفظة الهدى في تسعة وسبعين موضعاً في كتاب الله مصدراً مجرَّداً، إلا أنها بلغت مع مشتقاتها زهاء ثلاثمائة وسبعة مواضع في القرآن، مما يؤكد محورية هذا المفهوم في الكتاب العزيز.

والهداية في أصل اللغة كالهدى: الرشاد والدلالة[1]. وعرَّفها ابن القيم رحمه الله بأنها: «العلم بالحق مع قصده وإيثاره على غيره»[2]. ولها استعمالان:

الأول: يتعلق بالمجال الحسي، تقول: هداه إلى بيته: أي أوصله أو دلّه على مكانه.

والثاني: يتعلق بالمجال المعنوي: تقول هداه إلى الحق أي أرشده إليه.

فمن المعنى الأول قوله سبحانه: ﴿أَمَّنْ يَهْدِيكُمْ فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَنْ يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْراً بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ﴾ [النمل: ٦٣]. ومن المعنى الثاني قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لا يَهِدِّي إِلَّا أَنْ يُهْدَى﴾ [يونس: ٣٥].

وبوجه عام نجد لمعنى الهدى والهداية في القرآن أربع مراتب: الهداية الخَلْقِيَّة أو الفطرية، وهداية الدلالة، وهداية التوفيق [إيصال الهدى إلى القلب]، والهداية الأخروية[3]. والذي أوجبه سبحانه على المسلمين، وجعله مقصداً من أهم مقاصد الشريعة هو المرتبة الثانية وهي الدلالة والبيان، وأما سائرها فمما يختص بالله عز وجل، فقد بيّن سبحانه أن الإنسان لا يتمكن من إيصال الهدى إلى قلب إنسان ضال مهما أكَنّ له من الوُدِّ، وبالمقابل لن يُضِلَّه إذا اهتدى مهما حمل له من البغض. وهذا من فضل الله على الناس بناء على سنته سبحانه في خلقه التي تقتضي الاختيار والاختلاف. ولو كان إيصال الناس جميعاً إلى الهداية - بكل أنواعها ومراتبها- مقصداً لَعارَض هذه السُّنَّة، لذلك قال تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَيْأَسِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ لَوْ يَشَاءُ اللهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعاً﴾ [الرعد: ٣١].

---

(١) لسان العرب لابن منظور، والقاموس المحيط للفيروزابادي: مادة هدي.

(٢) مفتاح السعادة لابن القيم: ١/ ٨٣.

(٣) م.س: ٨٤و، وقارن مع بصائر ذوي التمييز للفيروزابادي: ٥/ ٣١٣و.

في حين أكّد أن الهداية الدلالية هي الواجبة على المسلمين، ومطلوبة تجاه كل الناس، تحقيقاً لعالمية الإسلام كما قال سبحانه مخاطباً رسوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيراً وَنَذِيراً﴾ [سبأ: ٢٨] وقال عن كتابه: ﴿هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ﴾ [البقرة: ١٨٥] وجاء الخطاب الإلهي للناس جميعاً يدعوهم إلى أهم معاني الهداية ولوازمها، ألا وهو عبادة ربهم: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ٢١]. وهنا لا بد من التنويه بأمرين:

الأول: إن القول بأن الهداية هي الدلالة يعني تشوف الإسلام لإسلام الناس - جميع الناس - مع الاعتراف بأن أكثرهم لن يستجيبوا لأسباب مختلفة باختلافهم.

الثاني: إن هذه الهداية الدلالية ينبغي أن تكون لكل البشرية دعوة وإرشاداً، تفريعاً على عالمية الإسلام وخطابه للناس كافة.

المطلب الثاني: الأدلة والمؤيدات:

أولاً: من كتاب الله عز وجل:

بيّن الله سبحانه أن الناس كانوا أمة واحدة فاختلفوا - بسبب أهوائهم -، وأنه سبحانه أرسل إليهم الرسل لهدايتهم إلى الحق، وإقامة الحجة عليهم، قال تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ [البقرة: ٢١٣][1]، وقال سبحانه: ﴿وَرُسُلاً قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلاً لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيماً * رُسُلاً مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللهُ عَزِيزاً حَكِيماً﴾ [النساء: ١٦٤-١٦٥] وبيّن سبحانه أنه أرسل الرسل وأنزل الكتب هدايةً للناس، ونص على التوراة والإنجيل بقوله: ﴿وَأَنْزَلَ التَّوْرَاةَ وَالإِنجِيلَ * مِنْ قَبْلُ هُدًى لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ٣-٤] ونصَّ على القرآن بقوله: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِيَ أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ﴾ [البقرة: ١٨٥] وهذا دال على أن مقصد الهداية هو مقصد الشرائع السماوية جميعاً، إلا أنه امتاز في شريعة الإسلام بعموم وشمول وخلود، وقد دل على ذلك جملة من الآيات القرآنية المعروفة أكتفي بأن أُورِد إحداها وهي: قوله سبحانه: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيراً وَنَذِيراً وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ﴾ [سبأ: ٢٨]. ووجه الدلالة أنه سبحانه حصر رسالته في البشرية جميعاً لتحديد ميدان فعاليتها القصوى، وقدَّم ذكر العموم على الناس بتقديم الحال «كافة» بما يفيد التأكيد والاهتمام كما هو معلوم، ثم ذكر البشارة والنذارة (وهما من أقوى صور الهداية كما سيأتي) تأكيداً على أن عموم الرسالة إنما يتحصل بالهداية العامة أو شمولهم بالهداية.

فالشريعة فوق احتضانها للهدى مصداق قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ هُدَى اللهِ هُوَ الْهُدَى﴾ [الأنعام: ٧١]؛ فهي دعوة مطلقة لعموم الناس إلى هذا الهدى. و﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يِهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩].

ثانياً: من السيرة النبوية:

قال تعالى في وصف رسوله ﷺ: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا * وَدَاعِيًا إِلَى اللهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيراً﴾ [الأحزاب: ٤٥-٤٦]. وقد دلت سيرة المصطفى ﷺ على عموم الهداية الإسلامية للبشرية جمعاء. ومن أبرز ما يدل عليه بعثه عليه الصلاة والسلام للكتب المتضمنة لفحوى رسالته إلى أشهر ملوك الأرض في زمنه. كما جاءت أحاديث عدة دالة على هذا العموم من مثل حديث جابر رضي الله عنه المشهور أن النبي ﷺ قال: «أعطيت خمساً لم يعطهن أحد

---

(١) انظر إضاءات هامة حول هذه الآية في: ٣٦٠و.

قبلي- وذكر منها- وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة، وبعثت إلى الناس عامة»[1]. وقد ترافق هذا العموم بالحرص على الهداية على العموم، وقد دل عليه مشاهد كثيرة من سيرة النبي ﷺ وصحابته الكرام؛ منها: حديث أبي هريرة ﷺ قال: قَدِم الطفيل وأصحابه فقالوا: يا رسول الله إن دوساً كفرت وأبت فادع الله عليها، فقيل: هلكت دوس، فقال: «اللهم اهد دوساً وائت بهم»[2]، ومنها: حديث: حصاره ﷺ للطائف واستعصاؤها عليه ثم دعاؤه «اللهم اهد ثقيفاً وائت بهم»[3]. وهذان الحديثان دالّان على أن مقصد النبي ﷺ هو هداية الناس بدلالتهم على الحق. وهذا ما أوضحته آيات عدة من مثل قوله سبحانه: ﴿وَمَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلاَّ لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُواْ فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [النحل: ٦٤].

ثالثاً: في التطبيقات الأصولية والفقهية:

تحصَّل مما سبق أنَّ الشريعة الإسلامية نور وهدى مضموناً ومقصداً وذلك في كلّياتها وجزئياتها، فأحرِ بهدى هذه الشريعة وما انبثق عنها من أصول وفروع أن يعكس هذا الهدى والنور. وقد بحث الأصوليون في مسائل الحكم عدة قضايا تتصل بالهداية وعمومها، من مثل حديثهم عن فهم المكلف للخطاب، وعلاقة ذلك بعالمية الإسلام (أو نظرته العالمية) مع كون الكتاب والسنة عربيان. كما بحثوا في شروط التكليف حصول الشرط الشرعي؛ وهي المسألة المعروفة بخطاب الكفار (هل الكفار مخاطبون بفروع الشريعة؟). وهو بحث يدل بوضوح على مقصد الهداية للبشرية، فقد صدّر القرافي -على سبيل المثال- حديثه عن هذه المسألة بقوله: «أجمعت الأمة على أنهم مخاطبون بالإيمان، واختلفوا في خطابهم بالفروع»[4].

أفاد هذا المطلب بوضوح سعْي الإسلام وحرص شريعته القطعي على شمول الهداية للناس.ولكن قد لا نستطيع أن نحيط بجميع انعكاساته في جميع أبواب الفقه وأقوال الفقهاء، ولذا سأجتزئ على ما يُظَنُّ فيه تمام البعد عن موضوع الهداية فضلاً عن شمولها وهو القتال والجهاد ليقاس عليه سواه من باب أولى. فأكتفي بذكر هذا النموذج الفقهي: «وجوب الجهاد وجوب الوسائل لا المقاصد، إذ المقصود بالقتال إنما هو الهداية وما سواها من الشهادة، وأما قتل الكفار فليس بمقصود، حتى لو أمكن الهداية بإقامة الدليل بغير جهاد كان أولى من الجهاد»[5]. وهذا فهم نفيس ينفس- عموماً- عن هدى الشريعة، وهدي المصطفى ﷺ، وهداية الإسلام، ويدل- خصوصاً - على ما سبق من التطلع الشديد لإرساء معالم الهدى، وبسطها على أوسع نطاق ممكن- كما تقدم[6]، وكما سيأتي تفصيله.

المطلب الثالث: أسس الهداية الشاملة:

ينطلق الإسلام في سعيه باتجاه الإنسانية كلها نحو الهداية من قاعدة صلبة؛ وهي ترتكز على الأسس المتينة التالية:

١- وحدة الأصل الإنساني (المنشأ):

---

(١) أخرجه البخاري في أول كتاب التيمم، حديث: ٣٢٨، ومسلم في أول كتاب المساجد ومواضع الصلاة، حديث: ٥٢١.

(٢) أخرجه البخاري في الجهاد، باب الدعاء للمشركين بالهدى ليتألفهم، حديث: ٢٧٧٩، ومسلم في فضائل الصحابة، باب من فضائل غفار، حديث: ٢٥٢٤- واللفظ له-.

(٣) أخرجه الترمذي في المناقب، باب في مناقب ثقيف وبني حنيفة، حديث: ٣٩٤٢. وقال: «هذا حديث حسن صحيح غريب».

(٤) شرح تنقيح الفصول للقرافي: ١٦٢.

(٥) ر: مغني المحتاج للخطيب الشربيني: ٤/ ٢١٠، وذكر الكاساني الحنفي مثله في بدائع الصنائع -٦/ ٦١-: «أن الجهاد لم يفرض لعينه بل للدعوة إلى الإسلام».

(٦) را: ٢٥٤و. للاطلاع على غاية الجهاد وبواعثه، وأعظم بشريعة تجيز بل توجب قتل أتباعها من أجل هداية الناس وإخراجهم من الظلمات إلى النور.

الأحداث، وانتشار الاختراعات، وعلى رأسها وسائل الاتصالات حتى يكلم الرجل عذبة سوطه[1]. حتى غدا عالمنا بالفعل كأنه قرية صغيرة بالأمس، ولكن- مع الاسف - بدون أخلاقها؛ ولذا كثرت الفتن، وانتشر الهرج والمرج، وامتلكت عدد من الدول من الأسلحة الفتاكة والذخائر ما يكفي لتدمير الأرض وأمثالها - ولا يوجد رادع مادي ولا أخلاقي لأقواها عن استخدامها - وتصاعدت مشكلات البيئة وتلوثها على مستوى العالم كله، وأخذت موارد الطبيعة في النفاد. مما يتلاقى كله مع وحدة المصير الإنساني الدنيوي فضلاً عن الأخروي.

٤ - وحدة مصدر الهداية:

تنبع وحدة مصدر الهداية للناس جميعاً من وحدانية خالقهم، وإلهم المعبود حقاً، والذي هو وحده مصدر الهدى لخلقه، وهذا من فضله وكرمه، فهو رب العالمين جميعاً[2] ﴿الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ [طه: ٥٠] وهذا ما اتفقت عليه جميع الرسالات السماوية[3]. ولذا فإن حجر الزاوية في بنية الهداية الإسلامية الشاملة للإنسانية كلها أنها تنطلق من مصدر الهدى الوحيد، والذي لا يمكن أن يطاله أي خطأ، أو يناله أي هوى، نابعين عما لا ينفك عنه الإنسان من أخطاء وأهواء. وفي هذا يقول تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ هُدَى اللهِ هُوَ الْهُدَى﴾ [البقرة: ١٢٠،والأنعام: ٧١]. وفي آية أخرى: ﴿قُلْ إِنَّ الْهُدَى هُدَى اللهِ﴾ [آل عمران: ٧٣] وذلك على سبيل الحصر[4].

٥ - وحدة المعالم الرئيسة (المعاني الكبرى) للهداية:

وإذا انحصرت الهداية في هذا المصدر، فلا يمكن حينئذ أن تتناقض أو تتضارب كما نرى ذلك في واقع الناس حينما يلتمسون الهداية بأهوائهم ومصالحهم الأنانية الضيقة.

ويترتب على هذا أن البشرية إذا أرادت الهدى والرشاد فليس لها إلا الرجوع إلى ربها تلتمس منه ذاك، وإلا جنت على نفسها بالزيغ والضلال، واجتنت الضنك والشقاء. وهذا ما أكد عليه القرآن في أكثر من آية من آياته المحورية الفاصلة وخاصة منها ما كان تعقيباً على قصة أب البشرية آدم - عليه السلام - لاستخلاص العبرة وإفادة المغزى لبنيه لكونها ستؤلف تلخيصاً مكثفاً لقصة البشرية وتاريخها من بعده، وتنبيها على أهم ما ينبغي عليها التمسك به. فقال تعالى: ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ * وَالَّذِينَ

---

(١) حديث تكليم السوط، أخرجه الترمذي وقال عنه حديث حسن صحيح غريب - في الفتن، باب ما جاء في كلام السباع، حديث: ٢١٠٧- ونصه: «والذي نفسي بيده لا تقوم الساعة حتى تكلم السباع الإنس، وحتى تكلم الرجل عذبة سوطه وشراك نعله، وتخبره فخذه بما أحدث أهله من بعده»، ومعنى عذبة سوطه طرف سوطه ، وللحديث قصة رواها احمد في مسند أبي سعيد الخدري (حديث: ١١٣٦٥) وفي بعض رواياته (١١٤١٣) «والذي نفسي بيده لا تقوم الساعة حتى يخرج أحدكم من أهله فتخبره نعله أو سوطه أو عصاه بما أحدث أهله بعده». ولعل هذا الحديث وأمثاله كناية عن أجهزة الاتصال والتصوير والتسجيل المعقدة والبالغة الدقة وذات الحجم الضئيل، ويدخل فيها الأجهزة الحاسوبية المحمولة والمصغرة والمزودة بشاشة بحيث لا يتعدى حجمها كلها بضعة ميليمترات مكعبة. وهي قادرة على تصوير وتسجيل الأحداث دون أن تلفت الأنظار.

(٢) إلا عند بعض الأديان ذات الأصل السماوي، ولكن بلغ من تحريفها أن زعمت أن لها إلهاً خاصاً بأتباعها وهم بدورهم شعبه المختار، وبنوا على ذلك أنه ليس عليهم فيما يفعلونه في غيرهم من سبيل مهما بلغ فعلهم من الإجرام والفظاعة لأنهم أبناء الله وأحباؤه، وحتى إن عذبهم فلن يستمر عذابه إلا أياماً معدودات.

(٣) إذ لا يعقل أن يأتي رسول ونبي بتوحيد الإله وتنزيهه عن أي شريك أو ولد، ويأتي آخر قبله أو بعده بتثليث أو تعدد في الآلهة ثم يكون كلاهما صادقاً في الإخبار عن حقيقة الألوهية.

(٤) فالآية الأولى حصرت مفهوم هدى الله في الهدى من باب قصر الموصوف على الصفة، والثانية حصرت مفهوم الهدى بهدى الله من باب قصر الصفة على الموصوف. وهذا يعادل منطقياً انطباق الهدى على هدى الله ؛ فلا هدى إلا هداه، وليس هداه إلا الهدى وهذا مفاد الآيتين.

كَفَروا وَكَذَّبُواْ بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [البقرة: ٣٨-٣٩]. ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى * وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى﴾ [طه: ١٢٣-١٢٤].

ولقد نزل هذا الهدى الأساس لكل أمة مع رسولها، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ اعْبُدُواْ اللّهَ وَاجْتَنِبُواْ الطَّاغُوتَ فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى اللّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلالَةُ﴾ [النحل: ٣٦].

وتتمثل خطوط الهداية العريضة عموماً فيما اتفقت عليه الرسالات السماوية مثل: الإيمان بالله والسعي إلى مرضاته، والإيمان باليوم الآخر والعمل على النجاة فيه، والإيمان بالرسل واتباعهم، وعمل الصالحات من التزام الحق واجتناب الشر والتوجه نحو القيم العليا والأخلاق الفاضلة[1]. ولكنه في رسالة خاتم النبيين جاء على نحو أكثر تفصيلاً وأشمل مضموناً[2].

المطلب الرابع: توفير مقتضيات الهداية:

تتلخص مقتضيات الهداية في ثلاثة أمور – هي عبارة عن قوانين وسنن إلهية في كونه–، لا يمكن للهداية أن تؤتي أُكُلها إلا بتوفرها، بل إن وجود الإنسان ذاته يتهدد في غيابها؛ وهي:

١ – فَطْرُ الإنسان على التدين وحب الذات ، وتزويده بإمكانات الحركة (الإرادة)، والفعل (القدرة)، والتمييز (العقل)، ودوافع[3] استخدامها .

٢– قانون تسخير الكون[4] وتذليل الأرض[5] – خاصة – لخدمة الإنسان وتأمين متطلباته وفق قوانين وسنن مبثوثة فيهما، حيث يمكن للإنسان كشفها والتعامل معها.

٣– سنُّ قانون الهدى ونظام السير في الأرض، واصطفاءُ مرشِدين حازوا الكمال[6] كي يعلِّموا الإنسان ويكونوا قدوة له من أجل ضبط حركته واتجاهها على نحوٍ صحيح لا يفضي إلى أي ضنك أو شقاء لذات الإنسان ، ولا يؤدي إلى أي فساد أو سفك دماء له أو لغيره.

ويمكننا أن نلحظ بوضوح أن هذه المقتضيات كلها، بل هي في حقيقتها منح إلهية قد تفضل الله عز وجل بها على عباده، وحققها للإنسان خليفته. ومن هنا عرَّف الله نفسه بالهادي، وعرَّفه رسله بأنه: ﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ [طه: ٥٠]. وذلك ليقوم الإنسان بواجبه تجاه هذه الهداية وهو تحقيق مقصودها، وعلى رأسه معرفة الهادي المنعم وشكره. (وهذه روح رسالة الإسلام – وجميع رسالات السماء–).

فهل يفعل الإنسان ذلك، ويحقق مقصود الهداية كما حقق له ربه مقتضاها. هذا هو المرجو فيه والمطلوب منه، وهذا هو مقصود الهداية الذي سيكون موضع تفصيل في المباحث الآتية.

---

(١) ولم يكن شيء مما سبق محل ازدراء في أي رسالة سماوية وحاشا لله أن يأمرنا بالفحشاء والخيانة والظلم والعدوان إلا في رسالة إبليس وجنوده الذين سوغوا استخدام كل وسيلة مهما كانت رذيلة من أجل الوصول إلى الغاية ويا ليتها كانت غاية نبيلة وذات قيمة رفيعة عامة، وسموا ذلك سياسة !!.

(٢) كما سبق بيانه. را: ف: الدين الحق: ١٤٣و.

(٣) أهمها ما أشرت إليه من قانون فطرته. ورا: ١٢٥و.

(٤) الآيات في تسخير الكون أو السماوات والأرض كثيرة، منها: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لَّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الجاثية: ١٣].

(٥) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾ [الملك: ١٥]، وأمثاله.

(٦) إشارة واضحة إلى كتب الله ورسله .

المبحث الثاني
أداء أمانة الاستخلاف

تمهيد (حول مفهوم الخلافة والاستخلاف):

خلق الله عز وجل الإنسان وجعله خليفة في الأرض وأوكل إليه مهمة عمارتها قال تعالى: ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فيها﴾ [هود: ٦١] وقد دلت آيات عديدة على أن وظيفة الإنسان في هذه الحياة هي عمارة الأرض والإصلاح فيها في ظل تعارف الإنسان مع أخيه الإنسان، وتعاونه الإيجابي معه لإقامة القسط وبناء حضارة يقوم فيها كل إنسان بواجبه، وينال فيها حقه بلا تعد ولا فساد ولا سفك دماء. وذلك إذا أحسن السير على وفق قانون الله الذي استخلفه. ويبدو جلياً لمن يطالع القرآن الكريم أنه: «لم يكن كتاب دين وعبادة [للعموم]، إلا من حيث أنه يحمِّل الناس جميعاً مسؤولية بناء حضارة»[١].

إن نظرة الإسلام – هذه – للإنسان تظهر خطورة وظيفته، وهذا ما نص عليه القرآن بوضوح، وجعلها أمانة تشفق من حملها السماوات والأرض والجبال. قال تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإنسان إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً﴾ [الأحزاب: ٧٢] وخطورة هذه الوظيفة تستدعي باتجاه حق المكلَّف بيان مهامه الموكلة إليه، وإرشاده لكيفية التعامل معها، ومن هنا يمكن القول إن قصد الإسلام إلى هداية البشرية ما هو من وجه آخر إلا إيضاح لمهام الإنسان في الأرض وإرشاده إلى شروط نجاحه فيها. وهذا هو مقصود الهداية الأول.

ولا بد لبيان مفهوم الخلافة[٢] والاستخلاف، من بيان طرفي العلاقة بين المستخلِف والمستخلَف.

---

(١) منهج الحضارة الإنسانية في القرآن لأستاذنا الدكتور البوطي: ٢٥.

(٢) شاعت- وخاصة- مؤخراً عبارة: الإنسان خليفة الله في أرضه انطلاقاً من تفسير بعض المتقدمين لقوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠] وقد اختلف العلماء في جواز إطلاق هذه العبارة، وما إذا كان المقصود بالآية ذلك. والذي يظهر لي صحة هذه العبارة وجواز إطلاقها للأسباب التالية:

أولاً: وردت كلمة الخلافة ومشتقاتها في نحو عشرين موضعاً من كتاب الله عز وجل، والمتأمل في هذه المواضع يجد المعنى مختلفاً بين سياق وآخر، فقد وردت بمعنى الحكم والسلطان في قوله تعالى: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى﴾ [سورة ص: ٢٦]، ووردت بمعنى خلافة الإنسان لسلفه في مثل قوله تعالى: ﴿إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِن بَعْدِكُم مَّا يَشَاء كَمَآ أَنشَأَكُم مِّن ذُرِّيَّةِ قَوْمٍ آخَرِينَ﴾ [الأنعام: ١٣٣]، ووردت بمعنى التمكين في الأرض في قوله عزَّ من قائل: ﴿لَيَسْتَخْلِفَنَّهُم فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ﴾ [النور: ٥٥]. وعلى تنوع هذه المعاني يظهر أن الخلافة في القرآن ليست بمعنى واحد ولذلك مال بعض العلماء لتفسيرها في جملة من الآيات تفسيراً يتفق مع سياقها ويدل على أن الله استخلف الإنسان في الأرض لعمارتها ولتطبيق أحكامه فيها؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠].

ثانياً: قال الفيروزابادي في بصائر ذوي التمييز –٢/ ٥٦٢–: «وخلف فلاناً يخلفه إذا كان خليفته، وقائماً بالأمر عنه، إما معه وإما بعده». وهذا يدل على أن الاستخلاف ليس غياباً أو عجزاً للمستخلِف بإطلاق ويؤيد ذلك أن النبي ﷺ حكَّم سعداً (وهو واقف قادر على أن يحكم غير عاجز ولا غائب).

ثالثاً: والخلافة هي النيابة عن الغير أوتفويضه بعمل إما لغيبة المنوب عنه، أو موته، أو عجزه، وإما لتشريف المستخلف، وعلى هذا الوجه الأخير استخلف الله أولياءه في الأرض – م.س: ص.ن–. بل إن الآية عامة في استخلاف الناس جميعاً، وإذا كان الاستخلاف يكون للغَيبة، ويكون مع الحضور فهذا يؤيد أنه لا تنافي بين الاستخلاف والوجود، ولا تلازم بين الاستخلاف والغيبة.

=

أما المستخلِف - وهو الله جلَّت قدرته- فقد أبرز دلائل ربوبيته بأوامر تكوينية مباشرة فجعل في خلقه ما يدل على قدرته وعظمته، وأراد سبحانه - لحكمة عنده - أن يبرز دلائل صفاته في الرحمة والهداية والعدل والحكمة... بأوامر تكليفية أي أنه سبحانه أبرز عدله ورحمته في شريعته، لكنه لم يشأ أن يلزم الناس بها كما جعلها في عالم العجماوات، أي أنه لم يشأ أن تكون بأمر تكويني، إنما قال: هذه شريعتي وهي مظهر عدلي ورحمتي؛ وأنت - أيها الإنسان - المكلف بإبرازها اختياراً.

أما المستخلَف فهو آدم عليه السلام وذريته، جعله الله خليفة في أرضه فخلقه حُرًّا مختاراً، ومستطيعاً أن يجعل خلافته لله أو يجعلها لغيره، وإنما تكون خلافته لله بتنفيذ أوامره في الأرض وإجراء أحكامه فيها. وقد اقتضت مطالبته بأعباء الخلافة منحه سلطاناً في الكون عبر تسخير هذا الكون له. وفي ذلك يقول أحد الباحثين المعاصرين: «إن حقيقة رفعة الإنسان وعُلُوِّ شأنه أدَّت إلى حقيقة عقائدية هي تسخير الكون للإنسان، فالله تعالى هيأ العالم بحيث يكون صالحاً لاستقبال الإنسان وسخَّر موجوداته لخدمته تسخيراً، فحدَّد الأبعاد والقوانين والأحجام بما يتلاءم والمهمة الأساسية لخلافة الإنسان في الأرض ومايستجيب لقدرته على التعامل العمراني مع الطبيعة تعاملاً إيجابياً فعالاً وهو ما يجمعه قوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الجاثية: ١٣]، ويتابع قائلاً: «إن الخلافة - المهمة الوجودية للإنسان- تعني الخلافة عن الله تعالى لتنفيذ مراده في الأرض، وإجراء أحكامه فيها...، وممارسة الخلافة في الأرض على سبيل تنمية الذات الإنسانية وتكميلها بمنهاج العبادة [كما] يقتضي التعامل مع هذه الأرض بما يدفع بالإنسان إلى اتخاذها طريقاً لتعظيم الله وإكباره والخضوع له، والسعي في محبته ونوال رضاه بما يناله من التدبر فيها والاعتبار بأحوالها.. وبما يدفع أيضاً إلى استثمارها واستغلال منافعها وتسخير مرافقها وما يقيم فيها من عمران وتجهيز يحكم من سيطرته عليها وإخضاعها لإرادته»[1].

رابعاً: ومما يؤيد كلام الفيروزابادي قوله سبحانه: ﴿وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقَنَا وَعْدَهُ وَأَوْرَثَنَا الْأَرْضَ نَتَبَوَّأُ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ﴾ [الزمر: ٧٤] فاستعمل سبحانه التوريث وليس ثمة غياب ولا موت فكما أن الإرث هنا أو التوريث لا يعني موت المورث إنما إعطاؤه ومنحه، فالاستخلاف أيضاً هو إعطاء الإنسان نوع حرية تجعله مسؤولاً عن عمله في إعمار الأرض أو الإفساد فيها.

خامساً: يحتمل قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠] أن يكون خليفة عن خلق سابق وليس هناك ما يدل على ذلك لا في كتاب ولا في سنة، وأن يكون مخلوفاً أي يخلفه غيره، كما يحتمل الخلافة عن الله،وترجيح الوجه الأخير أقرب إلى قواعد اللغة العربية، ذلك أن الخليفة إنما يكون خليفة عن غيره، فلا بد من التقدير، والله عز وجل حذف المستخلِف، فوجب أن يكون مفهوماً من السياق أو القرائن. والسياق هو المُقَدَّم، وظاهر السياق تقدير لفظ الجلالة لأن الله عز وجل هو المتكلم، فكان هو المستخلِف، إذ لو قال مالك ما: إني جاعل فلاناً خليفة دون تقييد أو تعيين لفهم عنه ابتداء أنه خليفة عنه، وإلا لقال خليفة عن الوالي فلان، فإذا قال قائل: إن السياق يقتضي الوجه الآخر لأنه لا يعقل أن يقول سبحانه للملائكة: إني جاعل في الأرض خليفة عني، فيقولون له: أتجعل فيها من يفسد فيها، فالجواب: أن هذا من فهمنا للخلافة، فإذا كان مفهوم الخلافة كالوكالة التي تكون بين البشر، فالموكل لا يوكل إلا من يثق به، إلا أن للخلافة الإلهية مفهوماً آخر، هو مفهوم ابتلاء كما يبتلى اليتيم إذا بلغ؛ وإذا كان الأمر كذلك صح أن تقول الملائكة أتجعل فيها من يفسد فيها، كما يقال لخليفة إذا جرب ابنه مثلاً: إنه لا خبرة له، ولله المثل الأعلى.

والخلاصة: إن مفهومنا للخلافة هو الحاكم في صحة كلامنا أو خطئه، وإذا كان المتقدمون قد عرضوا لهذا المفهوم، وكان سياق الآيات يقتضيه، فالأولى أن لا يُعَطَّل المفهوم من أجل خلاف لفظي؛ فليس في القائلين بخلافة الله من يقول: إنه عاجز أو غائب، أو إن مفهومها مطابق للمفهوم البشري، ونحن نعلم أن صفات الله لا تشترك مع صفات البشر إلا في الاسم دون المسمى، وآيات الصفات دالة على ذلك. والله تعالى أعلم.

(١)خلافة الإنسان للدكتور عبد المجيد النجار: ٤٢.

إذن فالإنسان خليفة الله في إمضاء أحكامه وتنفيذ أوامره[1]، وليست الخلافة والتكليف هي الشريعة نفسها كما هو معلوم؛ فالتكليف الذي هو مضمون وتعليمات الخلافة -هو الأمر بتطبيق الشريعة، ومن هنا كان الإنسان خليفة لأنه مكلّف سواء قام بمقتضى التكليف أم لم يقم، لكن ثمرات الخلافة لا تكون على النحو الذي أراده الله لسعادة الإنسان إلا إذا قامت على أساس من شريعة الله تعالى؛ وبهذا فُسِّر قوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ * ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾ [التين: ٤-٦].

وعلى هذا الأساس، فينبغي على الناس جميعاً القيام بمقتضى الاستخلاف، ولذلك كانت الهداية مقصداً عاماً على صعيد البشرية جمعاء، فإذا كلِّف الإنسان بمنصب فمن حقه أولاً التعرف على مهامه في هذا المنصب، ثم من واجبه تطبيق هذه المهام، فالاهتداء بالهداية القويمة -من حيث هو تطبيق- هو الواجب، والتعرف بمعنى هداية البيان والدلالة هو حق الناس وكلاهما مقصد الإسلام فيهم.

وسنصادف - فيما يلي - مزيد تفصيل عن أداء أمانة الاستخلاف أو القيام بواجبات الخلافة من خلال ما يتفرع عن هذا المقصد العظيم من مقاصد تابعة يأتي في طليعتها ما سأتناوله في المطالب الآتية:

المطلب الأول: العمران والإصلاح:

إن تعمير الأرض والسير فيها بالإصلاح هي وظيفة الخلافة الرئيسة؛ دلَّ عليه تكرار ربط الخلافة بالأرض في عدد من آيات الكتاب، وقد صرّح القرآن بهذه الوظيفة في قوله: ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: من الآية٦١] أي طلب إليكم إعمارها. كما بيّن أن من يستحق ذلك هم عباد الله الصالحون؛ فقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِن بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾[2] [الأنبياء: ١٠٥]. وهذا يعني أن الهداية [إعمار الأرض معنوياً] شرط لإعمارها مادياً على النحو الذي يكفل سعادة الإنسان ورخاءه، ولذلك كانت الخلافة تقتضي أمرين: السيادة من جهة، والعبودية من جهة أخرى؛ أما العبودية فلأن الخلافة تتطلب جهد الإنسان في إصلاح نفسه لتحقيق الخضوع الكامل لله عز وجل عبر العبادة التي شرع الله له، وأما السيادة فلأن الجهد ينصب هنا على المحيط الخارجي المادي الذي يعيش فيه الإنسان بما في ذلك الأشياء والأحياء التي حوله[3].

إذن فالهداية تقتضي إعمار الأرض وفق المنهج الإلهي، وقد فرّع الفقهاء عليه أحكاماً جزئية عدةً؛ منها:

١- وجوب أن تعمل الجماعة الإنسانية على الاستفادة من خيرات الأرض والقيام باستثمارها، دلَّ على ذلك آيات كثيرة منها قوله سبحانه: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولاً فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾ [الملك: ١٥]، ويحتمل ظاهر الآية أن يكون خطاباً للجماعة - على سبيل الفرض الكفائي - ويرشحه أن يكون المقصود عمارة الأرض، لا أن يستقل كل فرد ببناء جزء منها[4].

---

(١) وتحتمل الآية أن يكون المراد بالخليفة هو البشرية التي تخلف أجيالها بعضها بعضاً، وتُرَجِّحه آيات أخرى أقوى في الدلالة عليه-را: الأعراف:٦٩و٧٤، الأنعام:١٦٥، يونس:١٤و٧٣، الأنبياء:٨٥، فاطر:٣٩-.

(٢) وأعقبها بقوله: ﴿إِنَّ فِي هَذَا لَبَلَاغًا لِّقَوْمٍ عَابِدِينَ﴾ ليكونوا- مع عبادتهم- صالحين لوراثة الأرض، والصالحون -كما يقول الشيخ محمد عبده في تفسير المنار: ٥٧٨٩- (هم الذين يصلحون لإقامة الحق والعدل وسائر شرائع الله وسننه في العمران).

(٣) ينظر: استخلاف الإنسان في الأرض للدكتور الدسوقي: ٥١. فالعبودية المبنية على الإيمان تشكل الضابط الداخلي لسلوك الإنسان، والسيادة المبنية على التشريع تمثل الضابط الخارجي لسلوكه. وحين يتوافق هذان الضابطان تستقيم النفس، ويتعاون الكل في إسعاد المجتمع؛ وإذا تنافرا تمزق الفرد وتفسخ المجتمع .- بتصرف يسير عن: الحضارة الإسلامية للدكتور توفيق الواعي: ٥٢٢.

(٤) ينظر في تفصيل ذلك منهج الحضارة الإنسانية في القرآن لأستاذنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي: ١٠٨-١١٠-١١١.

٢- شرع الإسلام إحياء الأراضي، وندب إليه - كما سبق ذكره[١]- وقد دل على ذلك أحاديث منها: «من أحيا أرضاً ميتة فهي له، وليس لعرق ظالم حق»[٢]، و: «من أعمر أرضاً ليست لأحد فهو أحق»[٣]. فإذا أحيا أرضاً ثم خرجت ودثرت وعادت إلى ما كانت عليه، ثم أحياها آخر بعدُ، فهي للثاني دون الأول[٤].

٣- إذا بنى شخص في ملك آخر بناء فطلب صاحب الأرض قلع بنائه وجب قلعه إجماعاً[٥] ذلك لأنه وإن كان عمراناً إلا أنه لم يجر على منهج الله في احترام ملكية الأفراد. وهذا ما يؤيده الحديث المتقدم «وليس لعرق ظالم حق». وهذا يقودنا إلى أن أهم ما ينبغي مراعاته في وظيفة العمران والإصلاح هو اتباع منهج الله عز وجل فيها حتى عُدَّ شرطاً، بل هو شرط الاستخلاف،ولب مقصد الهداية- بوجه عام-، وهذا يوجب خلال السعي لبناء الأرض وعمرانها وإصلاحها أمرين: الأول: مراعاة الأحكام والقوانين الشرعية في ذلك، والثاني: اتباع السنن والنواميس الكونية الناجمة عن تسخير الله عز وجل الكون للإنسان.

وقد وجه القرآن إلى وجوب مراعاة السنن والنواميس التي أودعها في الكون وعلى رأسها قانون السببية في الكون[٦]، حيث نرى أن جميع الأوامر الشرعية المتعلقة بالكون وتسخيره، وبالناس وتعاملهم ترد في سياقه، ومن ذلك قوله سبحانه: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ﴾ [الأنفال: ٦٠] وهذا لا ينافي ربط العمران والحضارة بالبعد الإيماني لأننا نلحظ علاقة سببية بين هداية السماء واستجابة الأرض لتحقيق الشهود الحضاري، وقد دلت على ذلك آياتٌ كثيرة منها: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ [الأعراف: ٩٦].وقوله بالمقابل: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيراً﴾ [الإسراء: ١٦][٧].

ومن النماذج المهمة أيضاً للسنن والنواميس التي تحدث الله عنها، وهي ذات أثر بالغ في مقصد الهداية وبالذات عمران الأرض وإصلاحها الذي نحن بصدد الحديث عنه:

١- سنة التدرج:

ذكر القرآن سنة التدرج الكونية في مواضع كثيرة، ولا شك أن لهذا أثره في عمارة الأرض، فلحظات التاريخ الحاسمة - كما يقول مالك بن نبي رحمه الله - إنما تصنعها آلاف الجهود الصغيرة التي قد لا نلقي لها بالاً، والانتباه لهذه السنة واجب في مجال العمران وإقامة الخلافة.

ولكن ما أثر هذه السنة فقهياً في التعامل مع الناس؟.

الحقيقة هناك أكثر من أثر، منها ما قدمناه من وجوب تقديم الدعوة على الجهاد في حديثنا عن الرحمة، ومنها التدرج في عرض الإسلام على غير المسلمين، كما نبه القرآن إلى التدرج في تحريم الخمر والربا، وأكدت ذلك السيدة

(١) ر: تحفة الطلاب لشيخ الإسلام زكريا الأنصاري: ١٩٣، ورا: ٢٩٩، و٣٨٤.

(٢) رواه أبو داود في الخراج والإمارة والفيء، باب إحياء الموات، حديث: ٣٠٧٣ ،والترمذي في الأحكام، باب إحياء أرض الموات، حديث: ١٣٧٨، وقال: حديث حسن غريب، وصحَّح شطره الأول - في الحديث الذي يليه (١٣٧٩)-.

(٣) أخرجه البخاري في المزارعة، باب: من أحيا أرضاً مواتاً ، حديث: ٢٢١٠.

(٤) المعونة للبغدادي: ٢/ ١١٩٥.

(٥) المغني لابن قدامة: ٧/ ٣٩.

(٦) را: مقدمة هذه الرسالة: ١٦، مبحث إشكالية الأصالة والمعاصرة: .

(٧) ر : كيف نتعامل مع القرآن ، حوار مع الشيخ محمد الغزالي: ١٣١و.

عائشة – رضي الله عليها– في حديثها المشهور عن تحريم الخمر، لكن هل يقتضي هذا تغيير الأحكام في التدرج في الدعوة؟

لقد أقفل الإسلام الباب أمام تغيير أحكامه– عند استيفاء دواعيها وشروطها–، بعد أن قال سبحانه: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلَامَ دِيناً﴾ [المائدة: ٣] إلا أن المقصود من التدرج في التعامل مع الناس ما أشار إليه حديث معاذ حين بعثه رسول الله ﷺ إلى اليمن وقال له: «إنك ستأتي قوماً أهل كتاب فإذا جئتهم فادعهم أن يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، فإن هم أطاعوا لك بذلك، فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة، فإن هم أطاعوا لك بذلك فأخبرهم أن الله فرض عليهم صدقة، تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم...» الحديث[1]. وهذه السنة تهيب بالمسلمين – من جانب آخر– وهم يحاولون استئناف تشييد الحضارة، التدرج في التغيير المادي والاجتماعي، صوناً لمحاولات التطوير من الانتكاس، فبناء الحضارة وإقامة العمران محكوم بهذه السنة ولابد من مراعاتها.

٢– سنة المدافعة:

وقد نبّه القرآن عليها مراراً، وفي موضعين صراحةً؛ هما قوله سبحانه: ﴿وَلَوْلا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الأَرْضُ﴾ [البقرة: ٢٥١] وقوله سبحانه: ﴿وَلَوْلا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللهِ كَثِيراً﴾ [الحج: ٤٠].

وهذه سنة كونية قدرية تحكم التجمعات البشرية، يسلط الله عبرها الظالمين بعضهم على بعض، وتكون بذلك فرصة لنجاة المستضعفين ونمو الخير وحماية أهله[2]. وقد اختار الله للدعوة الإسلامية في مطلعها أن تستفيد من تفعيل هذه السنة إذ كانت على هامش الصراع بين فارس والروم، كما استفاد منها رسول الله ﷺ في أكثر من موقف في مثل تشجيعه نعيم بن مسعود الأشجعي على الإيقاع بين قريظة وغطفان في وقعة الخندق، وقد بحث الفقهاء فروعاً فقهية تتعلق بهذه السنة، من ذلك حكم الاستعانة بالكافر وشراء الأسلحة منه، وذهب جمهور الحنفية والشافعية وغيرهم إلى جواز الاستعانة بالكفار في حرب الكفار، مشترطين أن يكون المستعان به مُحتاجاً إليه وممن يوثق به، بمعنى آخر شرطوا مصلحة المسلمين في هذه الاستعانة، وهو المنسجم مع استثمار هذه السنة[3].

ولو ذهبنا نستقصي قوانين الشرع وسنن الكون لخرجنا عن موضوعنا، ولكن حسبنا توضيح القاعدة بذينك النموذجين بالإضافة إلى ما سيأتي.

المطلب الثاني: التعارف والتعاون (التكامل):

إن مما يستدعيه عمران الأرض وإصلاحها – وفق المنهج الرباني – تعارف الناس وتعاونهم بحيث تتألف فيهم ومنهم شبكة متكاملة من العلاقات الإيجابية التي تجعل من الجميع مساهماً في عمارة الأرض وإصلاحها لإثمار حضارة إنسانية رفيعة مما يحقق ركناً أصيلاً من أمانة الاستخلاف التي حملها الإنسان.

---

(١) أخرجه البخاري في مواضع عدة منها في الزكاة، باب أخذ الصدقة من الأغنياء حديث ١٤٢٥، ومسلم في الإيمان، باب بيان الإيمان الذي يدخل به الجنة، حديث: ١٣.

(٢) كيف نتعامل مع القرآن للغزالي: ١٢٧.

(٣) ر: نيل الأوطار للشوكاني: ٧/ ٢٣٦–٢٣٧، دراسات منهجية في الحديث النبوي (الأسرة والمجتمع) لأستاذنا الدكتور نور الدين عتر: ٢٠٤.

ولقد وصلت المجتمعات المتحضرة إلى أهمية هذا القانون الشرعي وضرورته والمتمثل في التعارف المثمر، والتعاون الإيجابي لخلق تكامل في المصالح. ولكن لمّا تصل إليه البشرية على مستوى مجموعها بعد وهو ما نادى به القرآن الكريم منذ قرون متطاولة، وما يزال يدعو إليه. فقد أظهر القرآن مقصد التعارف بين جميع الناس على نحوٍ صريح، حتى علّل الخلق بحدوث التعارف كما تفيده لام التعليل مما يدل بوضوح على ما ذُكِرَ آنفاً، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ [الحجرات: ١٣].

وهذه الآية دالة[١] على أن التفاوت الطارئ على أصل المساواة بين البشر ومن ذلك كونهم شعوباً وقبائل إنما غايته حصول التعارف والتعاون تمتيناً للتكامل بينهم، فاختلاف الألسنة والألوان، والتفاضل في الإمكانات والقدرات وإن كان أثراً لقوة مودعة في مقومات الفطرة تمكيناً لها من التكيف والتجاوب مع البيئات المختلفة في أوضاعها الجغرافية ومناخاتها فإن ذلك ينبغي أن يكون مدعاة للتعاون والتكامل والتواصل الحضاري على الصعيد الدولي في دائرة البر العام[٢] ولا يجوز تجاوزها إلى دائرة أي إثم أو عدوان لأنه من المحرمات القطعية في الإسلام قال تعالى: ﴿وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَن تَعْتَدُواْ وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُواْ عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُواْ اللهَ إِنَّ اللهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [المائدة: ٢] وقد أشار بيان الله عز وجل في عددٍ من آيات كتابه العزيز إلى أن هذا التفاوت والتفاضل يقصد منه التعاون والتكامل؛ منها قوله سبحانه: ﴿وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً سُخْرِيّاً﴾ [الزخرف: ٣٢] وقوله: ﴿وَلا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُوا اللهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيماً﴾ [النساء: ٣٢].

وينجم عن هذا المبدأ والمقصد الكلي عدد كبير من المسائل القديمة والمعاصرة وخاصة تلك التي تتعلق بتبادل المصالح بين الأفراد والدول المختلفة. أختار منها هذين النموذجين:

١ – موقف الإسلام من القانون الدولي العام:

يُعرَّف القانون الدولي العام في مفهومه المعاصر بأنه: «مجموعة القواعد القانونية التي تنظم العلاقات المتبادلة بين الدول وغيرها من الأشخاص الدولية»[٣].

ونظراً لأن الإسلام ينطلق في تعامله مع الناس من مبدأ التعارف، فمما لا شك فيه أنه يقر بوجود قانون يحكم علاقات هذا التعارف، ولكن في إطار من نزعته العالمية، أي: تطلعه لسيادة الشرع الإلهي كافة أصقاع المعمورة، وخاصة على مستوى المبادئ التي هي محط اتفاق بين الناس كالعدل وحقوق الإنسان وأمثالها. وهذا لن يؤثر على تعامله الواقعي مع العالم المقسّم إلى كيانات سياسية ذات سيادة وقانون مستقلين؛ وإلى هذا أشار

(١) وقد استدل بهذه الآية المالكية على عدم اعتبار الكفاءة في النسب بين الزوجين لأن: «المساواة شاملة، والمفاضلة عند الله هي بالدين والتقوى»- ر: المعونة للبغدادي: ٢/ ٧٤٧-. وهذا هو المتفق مع روح الإسلام وتشريعه العادل.

(٢) دراسات وبحوث في الفكرَ الإسلامي المعاصر لأستاذنا الدكتور فتحي الدريني: ٣٢، و ٤٠٦؛ حيث يعرف التعارف أنه: «التعاون في دائرة البر والخير الإنساني العام». فجعلهما مبدأ واحداً، بينما أوثر اعتبارهما مبدأين متلازمين.

(٣) الوجيز في القانون الدولي العام للدكتور عزيز شكري: ص١٣-١٥. ولقد سمعت من أحد أساتذتنا الثقاة أن أحد أساتذة القانون الدولي دخل في الإسلام بعد قراءته كتاب « السير» للإمام محمد بن الحسن الشيباني، فلما سئل عن سبب إسلامه. قال: " إذا كان هذا حال ((محمدهم الصغير)) ، فكيف يكون حال ((محمدهم الكبير)) صلى الله عليه وسلم".

الإمام أبو يوسف رحمه الله حين قال: «ولأن الأصل في الشرائع العموم في حق الناس إلا أنه تعذّر تنفيذها في دار الحرب لعدم الولاية»[1]. وهذا التعامل الواقعي دفع فقهاء المسلمين إلى بحث العلاقة بين الدولة الإسلامية والدول الأخرى مما وفّر لديهم مادة خصبة لأحكام قانون دولي ضمنوه كتب الفقه لا سيما ما سموه بالسِيَر. و قد استندت هذه المادة الخصبة أساساً إلى الكتاب والسنة وفعل الخلفاء الراشدين مما يثبت أن ثمة قانون دولي عام إسلامي[2]؛ لكن السؤال الذي يفرض نفسه بقوة في هذا المعرض: إذا كان للإسلام قانون دولي فما هو موقفه من القانون الدولي العام المعاصر. هنا لا بد من القول بعدم اعتراف الشريعة الإسلامية بقانون لا يتماشى معها ومع مبادئها، لكن هذا لا يعني رفض قواعد القانون الدولي الحالية جملة وتفصيلاً. إذ تلتقي الشريعة الإسلامية مع هذا القانون في أكثر من صعيد مثل الوفاء بالعهود، ومعاملة الأسرى ونحو ذلك. وعندها يمكن للدولة الإسلامية التعامل مع بقية الدول في حدود ما يتوافق مع الشريعة الإسلامية[3]. وعلى رأسها تحريم البغي والعدوان، وإرساء العدل والبر العام. ومن هذا المنطلق ترفض حق الاعتراض [الفيتو] بصورة عامة. وبصورة خاصة حين تحتكره دول الكفر والاستكبار العالمي. وكم ظهر له الكثير من السلبيات وخاصة على صعيد حقوق المسلمين والمستضعفين[4].

٢- عقد الذمة:

ذهب الإمام مالك رحمه الله [وهو قول الأوزاعي وظاهر مذهب الزيدية] إلى أنه يجوز إبرام عقد الذمة لجميع أصناف غير المسلمين، ويكون الذمي بمقتضى ذلك هو غير المسلم الذي قبل الرعوية الإسلامية أو التبعية لدار الإسلام بموجب عقد معها يسمى عقد الذمة، وقد ذكر الفقهاء وجوب استجابة الدولة لطلب كل راغب في هذا العقد ما لم تر مصلحة- في حالات معينة- في رفض الطلب[5]. وقد بالغ الإسلام في احترام عقد الذمة، مما هو معروف من تاريخه. وقامت نصوصه بتأصيله منها قوله ﷺ: «ذمة المسلمين واحدة يسعى بها أدناهم، فمن أخفر ذمياً فعليه لعنة الله والملائكة والناس جميعاً»[6] ومن حقوق الذمي حمايته ومنع الاعتداء على حقوقه الشخصية والدينية؛ جاء في عهد عمرﷺ لأهل إيلياء بعد فتح بيت المقدس: «هذا ما أعطى عبد الله عمر أمير المؤمنين أهل إيلياء من الأمان، أعطاهم أماناً لأنفسهم وأموالهم، ولكنائسهم وصلبانهم، وسقيمها وبريئها وسائر ملّتها، أنه لا تسكن كنائسهم ولا تهدم ولا ينتقص منها ومن حيزها، ولا من صليبهم ولا من شيء من أحوالهم ولا يُكرهون على دينهم ولا يضارّ أحد منهم»[7].

---

(١) بدائع الصنائع للكاساني: ٢/ ٣١١.

(٢) ر: الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام للدكتور زيدان: ١٠-١٤.

(٣) م.س: ٨١-٨٤.

(٤) وأرى أنه يترتب تأسيساً على هذا الرفض لحق الاعتراض أن تنسحب جميع الدول من منظمة تفرض شريعة الغاب، وإن كان تحت ما يسمى زوراً ((أمماً متحدة)) وكفانا مهازل وجرائم بحق الشعوب والإنسانية. وعليها - أي على هذه الدول - أن تتعاون من أجل إصدار قانون دولي إنساني عام ملزم تقدس فيه الحقوق الشرعية والمشروعة لجميع الناس بلا أية تفرقة أو تمييز.

(٥) م.س: ٦٣-٦٤.

(٦) أخرجه البخاري في فضائل المدينة، باب حرمة المدينة، حديث: ١٧٧١، ومسلم في الحج باب فضل المدينة حديث: (١٣٦٠) و(٤٦٨).

(٧) ر: نص عهده ﷺ في تاريخ الطبري: ٣/ ٦٠٩. ورا: مزيداً من التفصيل: ٣٥٢، و٣٨٦.

المطلب الثالث: إقامة القسط (المساواة والعدالة):

ذكرت – من قريب[1] – أن الإسلام ينطلق في هدايته الشاملة للناس من اعتبار وحدة أصلهم ومصيرهم، وتساويهم من حيث الفطرة والجوهر؛ ولكنه بوصفه رسالة عالمية واقعية لم يقتصر على قاعدة المساواة الأقرب إلى المثالية بل راعى جميع أسباب الاختلاف لديهم فوظَّفها في التعارف، وجميع عوامل التفاضل فيهم فاستثمرها في التعاون، بهدف تحقيق أعلى نوع من التكامل اللائق ببني البشر، ومبدؤه الأساس في هذا التوظيف والاستثمار والجمع بين المتقابلات والثنائيات يتلخص في العدل الذي يترجم الصورة العملية للحق الذي قامت عليه السماوات والأرض، وأتى به هذا الدين فكان بحق دين الحق[2].

وهكذا انطلقت هداية الإسلام الشاملة من قاعدة المساواة بين الناس جميعاً لا سيما في الحقوق والواجبات العامة، ويتفرع عن هذا خاصة مساواتهم في حقهم من الهداية وإيصال نصيب كل فرد منها إليه. وقد وصم الله من يصادر هذا الحق بالظلم، ووشمه باللعن فقال تعالى: ﴿أَن لَّعْنَةُ اللهِ عَلَى الظَّالِمِينَ * الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا وَهُم بِالآخِرَةِ كَافِرُونَ﴾ [الأعراف: ٤٤ – ٤٥]. وبعد أن علَّل الله عز وجل إرساله خاتم رسله بأنه ﴿رحمة للعالمين﴾ أمره بالتوجه إلى جميع الناس بالقول: ﴿قُلْ إِنَّمَا يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ * فَإِن تَوَلَّوْا فَقُلْ آذَنتُكُمْ عَلَى سَوَاء﴾ [الأنبياء: ١٠٨-١٠٩] أي حال كونكم جميعاً مستوين في إعلامكم وتبليغكم ما أُمرتُ بتبليغه لكم فلم أخص أحداً منكم بشيء دون غيره، ولا فرق بين عربكم وعجمكم وأبيضكم وأسودكم. وهذا ما كرَّسه الخطاب الإلهي إلى الناس جميعاً بالأمر بالإيمان أو بالتقوى أو بالعبادة (مظاهر الاستفادة من الهداية، ولازم الاستجابة لها، ومفتاح أداء أمانة الاستخلاف، وشرطها الرئيسي) كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءكُمُ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِن رَّبِّكُمْ فَآمِنُواْ خَيْرًا لَّكُمْ...﴾ [النساء: ١٧٠]، ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ..﴾ [الحج: ١]، ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ...﴾ [البقرة: ٢١] ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءكُمُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَاْ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ﴾ [يونس: ١٠٨]، ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا أَنَا لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ * فَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ * وَالَّذِينَ سَعَوْا فِي آيَاتِنَا مُعَاجِزِينَ أُوْلَئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ﴾ [الحج: ٤٩ – ٥١]. وجلَّى المصطفى ﷺ قاعدة المساواة بين الناس بأجلى بيان، قاطعاً الطريق أمام جميع أنواع التمييز العنصري وأشكاله، وكانساً في طريقه النظام الطبقي، وادعاء الدم الملوكي، إلى آخر هذه الادعاءات كالنازية والفاشستية وغيرها التي لعبت أفظع الأدوار في تاريخ البشرية، وما تزال. ففي الوقت الذي كان عباقرة الفلاسفة لا يتصورون خلافها (كأرسطو: اليونان سادة، وسائر الناس عبيد[3]). لم يكن هناك مجال في الإسلام لأي تمييز في الناس لأي سبب لا يعود إلى اختيارهم من عرق وسلالة أو لون ولغة. وهذا ما أرساه النبي ﷺ عملاً وقولاً. فمما ورد في خُطَبِه ﷺ: «يا أيها الناس إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على عجمي ولا لعجمي على

---

(١) را: ٣٤٠.

(٢) ر: الإسلام بين الشرق والغرب لعلي عزت بيجوفيتش: ٢٧، ورا: ١٢٨. وهنا أُنبِّه إلى أن الحق والعدل والمساواة ونظائرها؛ من مثل: الحرية والتعارف والتعاون، وإن كُنَّ من مبادئ الإسلام وقواعده القطعية – من جهة –؛ فإن إقامتها وتفعيلها في الواقع من مقاصده وأهدافه المقطوع بها أيضاً – من جهة أخرى –.

(٣) تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم: ٢٠٣.

عربي، ولا لأسود على أحمر، ولا لأحمر على أسود إلا بالتقوى»[1].

ومن أهم الفروع الفقهية التي تؤكد المساواة على صعيد الإنسانية ما ذهب إليه جمهور الفقهاء من أن لأهل الذمة ما لنا وعليهم ما علينا، جاء في شرح السير الكبير: «ولأنهم قبلوا عقد الذمة لتكون أموالهم وحقوقهم كأموال المسلمين وحقوقهم»[2]. ومن هنا أرجح مذهب الحنفية في قصاص المسلم بالذمي استدلالاً بحديث ابن عمر قال: «قتل رسول الله ﷺ مسلماً بكافر»، وقال: «أنا أولى من وفّى بذمته»[3].

إلا أنه ينبغي – في هذا المقام – التنبيه إلى قضية لها من الأهمية نصيب كبير اتكأ عليها كثير من شياطين الإنس والجن في التلبيس والتضليل، وضاع بسبب الغفلة عنها الكثير الكثير من أنصاف المثقفين وأرباعهم وأشباههم. ألا وهي أن قضية المساواة ليست قاعدة مطلقة وإلا تعارضت مع نظام الكون لأن الاختلاف والتفاضل سنة الله في الخلق، وتناقضت مع مبدأ العدل لأن التسوية بين المختلفات والمتفاضلات ظلم للحق، وهضم للعدل. ولذا فهي لا تصح إلا إذا انسجمت مع نظام الكون، و فيما يقضي فيه العدل بالتساوي[4]. ومن أهم مواقع المساواة: تساوي الناس في إنسانيتهم، وفي حقوقهم العامة[5] وخاصة الأساسية كحق الحياة والتكريم وما يتفرع عنهما[6] من حقوق كالعلم والعمل والتقاضي والمشاركة الإيجابية في المصالح العامة ومقتضياتها من إتاحة الفرص وتكافؤها أمام جميعهم بنسب متساوية؛ فإذا جاوزنا في قاعدة المساواة حدَّها، غدت شعاراً لتغطية سلب الحقوق ونزعها، ومن ثم منحها من لا يستحقها فنكون خرجنا من الصواب إلى ضده وكانت عباءة لتسويغ الظلم. وهذا ما تستنكره سنن الله عز وجل الكونية والشرعية أشد استنكار. قال تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ ۞ وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ ۞ وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحَرُورُ ۞ وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَن يَشَاءُ وَمَا أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي الْقُبُورِ ۞ إِنْ أَنتَ إِلَّا نَذِيرٌ﴾ [فاطر: ١٩- ٢٣] وقال تعالى: ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ ۞ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [سورة القلم: ٣٥-٣٦] والآيات في هذا المعنى كثيرة.

والخلاصة: إن المساواة شق من العدل يقضي بالتسوية بين المتساويات، وشقه الآخر التفاضل بين المتفاضلات[7]. ويجمع بين الشقين ركن العدل الأشمل «إعطاء كل ذي حق حقه»[1]. فالعدل في الإسلام مبدأ

---

(١) رواه أحمد: حديث: ٢٢٣٩١، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد: «رجاله رجال الصحيح». ر: الحديث: ٥١٢٢. وروي من طرق ضعيفة: «الناس سواء كأسنان المشط، وإنما يتفاضلون بالعبادة» را: كنز العمال للهندي، الحديث: ٢٤٨٢٢و ٢٤٨٢٣، وكشف الخفاء للعجلوني: حديث: ٢٨٤٧، وله شواهد أخرى قوية ترتقي به إلى درجة الاحتجاج. وقد احتجَّ به ابن حجر في فتح الباري – ر: ٦/ ٥٢٦و– .

(٢)شرح السير الكبير للإمام محمد بن الحسن الشيباني: ٣/ ٢٥٠، و را: الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام للدكتور عبد الكريم زيدان: ٦٠٢.

(٣) رواه الدار قطني في الحدود والديات، حديث: ٣٢٣٢، وضعَّفه البيهقي في سننه: ٨/ ٣٠، ولكن الزيلعي ذكر عدة آثار عن الصحابة تؤيده. را: نصب الراية: ٤/ ٣٣٦.

(٤) را: كواشف زيوف للشيخ الدكتور عبد الرحمن حبنكة: ٢٣٧. وقد بين المؤلف – رحمه الله تعالى– أن الإسلام يقوم في بيان الواقع على ما هو الحق فيه، وليس على التسوية بين الحق والباطل أو بين الجزار والضحية – كما تفعل دول الاستكبار العالمي وربيبتها إسرائيل في فلسطين –. ويقوم في الحقوق على مبدأ العدل فيها وليس على مطلق المساواة وإن كانت الحقوق متفاوتة.

(٥) إلا من بدر منه ما يقتضي إهدارها أو إنقاصها.

(٦) را: ١٧٣و.

(٧) إلا أن الإسلام يقر المساواة التي يتبرع بها المحسنون بل يحض عليها ويجعل منها ميزاناً للتفاضل يرشح لأعلى مقامات =

عام مطلق لا يرد عليه أي قيد أو استثناء ولا يفرق بين حاكم ومحكوم، ولا ينحاز إلى فرد ولا إلى مجموع. وهو في الذروة من مقاصد الإسلام الذي لا ينفك عنه[2]، حيث دلت عليه كثير من نصوصه القطعية المشهورة[3] وأجمع عليه علماؤه[4]، ومن هنا كان الإسلام دين الحق وشريعته شريعة العدل[5]. حتى اشتهر في فقهه الدولي أن «الدولة العادلة تبقى وإن كانت كافرة، والدولة الظالمة تفنى وإن كانت مسلمة»[6].

ومن أهم التطبيقات الفقهية لمبدأ العدل في العلاقات الدولية والعامة:

آ - قاعدة المعاملة بالمثل: قال ابن تيمية: «الثواب والعقاب يكونان من جنس العمل في قدر الله وشرعه، فإن هذا من العدل الذي تقوم به السماء والأرض»[7].

ب- قصر المسؤولية على من قام فيه سببها: كما قال تعالى: ﴿وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ [الإسراء: ١٥] ومن فروعها ما ذكره صاحب المغني في معرض نقض عهد الذمة: «وإن أنكر من لم ينقض على الناقض بقول، أو فعل، أو راسل الإمام بأني منكر لما فعله الناقض، مقيم على العهد لم يُنْقَض في حقه، ويأمره الإمام بالتميز ليأخذ الناقض وحده» واستدل بما في عهده ﷺ لأهل نجران: «ولا يؤخذ منهم رجل بظلم آخر»[8].

الدين؛ وهو الإحسان الذي أمر الله به بقوله: «إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» [النحل:٩٠]، ويكاد يفرضه على من كان قدوة للناس كالحكام والعلماء وكان للإسلام منهم نماذج تاريخية صاروا مضرب المثل.

(١) را: ١٧٠.

(٢) بل إن القرآن الكريم يبين جلياً أن الشرائع السماوية كلها إنما جاءت لتحقيق العدل، وأن الله سبحانه قد أرسل رسله كلهم ليقوم الناس بالقسط، وذلك في قوله تعالى: «لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط» [الحديد: ٢٥].

(٣) منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤدُّواْ الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ﴾ [النساء: ٥٨]، وإذا وقع تنازع بين فئتين: ﴿فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الحجرات: ٩]، وفي القول: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُواْ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى﴾ [الأنعام: ١٥٢] وفي المعاملات: ﴿وَأَوْفُواْ الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ﴾ [الأنعام: ١٥٢] وبصفة عامة ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ﴾ [الأعراف: ٢٩]، وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ للهِ شُهَدَاء بِالْقِسْطِ وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُواْ اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾ [المائدة: ٨] وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاء للهِ وَلَوْ عَلَى أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقَيرًا فَاللهُ أَوْلَى بِهِمَا فَلاَ تَتَّبِعُواْ الْهَوَى أَن تَعْدِلُواْ وَإِن تَلْوُواْ أَوْ تُعْرِضُواْ فَإِنَّ اللهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ [النساء: ١٣٥] فأمر بالعدل والقسط مطلقاً ونبَّه على لزومه في أشد الصور احتمالاً لمخالفته، وهي حينما يكون مع الأعداء، أو مع الأصدقاء، ولو كانوا النفس ذاتها أو الوالدين والأقربين، وكذلك إذا كان أحد الأطراف ضعيفاً أو فقيراً فتنحاز النفس لنصرته مع احتمال ظلمه، أو يكون قوياً أو غنياً فتمالئه ضعاف النفوس؛ فكُلُّ هذا مُفْضٍ إلى الظلم، الذي هو عَدُوُّ الإسلام رقم واحد. وفي الحديث القدسي الشهير: «يا عبادي إني حرَّمت الظلم على نفسي، وجعلته بينكم مُحَرَّماً فلا تظَّالموا» - سبق تخريجه: ٣٨٧- وبالإجمال فالأدلة على العدل إيجاباً، وعلى الظلم تحريماً لا تكاد تحصر.

(٤) را: تفسير الرازي: ١٠/ ١٤٣.

(٥) ولذا يعد من كفر به وأعرض عن شريعته من أظلم الظلمة. را: الآيات: الأنعام: ١٥٧، ويونس: ١٧، والعنكبوت: ٦٨، والسجدة: ٢٢، والصف: ٧.

(٦) نقلاً عن خلق المسلم للغزالي: ٣٧. فأين هذا من الأوضاع العالمية الحالية الجائرة التي تسمح باستهلاك ٢٠٪ من أغنياء العالم لـ٨٦٪ من نتاج العالم، وبينما متوسط دخل الفرد لحوالي نصف سكان المعمورة لا يتجاوز دولار واحد في حين ثلاثة فقط من أكبر أغنياء العالم يملكون ما يفوق مجموع ميزانيات ٤٨ دولة من أفقر دول العالم.

(٧) الحسبة لابن تيمية: ٦٣.

(٨) المغني لابن قدامة: ٨/ ٤٦٢.

المطلب الرابع: تحرير الناس [من جميع عوامل القهر والإكراه]:

من مقاصد الإسلام التي تتنافس على مقام الأولوية فيه تجاه الإنسانية إخراجها من الظلمات إلى النور، وتحريرها من الأغلال المادية والآصار المعنوية التي ترسف في قيدها لتنعم في ظلال الحرية والكرامة- وهذا هو المقصود بهذا المطلب-. وقد سجل القرآن أن أهل الكتاب قد طال عليهم الأمد ونسوا كثيراً مما ذكروا به فقست قلوبهم، وطاشت عقولهم، وكبلوا أنفسهم في أغلال من الغواية والضلالة والجهالة حتى صار بعضهم أرباباً لبعض. ولم يكن حال غيرهم بأحسن منهم - بطبيعة الحال - فأذن الله لمنقذ الإنسانية أن يظهر، وانبثق نور محمد ﷺ ليبدد الظلمات، ويحطم القيود والأغلال، ويحرر الإنسان داخلياً وخارجياً. وفي ذلك يقول الله عز وجل مخاطباً رسوله ﷺ ومبيناً وظيفة كتابه- من خلال الربط المحكم بين الرسول والرسالة [الشريعة] -: ﴿الر كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ [سورة إبراهيم: ١]، وذكر القرآن الكريم أن من صفات هذا الرسول الأمين، وعلاماته الفارقة التي بشرت بها الكتب السماوية السابقة: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلاَلَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

وقد أوصل الإسلام الإنسانية إلى آفاق من التحرير بل إلى قمة الحرية الواقعية التي تعجز جميع المذاهب الأرضية وأنظمتها عن الوصول إلى سفوحها. ولا يتم استيعاب هذه الآفاق إلا من خلال التصور الصحيح للحرية وطرائق الإسلام في تعزيزها وهذا ما سأسلط بعض الأضواء عليه.

أولاً: مفهوم الحرية:

تقاس الحرية - عند الليبراليين - بمقدار ما يتمكن الإنسان من اختيار أهدافه، ونهج سلوكه ويشترط لها الماركسيون نمو المعرفة وامتلاك الوسيلة، وإلا فلا معنى - من الناحية العملية - لحرية المرء في عمل شيءٍ ما إن لم يكن قادراً على تنفيذه. ويوافقهم الإسلاميون على هذا النقد معتبرين الحرية تكمن في ناحيتين رئيستين:

١- **حرية الإرادة والتصميم:** وهي القدرة على اتخاذ موقف دون الخضوع لضغوط داخلية غير منطقية سواء كانت ذات طابع عقلي تبريري [بواعث متأثرة بالباطل والشر] أو ذات طابع وجداني نفسي [دوافع متأثرة بالأهواء والشهوات].

٢- **حرية القدرة والحركة:** وتعني امتلاك الفرد والمجموع لإمكانات تنفيذ الموقف السابق بكل مقتضياته دون الخضوع لضغوط خارجية جائرة ومتعسفة سواء كانت محلية أو دولية. وينشأ عنها بالنسبة للشعوب حق الاستقلال وتقرير المصير بما لا يتناقض مع قانون الاستخلاف الإلهي. ولما كان للإسلام مقاصد كبرى غاية في العموم بحيث تستوعب جميع الأهداف الجزئية الصحيحة التي يمكن أن تكون محلاً لاختيار الإنسان العاقل فتندرج – هذه الأهداف - في محلها المناسب تحت لواء مقاصد الشريعة العامة.

كما أن مناهج الحياة السلوكية في الإسلام منفتحة بحيث تتقبل الكثير من الاحتمالات المختلفة والاجتهادات المتباينة بل إن كثيراً من تفصيلاتها متروك لصالح الحرية المضبوطة بالأخلاق. وهذه الأخيرة لا تَضَعُ قيوداً على الحرية بمقدار ما تحدد قواعد لها - أي للتحرر من العوائق (كالنزوات المتضاربة) التي تحول دون تحقيق متكامل للذات بملء أبعادها الإنسانية -. ومن ثَمَّ فليست الأخلاق عدواً للحرية وإنما هي لها نصير، وحليف، وخير معين للتحقيق؛ وإلا فقدت الأخلاق أقوى مسوغ لوجودها. وهذا يتوافق إلى حد كبير مع منظور الليبراليين

للحرية؛ ولكنه يتميز في الإسلام بأنه يضمن ألا تكون الحرية عباءة تخفي أو يتسلل تحتها الباطل والشر والظلم والأذى _ وهذا ما يحاربه الإسلام تماماً كما هو معروف-؛ ولذا فلا مشروعية فيه لجمعيات السحر والتنجيم، وبيوت القمار والدعارة، ومن باب أولى لاتحادات عصابات عالمية تعقد صفقات أعمال بالمليارات لتخطيط وتنفيذ جرائم قتل واختطاف وتعذيب وسلب وابتزاز وتهريب، وجنس ومجون ومخدرات وغير ذلك مما هو أشنع وإن تستر تحت عناوين مختلفة مثل استعمار الشعوب بدعوى تحريرها. فالإسلام لا يقبل بالمتناقضات مثل: حرية العلم وحرية الخرافة معاً، حق المعرفة وحق الجهل بآن واحد، أو بالتمتع بالصحة والعافية وبالوقت نفسه السماح بنشر الأمراض والأوبئة، أو بالدعوة إلى الرذائل كما يُدْعى إلى الفضائل، أو اعتبار الفن الهابط في الابتذال على قدم المساواة مع الفن العالي في الجمال. فهذه حرية مزيفة، وهي محل رفضٍ باتٍّ في الإسلام.

وقد انتهى إلى صحة هذا الموقف بعض عقلاء الغرب من أمثال كنجزلي الذي قال: «الحرية حريتان: واحدة كاذبة، وهي أن يفعل الإنسان ما يريد، والأخرى صحيحة وهي أن يفعل الإنسان ما يجب عليه أن يفعله»[1]. وهذا بالضبط مفهوم الحرية في الإسلام فهي: «القدرة على فعل ما يجب أن نريد» أو- على حد تعبير بعض الأفاضل-: «فعل الواجب طوعاً»[2]. فلا حرية مطلقة في الإسلام - بل ولا في غيره حتى عند الوجوديين - لأنه لا حرية مطلقة أصلاً في الوجود حتى للمجانين لأن الإنسان لا يعيش في فراغ بحت ولو لم يحط به إلا القوانين الكونية والطبيعية التي تحكم حياته لكفى بها محددات لحريته فكيف إذا اقتضت حياته وتجمعه نظاماً وحكماً وقانوناً. ولا شك أنه كلما ازداد تطور الإنسان اشتدت ضرورة التنظيم وخاصة في مجتمع يسعى للعدل والرفاهية والتقدم.

وهذه من البدهيات التي تجعل الناس يتقبلون أضرار النظام ويتحملون تقييد حرياتهم بل ويرغبون في تدخل فنيه في أكثر قطاعات حياتهم الخاصة حساسية إذا اطلعوا على موضوعية هذا التدخل وعدالته، وإذا انعكس على مجتمعهم بالرفاهية والقوة. ولكن أحداً لن يقبل مختاراً بدفع ضريبة الخضوع لنظام جائر على حساب حريته وكرامته، ولذا تلجأ مثل هذه الأنظمة إلى تضخيم الأجهزة (الأمنية!) التي تتوسل بأساليب ماكرة خبيثة منها السماح بحريات اسمية أو حريات مشوهة ممسوخة- كحرية الجنس - فضلاً عن صناعة العقول وغسيل الأدمغة وتضليل الرأي العام وغير ذلك كقناع مزيف لإخفاء ضياع الحريات الحقيقية، أو تمرير الأحداث التي تصطنعها والتي لا يقبلها الإنسان بفطرته دون احتجاج واعتراض، والنتيجة أنظمة استعبادية تحت واجهة حرية. وهذا مما يهدف الإسلام إلى تحرير الناس منه متوسلاً بصورة رئيسة بالعدل وبالحرية الحقيقية الملتزمة به بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى، وما تقتضيه من إجراءات. وما تستتبعه من ضمانات.

وحتى على الصعيد الفردي ليس في الإسلام أي غضاضة من أن يعيش المرء حياته حسب تخطيطه لها النابع من مشيئته إذا أخذ بعين الاعتبار جميع القوانين الضرورية والموضوعية [العادلة] ومنها ما يستدعيه تخطيطه ذاته. وهذه القوانين الضرورية والموضوعية التي أفرضها على نفسي أو تلك التي أقبلها بملء إرادتي - بعد فهمها سواء أكانت من وضعي أو من وضع غيري - لا ينبغي أن أنظر إليها بمثابة المضطهِد أو المستعبِد، لأنها من لوازم حريتي الواقعية ومحدداتها الضرورية بحيث تغدو الرغبة في التخلص منها أقرب إلى خزعبلات المجانين التي لا معنى لها.

(١) نقلاً عن: «مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث». رسالة دكتوراه من إعداد سليم ناصر بركات: ٢٦.

(٢) الحريات العامة في الدولة الإسلامية للشيخ راشد الغنوشي: ٣٨.

٣- وهذا هو جوهر الحرية حسب النزعة العقلية في فهمها والتي تتبرأ من فعل ما هو غير عقلاني أو خاطئ أو غبي، بحيث يصبح من الحرية الحقة أن يقال: ليس الإنسان حراً في ممارسة الشر، وإنَّ صدَّه عن ذلك يعني تحريره. وهذا - مع سابقه - لا يصنع إلا شطراً مُهِمّاً من موقف الإسلام من الحرية.

٤- ويكمن الشطر الثاني في اعتبار الإسلام الحرية حاجة روحية فطرية - مغايرة لتلك الحرية المشروطة بالعقل - من شأنها النزوع إلى الاستقلال عن كل شيء في هذا العالم المشهود، والحنين إلى عالم الخلود، والفرار من القيود، والانطلاق إلى المطلق الذي هو مصدرها، وهو الوجود الحق، فلا تقر عينها إلا بالفرار إلى فاطرها، ولا تأنس إلا بالخشوع في محراب ربها المعبود ﴿فَفِرُّوا إِلَى اللهِ﴾ [الذاريات: ٥٠]. ومن مزايا الإسلام أنه لبى هذه الحاجة الروحية واستجاب لكل تطلعات الروح وأشواقها ونزوعها للتحرر من ثوب الجسد وعالم المادة، وما حب الاستشهاد في سبيل الله عن هذا ببعيد، واشتهر في تاريخه كثير من صادقي المتصوفة والمُحِبِّين الذين ذابوا في الحق حتى نادوا بوحدة الشهود، وشذ بعضهم حتى أوهمه فرط غروره أنه الله فنادى بوحدة الوجود[1]. ومما لا أعلم فيه خلافاً لمسلم أن من أعلى مقامات الإسلام الإحسان الذي تشف فيه روح الإنسان فيعبد الله كأنه يراه ويغدو وكأنه مَلَكٌ في ثوب الإنسان. لقد تحرر من كل شيء، ولم يعد ممكناً أن يكون مملوكاً إلا للملك الحق المبين، ولو ملَّكته جميع ما في الأرض لما نظر إلى ذهبها إلا كما ينظر إلى ترابها؛ كلٌّ يستعمله في طاعة ربه.

٥- ومن حكمة الإسلام البالغة أنه جمع بين ناحيتي الحرية [في الإرادة والقدرة] ومفهوميها [العقلي والروحي]، وحذف بآليته الفريدة في معالجة القضايا- مهما اشتد تعقيدها- ما يمكن أن يحصل فيها من تضاد، وشيَّدَ منها أعلى وأغلى «صرح للحرية» بعد أن حرر حتى «الحرية» مما يضادها أو يشوبها؛ فلم يكتف باعتبار الكبت والإكراه، والسجن والتسلط، والظلم والإذلال والتوقيف والتضييق، والتهديد والتفقير، والنفي والتهجير، والتنكيل والتعذيب كلها من أعداء الحرية وأضدادها التي لا يجوز إيقاعها على المستوى الفردي أو الجماعي إلا لضرورة يقتضيها الحق والعدل، [فلا يعاقب إلا المجرم، والجريمة ما كانت عدواناً على حدود الله أو حقوق الناس، ولا جرم إلا بنص قانون، ولا قانون إلا ما وافق الشرع والعدل، ومنه ألا تزر وازرة وزر أخرى، وكل جريمة تقدر لها عقوبة بقدرها]. وبالمقابل فالتسيب واللامبالاة والعبث والفوضى، والانحلال والإباحية، والصلف والكبر كلها من التشويهات الممسوخة للحرية حتى شاع في واقع الناس أن الحرية تعني التفلت من النظام والأخلاق وسائر القوانين طبيعية وعرفية، ودينية ومدنية.

٦- وهذا ما لا يقره الإسلام لأنه يرى أن الحرية في حقيقتها استقلال عن أي شيء ما عدا القانون الإلهي بشقيه الكوني والشرعي، وبالتالي فهي منسجمة ومتساوقة مع النظام والعلم، والتكليف والمسؤولية، والصلاح والإصلاح، والعدل والإنصاف، والكرامة والقوة. وبذلك وحده تكون الحرية إيجابية لدرجة أنه اشتهر في

(١) بالمعنى السلبي الموهم لجواز اتحاد أو حلول. وإلا فأولى صفات ربنا سبحانه هي الوجود بل الوجود الحق، ومعلوم أن الله لا يشركه في ذاته أو صفاته مخلوق. وفي الحديث: أصدق كلمة قالها الشاعر كلمة لبيد: « ألا كل ما خلا الله باطل »- أخرجه البخاري في المناقب، باب أيام الجاهلية، حديث ٣٥٥٣، ومسلم في الشعر، حديث ٤١٨٦-، ومن هنا ورد على ألسنة بعض الصوفيين وحدة الوجود- بالمعنى الإيجابي الصحيح الذي يفرق تماماً بين الوجود- الذي من حقه الوحدة- والموجود- الذي من شأنه التعدد-. را: الوجود الحق وخطاب الصدق للشيخ عبد الغني النابلسي.

الإسلام: «منازعة الأقدار بالأقدار لتحقيق الأقدار»[1]. ولذا: فمن الحرية قول الصدق، وليس من الحرية قول الكذب، ومن الحرية أن يحيا المرء وفق مبادئ الحق والخير والجمال، وليس من الحرية أن يخالف ما توصل إليه بعقله وبحثه بدعوى الحرية بل لا يكون السلوك حراً إلا حينما يعبر عن الشخصية الكلية للمرء، فلا يكون رهناً لنزوة طائشة، أو شهوة عارمة، أو هوى غالب، أو عادة آسرة، أو تقليد أعمى، أو مجرد تصميم على مخالفة المحيط، أو التشبث برأي بعد تبين الخطأ فيه، أو التصلب في موقف يحتمل أكثر من وجه. ولكن ليس إلى الحد الذي ذهب إليه بعض الباحثين الغربيين بقوله: «إنه إذا وافقت قوة عظمى على أن تجعلني دائماً أفكر فيما هو صحيح، وأن أفعل ما هو حق، على أن أتحول إلى ساعة وأن أعبأ كل صباح قبل أن أغادر الفراش، فإنني ينبغي أن أقبل هذا العرض»[2]. «وهو قول له منحيان في التفسير فإذا كانت القوة العظمى يقصد بها خالق الكون ورب العالمين، فهذا شيء حسن وجميل، فنحن كالأطفال في حجر الحق سبحانه، وهو أعلم بنا منا وأرأف علينا من أمهاتنا، وأرحم بأنفسنا من أنفسنا. ولكن مع ذلك فإن الرب عز وجل لم يشأ أن يعاملنا بهذا الأسلوب كما هو حال الملائكة، بل فضلنا بالإرادة الحرة، وطلب منا أن نختار بملء حريتنا منهجه السماوي الصالح لنعبده ونخضع له بكل الحب والطواعية والإقبال. وأما إذا كانت القوة العظمى هي الدولة أو المجتمع أو... أي كائن آخر فحقاً غير مستساغ الطعم وغير لائق بالإنسان أن يقبل بهذا العرض إذ ليس بمقدور الإنسان أن يجبرني على أن أكون سعيداً على طريقته هو، إذ الطريقة الأبوية في الحكم هي أشد استبداد يمكن تصوره»[3].

٧- وبهذا يتبين أن الحرية في الإسلام منحة ربانية[4] من شأنها أن تفضي إلى أقصى تحقيق للذات الإنسانية بكل أبعادها الإرادية والحركية والعقلية والروحية ولكن ضمن المحددات الواقعية [التي تفرضها السنن والقوانين الإلهية]، والمسؤولية الاجتماعية [التي يؤكدها عدد من النصوص منها حديث السفينة]، والقيم السامية [التي تليق بالإنسان وحياته وفق الأولويات [الإسلامية][5]. وهذا يعني أن الحرية كما أنها ليست

---

(١) أصل ذلك قول سيدنا عمر رضي الله عنه: «نعم، نفر من قدر الله إلى قدر الله». وقال الشيخ عبد القادر الجيلاني: «الناس إذا وصلوا إلى القضاء والقدر أمسكوا، إلا أنا، فانفتحت لي فيه زوزنة، فنازعت أقدار الحق بالحق للحق، والرجل من يكون منازعاً للقدر، لا من يكون مستسلماً مع القدر». وأقره ابن القيم مضيفاً: « ليس الرجل الذي يستسلم للقدر بل الذي يحارب القدر بقدر أحب إلى الله»- ر: مدارج السالكين: ١/ ١٩٩-.

(٢) القول لطوماس هكسلي. نقلاً عن الحرية والدين للأستاذ حسين مارديني: ٢٧.

(٣) م.س: ص.ن (بتصرف يسير).

(٤) وفي هذا يقول العلامة الفاسي: «الحرية جعل قانوني وليس حقاً طبيعياً، فما كان للإنسان ليصل إلى حريته لولا نزول الوحي». فلا سبيل للانفكاك والتحرر إلا بمنهج العبودية لله (منهج التكاليف)، وقد تفطن لهذا المعنى اللطيف في قوله تعالى: ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾ [البينة: ١]، وبنى على ذلك: « أن الإنسان لم يخلق حراً، وإنما ليكون حراً»- ر: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها: ٢٤٤و-. أقول: ولا يتعارض هذا مع قول سيدنا عمرﷺ المشهور عنه: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً» بل هو مجاز عن المعنى نفسه الذي ذكره الفاسي- رحمه الله- وقرينة صرفه عن ظاهره الواقع المشهود في كل مولود من ضعفه المعهود الموجب لاضطراره لغيره لكي يبقى حياً فضلاً عن أن يكون حراً.

(٥) وذلك على النقيض من مشروع العولمة الحديث الذي يُوَلِّد مخاطر حقيقية على الحرية ومستقبل البشرية لأنه يُؤَسِّس لنظام عولمي بوليسي ومراقبة كلية وإرهاب أمني - على حسب تعبير جان بودريار، وجاك ديريدا - وسيدفع الجزء الأكبر من ضريبتها الثقافات المتفردة الراسخة الجذور عبر تسليع لكل شيء بما يذهب في النهاية بإنسانية الإنسان لحساب عولمة متوحشة [تبدو بعض معالمها في أحداث فلسطين والعراق]. والأنكى في كل هذا أنه يتم باسم الحرية وحقوق الإنسان.

مطلقة - بداهة - فهي أيضاً ليست حرية سائبة عبثية وإنما هي حرية مسؤولة. وهذه المسؤولية - لا تتعارض مع الحرية بل هي التنزيل المعقول للحرية - كما ينبغي أن تكون - على الواقع.. بمعنى أنها تعميق لمعنى الحرية ليطابق ما يقتضيه العقل - الذي من أهم وظائفه الضبط والتحكم - ولتتجه صوب تحقيق الخير العام والخاص [أو جلب المصالح ودرء المفاسد؛ وهو مقصد الشريعة عينه الذي عليه مدارها] مطلقة في الوقت نفسه أعظم قوى الإنسان وهو طاقته الروحية شوقاً إلى ربه وسعياً لتحقيق مقاصده بدلاً من أن يدور كحمار الرحى حول بطنه وفرجه-كما هي حال الكافر-. وبمعنى آخر إن هذه المسؤولية وإن تُرجِمت-خارج دائرة المباح(بمعناه الواسع)- على هيئة التزامات في التكاليف افعل [للواجبات] ولا تفعل [للمحظورات] فهي لا تصادر الحرية بالقوة في الواقع حتى في هذه الدائرة الخاصة من الالتزامات، ولكنها تحميل للإنسان نتيجة مخالفته لها بإرادته، تماماً كما يملك السائق مخالفة شارات المرور ولكن عليه أن يتحمل عواقب ذلك؛ فالشريعة إذن مظهر رحمة ربانية لأنها تحذير مسبق للإنسان من مغبة استعمال حريته على نحوٍ عبثي. وقد استهتر كثير من الناس بهذا التحذير وخاصة في عصرنا وهاهم يتحملون بعض نتائج ذلك، ولعذاب الآخرة أشد وأبقى.

٨- ومن هنا أكد القرآن الكريم أن مصير الإنسان الفردي والجماعي في هذه الدنيا مرهون بالبدائل التي يختارها - ولو كانت كفراً أو نفاقاً أو ردة - وهي نتيجة حريته الممنوحة له. ﴿وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٩٩]. وهكذا تجدُ المسلمَ مُطْمَئِنَّ النفس، قويَّ الروح، ذا عزيمة مضَّاءة، يتمتع بكامل حريته وعقله، وهو يسير في الحياة وفق قانون الاستخلاف، بينما الكافر لا يتمتع إلا بالحرية أو بعبارة أدق بالفَلَتان الذي يُسَمِّيه حرية، ولا يُقَيِّده في سيره في الحياة إلا قانون البطن والفرج: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ وَالنَّارُ مَثْوًى لَّهُمْ﴾[محمد: ١٢].﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ [الفرقان: ٤٤].

ثانياً: وسائل الإسلام في تعزيز الحرية وتنجيز التحرير:

١ - حصر جميع معاني العبودية، ومباني العبادة، وتوجيهها باتجاه المعبود بحقٍّ وحدَه. وهذا مقتضى التوحيد الذي هو أُسُّ هذا الدين.

٢- تكريم الإنسان: ويتجلى هذا التكريم في صور كثيرة بدءاً من خلقه سبحانه لهذا الإنسان بيديه وفي أحسن تقويم، وجعله بنيان الرب، كما أنه أسجد له ملائكته تحية له، ثم تولى بذاته توجيهه وإرشاده، فمنع عنه ومنه كل ظلم وبغي وعنت، ثم أطلق حريته، وقرَّر إرادته، وأجاب دعوته، وسخر له أرضه وسماواته. بما يؤكد بوضوح امتياز هذا الإنسان عن الجماد والنبات وسائر الحيوان بما أودع فيه من خصائص أهمها: حرية إرادة، ومكنة قدرة، وتمييز عقل، ونزوع روح.

٣- تحرير الإنسان داخلياً من استعباده لأهوائه وشهواته عن طريق التربية الإيمانية القويمة.

٤- تحرير الإنسان خارجياً من أنظمة الحكم الجبرية التي تسعى لاستعباده وقهره، وهذا من أهم دواعي الجهاد.

٥- تحرير الإنسان من عوامل الإذلال التي تصادفه في حركته في حياته وخاصة فيما يتعلق بقضيتي الرزق والأجل حيث جعلهما بيد الله وحده، فلن تموت نفس حتى تستكمل رزقها وأجلها المقدر لها. وما على الإنسان إلا أن يمشي في أرض الله ليأكل من رزق الله، ويعمل بهدي الله حتى يأتيه موعود الله فينال أجره وثوابه، ولكن إذا لم يمش في أرض الله فلا ينتظر أن يأكل من رزق الله، وإذا لم يعمل بهدي الله فلا ينتظر ثواب الله.

٦- نفي الإكراه - في دين الله - حتى على الإيمان بدين الله فلا إرغام على عقيدة أو مذهب أو فكر؛ وهذا

يُعَبِّد الطريق أمام سائر الحريات الأخرى لأن مجرد إرغام المرء على عقيدة يعني سلبه حرية الفكر، وهذا يفضي تلقائياً إلى سلب حرية المعارضة مما يقود بالنتيجة إلى التحكم في المجتمع بأسره وإخضاعه لدكتاتورية شاملة. فمن المقطوع به في الإسلام نفي الإكراه في الدين، وإثبات اختيار الإنسان في الاعتقاد والإيمان، ورفض (حرية الاعتقال والاغتيال) و(فرض القهر والاستعباد)- وهذا مما ينقمه المجرمون أعداء الحرية من الإسلام وشرعته-.

٧- غرس معاني الأخوة والمساواة والمواساة بين بني البشر جميعاً بما يُعَزِّز معاني الحرية تجاه بعضهم بعضاً.

٨- تعزيز الحرية وتقويتها بالانطلاق من مبادئ ذات فعالية قصوى في هذا الشأن، وهي تحول بالأَوْلى دون الافتئات عليها جزئياً أو كلياً. مثل: الحق فوق القوة وهي ليست مقياساً له، الخير ليس منوطاً بالضرورة بما عليه الكثرة، لا قيد على الجمال إلا أن ينتهك حقاً أو ينشر شراً. وأهمُّ هذه المبادئ على الإطلاق مبادئ العقيدة الصحيحة، وأسس الإيمان الحق، الذي ما إن يتسرب نورها إلى نفس الإنسان حتى تشع في جميع جوانبها معاني العلم واليقين، والثقة والسكينة، والرضا والأمل، والقوة والعزة، والقناعة والكرامة، وغيرها من المعاني التي تُفجِّر بدورها جميع منابع الحرية الصافية.

٩- تجفيف جميع منابع القهر الكابتة لتحرر الإنسان، وذلك من خلال نظم تشريعية تجعل في قائمة أولوياتها الأمر بالعدل والإحسان، والكفاءة في تحقيق الأمن والتقدُّم. ويصب في الاتجاه نفسه محاربة الإسلام- بالمقابل- لجميع صور الظلم الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، بحيث نصل إلى المواطن الحر الكريم السَّوِيِّ الآمن الذي لا يتعامل مع الأشخاص والأحداث والأشياء كإنسان قاهر أو مقهور [مستكبر أو مستضعف]. فحتى الحاكم- في الإسلام- لا يفترق عن المحكوم في شيء إلا في عِظَم المسؤولية.

١٠ – فساحة المجال الشرعي للحريات، وذلك بتوسيع دائرة المباحات لتشمل كل شيء تقريباً بناء على قاعدة أنَّ: الأصل في الأشياء الإباحة، ولا يستثنى منها إلا دائرتا الواجبات المؤكَّدة والمحظورات البيِّنة. بحيث تغدو مساحة الدائرة الأولى أضعاف أضعاف مساحة مجموع هاتين الدائرتين. ويُغَذي هذا الاتجاه إطلاق الحريات العامة في العلم والعمل والمشاركة في جميع فعاليات الحياة، وكذلك إطلاق الحريات الخاصة أيضاً في التأمل والتفكير والرأي والتعبير والإقامة والتنقل والمأكل والمشرب والملبس والمنكح والمسكن وما ينجم عن ذلك من اعتقاد وحركة [أو تصور وسلوك][(1)].

١١- وأخيراً إن من أهم وسائل الإسلام في إنعاش الحرية وإطلاقها سعيه الحثيث على أن يعم السلم، ويخيم السلام بين أبنائه بالدرجة الأولى، وشعاره في ذلك: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ ادْخُلُواْ فِي السِّلْمِ كَآفَّةً﴾ [البقرة:٢٠٨]، وبين ربوع العالمين بالدرجة الثانية، وشعاره في ذلك: ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾ [الأنفال:٦١][(2)]، وهذا

---

(١) إلا أن إطلاق الحريات العامة والخاصة لا ينبغي أن يفهم بحال على إطلاقه بمعنى أنه إطلاق لحريات مطلقة لأن الحرية المطلقة لا وجود لها في جميع المخلوقات- حتى المجانين لا يملكونها -لأن الكائنات كلها مقيدة بسنن وقوانين كونية صارمة- كما سبق ذكره-، ويضاف لها بالنسبة إلى الإنسان ما يقتضيه نظامه الاجتماعي والذي يمثله بالنسبة لأمة الإسلام أحكام الشريعة الإسلامية. ومن مقتضياتها بالنسبة للحريات ألا تتعارض مع الحقوق المثبتة لعموم الآخرين [الصالح العام]، أو لخصوصهم، وألا تؤدي إلى ضرر محقق أو راجح [كما يؤكده حديث السفينة وغيره].

(٢) ولا يعني هذا أن الإسلام يقبل بأي سلم ولو كان فيه الهوان وإنما يلتزم بالسعي بكل استطاعته إلى السلم الذي يقوم على العدل ويحترم الحقوق، ويقبل بأي سلم يكون من مقتضاه كف العدوان، وحرية الدعوة إلى الله. ويلتزم به من جانب واحد، ولكن لما كان الإسلام- وهو الدين الواقعي أيضاً- لا يستطيع أن يضمن وفاء الأعداء، وعدم غدرهم فلا بد من =

بدهي في هذا الدين الذي اشتق اسمه من المصدر نفسه للسلم والسلام والذي تتمثل حقيقته في أنه رسالة من الله إلى الناس بلغها خاتم رسله محمد ﷺ تتجلى في دعوتهم إلى الله ربهم وهو السلام، الذي يدعو إلى دار السلام، وفي هدايتهم إلى ما فيه سلامتهم وسعادتهم دنيا وأخرى. ولكن مما لا يتصور تبليغ رسالة إلى الناس - فضلاً عن مثل رسالة الإسلام - في الحال التي تُشَنُّ حروبٌ عدوانيةٌ عليهم، خاصة وأن من مبادئ الإسلام الرئيسة الكبرى نفي الإكراه الذي في ظلاله ترفرف الحرية، بينما يحكم الحروب قانون الضرورات التي تُعَدُّ أكبر تهديد للحرية، وقد تلغيها بالمرة.

والجهاد - مع أنه سنام الإسلام - إلا أنه لا يُلْجَأ إليه إلا إذا انسدَّتْ السبل أمام الدعوة إلى الله بالحسنى والتي لا تبتغي إلا هداية الناس إلى دين الله القائم منهجه على كلمة السواء والمرحمة [العدل والإحسان].

ولهذا وغيره نرى أن ما ذهب إليه بعض قدامى الفقهاء- تأثراً بواقعهم - من أن الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم هو الحرب يعوزه التحقيق، ويفتقر إلى ما يسنده من أدلة شرعية صريحة لأن من مقاصد الإسلام التي مثلتها سياسة النبي ﷺ خير تمثيل حرصه البالغ على تأمين الظرف الأنسب للدعوة التي لها مقام الأولوية عند جميع الرسل وأتباعهم الصادقين وليس هذا إلا بإحلال مبدأ السلم على الصعيد المحلي - وخيرهما الذي يبدأ صاحبه بالسلام - والعالمي - صلح الحديبية؛ الذي سماه القرآن فتحاً-. وذلك بِغَضِّ النظر عن نتائجه وعواقبه الأخرى التي يكفي أن نقول فيها إن إحلال السلم - بمعناه الواسع - على صعيد العالم الإسلامي كفيل بحلِّ معظم مشاكله إن لم يكن كلها وبأقل الخسائر أو بدونها إطلاقاً، وإحلاله على مستوى العالم كفيل بنشر راية الإسلام[1].

ثالثاً: نتائج الحرية والتحرير:

لا شك أن جميع الوسائل السابقة وغيرها تُؤلِّف أدلَّة ومؤشِّرات قوية- مع وجازتها- على سعي الإسلام الحثيث على التحرير الحقيقي للناس. ومع ذلك فهي لا تفي ببيان كامل عن قيمة الحرية. بما تقتضيه من نتائج في الإسلام. ومصداق هذا كثير من النصوص التي لولا أن المقام لا يناسبه الإطناب لاستحضرتها جميعاً، ولذا سأتوقف عند مثال واحد منها: وهو قول الله تعالى مبيناً واحداً من أهمِّ مقاصد إرسال رسله: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُواْ فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلاَّ الَّذِينَ أُوتُوهُ مِن بَعْدِ مَا جَاءتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللهُ الَّذِينَ آمَنُواْ لِمَا اخْتَلَفُواْ فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللهُ يَهْدِي مَن يَشَاء إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة: ٢١٣] تبين هذه الآية قصة اختلاف البشرية، وتدل على أمور غاية في الأهمية منها- فيما يخص موضوعنا-:

سعي أهل الإسلام لامتلاك القوة التي تكفي لإرهاب العدو وردعه عن التفكير في الحرب تجنباً للحرب ذاتها التي يحرص الإسلام كل الحرص على خُلُوِّها من المظالم والمآسي- ما أمكن-.

(١) ومن هنا تشن الدول المستكبرة حرباً لا هوادة فيها على الطلائع الإسلامية لعرقلة هذه الدعوة، بالإضافة إلى المطامع الأخرى. وذلك لما تمثله هذه الطلائع من الخروج من لعبة الاستكبار والاستضعاف إلى مجتمع لا يشعر فيه الإنسان بالأمن إلا بمقدار ما يسعى إلى أن لا يكون أحد فوق العدل وكلمة السواء فيحافظ ذاتياً على القانون المنبثق عنها. ولكن على المسلمين - وخاصة طلائعهم - لتحقيق ذلك ألَّا تكون أيديهم ملطخة بالدماء حتى يسهل عليها رفع اليد البيضاء النظيفة باتجاه البشرية المنكودة، وألَّا تكون ألسنتهم ملوثة بالثناء على الشر حتى يتيسر عليها بَثُّ كلمة الخير للإنسانية المعذبة، وذلك لينتصروا على الذين يلجأون إلى معارك الأجساد بسبب انهزامهم في معارك الأفكار.

١ – إن منح الله تعالى للإنسان مذ خلقه إرادة حرة تمكنه من الاختيار - كما قدمت- لم يكن عقبة في طريق تكوين الناس أمة واحدة؛ ذلك أن الخلافة تقتضي وظائف متنوعة، وينبغي أن يقابلها في الناس مواهب متنوعة، وبالعكس فإن الاختلاف في الاستعدادات أيضاً يقتضي اختلافاً في الحاجات ليتحقق - في النهاية - عمران الأرض بالمعنى الأوسع. ومَرَدُّ ذلك أن قانون الاستخلاف ذو إطار واسع يستوعب الاختلافات الناشئة عن استخدام الحرية دون تعسف أي حين تتقيد بهذا القانون، ومن ثَمَّ فإن الحرية وإن أدت إلى اختلافات تثري النماء والعمران لكنها لن تقود بالضرورة إلى تنازعات تفرق الأمة.

٢ – حين يتدخل عامل خطير هو «البغي» الذي ينشأ في الغالب عن أنانية وحسد، وينشط بقوة تحت تأثير «وسيط» الاغترار بالقوة، فيفضي بالضرورة إلى ظلم وعدوان يؤذن بخراب العمران-كما ذكر ابن خلدون-، وإذا ما وضعنا هذا العامل [البغي] تحت المجهر وجدناه في المحصلة تعسفاً في استعمال الحرية بصورة تتجاوز قانون الاستخلاف، فيحصل الاختلاف المفضي إلى التفرق والتنازع الذي يؤدي إلى تلاشي الأمة وتحللها إلى شظايا. وهي العبرة من السنة التاريخية التي ذكرها ابن خلدون، وقد صاغتها الآية القرآنية الكريمة: ﴿وَأَطِيعُواْ اللهَ وَرَسُولَهُ وَلاَ تَنَازَعُواْ فَتَفْشَلُواْ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُواْ إِنَّ اللهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ [الأنفال: ٤٦] حيث أمرت في مطلعها بالتقيد بقانون الاستخلاف ﴿وَأَطِيعُواْ اللهَ وَرَسُولَهُ﴾ ونهت عن مخالفته بالتعسف في استخدام الحرية بما يؤدي إلى تنازع يفضي بدوره إلى الفشل والتلاشي، وختمت بالأمر بالصبر الذي يضبط استخدام الحرية ويحول دون التعسف فيه وأغرت على ذلك أيّما إغراء بأن أطمعت المُنَفِّذ والمُطَبِّق بمعية الله- التي هي كناية عن عونه وتوفيقه ومحبته ورضاه-.

٣- وحتى حين يقع المحذور ويختلف الناس ويصبحون ﴿مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [الروم: ٣٢] لا تتخلى عنهم رحمة الله فيبعث الله- سبحانه- فيهم رسلاً يبينون لهم الحق فيما اختلفوا فيه، ويجهدون في ردهم إلى جادة الصواب- التي تقررها مرجعية لا مجال فيها للوهم أوالخطأ، ولا للانحياز أواتباع الهوى -، وبالحجة والإقناع لا بالقوة والإكراه، ودون مصادرة لحرياتهم- التي هي جزء مُهِمٌّ من ذاتيتهم-، لأن سلبها الفعلي يحيل الإنسان إلى كائن آخر غير هذا الإنسان- كما أراده الله وقدَّره- ولذا تقع مثل هذه الاختلافات حتى بين أتباع الرسل، وقد تكون على نحو أشد؛ وخاصة بعد طول أمد بسبب انتحال المبطلين، وتحريف الغالين، وتأويل الجاهلين؛ فيبعث الله- من جديد- رسله وينزل كتبه لبيان المنهج الصحيح في بيان الحق والهدى، والمؤهل الوحيد ليعيش الناس في أمان وسلام بلا حروب ونزاعات. وخلاصته: «الدعوة إلى التزام قانون الاستخلاف دون تجاوز» فكما أنه لا غنى للناس في حياتهم المادية عن ضوء الشمس وماء السماء فلا غنى لهم في حياتهم المعنوية من استمداد النور والهدى من رب الأرض والسماء.

٤ – يدل على مدى أصالة «حرية الإرادة» في الإنسان استنادها إلى إرادة إلهية قدرية لا رادَّ لها، بما ينسف جميع النظريات الجبرية من الجذور. ويمكن أن يستشهد لهذا المعنى بهذه الآية؛ ووجه الشاهد فيها أنه على الرغم من عظم تَشَوُّف الشارع وتَطَلُّعه الكلي لجمع الناس على الحق والهدى لم يرغمهم على ذلك لأن ذلك يستلزم مصادرة هذه الحرية وسلبها، ولذا اكتفى بهداية البيان للحقوق والفصل بين الناس على أساسها وكأن حق الحرية شيء ذاتي مقدس أعلى من الحقوق كافة وأقوى منها ولذا رُجِّح عليها في نظر الشارع بما فيها حق الله في الإيمان به وعبادته لأن الله يريد من الإنسان أن يقوم بهذا الحق بملء إرادته - وهو حُرٌّ- وأما إذا انساق إليه جبراً فيفقد انسياقه إليه حينذاك معناه ومغزاه.

٥ – يتحصل مما سبق أن تبيان الحق في اختلافات الناس، والحكم به فيما يشجر بينهم منها مقصد رئيس لجميع الرسل، وليس خاتمهم محمد ﷺ مستثنى ولا بدعاً فيهم. وقد جاء هذا صريحاً في البيان القرآني لمقصد إنزال هذه الشريعة الربانية عليه ﷺ بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلاَّ لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُواْ فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [النحل: ٦٤]. وقد بينت أن تحقيق هذا المقصد منوط باستخدام حق الحرية ولكن دون تعد أو تعسف ففي جو الحرية ينمو الحق ويترعرع، وفي النظم القهرية يسوح الباطل ويجول. وفي الحرية يرقى النوع الإنساني ويترقى في معراجه إلى السعادة، وفي الكبت والإكراه والقهر والاستعباد يضمر العقل، وتخفت المبادرة، ويتخلف المجتمع، وينحدر إلى الشقاء.

٦ – تدل الآية موضوع البحث أيضاً على أن الذين آمنوا هم المرشحون من الناس – عملياً – للهداية إلى الحق بإذن الله. ويفهم منها غيُّ غيرهم بسبب بغيهم واستمرائهم لرؤاهم الضالة، مما يُرَتِّب على فريق أهل الإيمان دعوة الفريق المخالف إلى الحق دون كَلَلٍ ولا مَلَلٍ – وهذا جوهر ابتلاء الإنسان ومغزى وجوده – وهنا قد يدفع كمال صدق بعض المخلصين إلى إعنات أنفسهم في هذا السبيل كما قد يندفع بعض الكفار بسبب فرط تكذيبهم إلى موقف التعنت والجحود للحق مهما بدت بيناته. فيأتي الحق ليبين أن عظمة الحق وغناه يأبيان عليه قبول من يأتي إليه كارهاً أو مُكْرَهاً، كما أن رحمته ورأفته تأنف من تكليف أتباعه شططاً ورهقاً، وتقريب أنفسهم قاب قوسين من الهلاك من أجل دعوة الحق لمن لا يبتغيه.

نلمح هذا جلياً في قوله تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩]. فما على الداعي إلا أن ينهض بواجب تبيين الحق، وما على المدعو إلا أن ينهض بواجب تبني الحق. وهذان الواجبان منفصلان تماماً من جهة التكليف، ومرتبطان من جهة أن واجب المدعو متوقف – في الغالب – على واجب الداعي. ومن هنا تكتسب الدعوة [السبيل إلى الهداية] أهمية خاصة – كما سبق تقريره –.

٧ – يتضح مما سبق أنه لا يلزم من مقصد بيان الحق فيما اختلف الناس فيه إجبارهم على اتباعه لأن هذا مخالف لسنة الله تعالى في الدعوة إلى الحق، ولذا سيبقى الاختلاف على الحق، وفيه، ناشباً بين الناس لعوامل كثيرة موضوعية وغير موضوعية يكاد يستحيل السيطرة عليها لإلغاء الاختلاف وإزالته نهائياً. وهذا مفاد صريح لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلاَّ مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [هود: ١١٨-١١٩]، وقوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَيْأَسِ الَّذِينَ آمَنُواْ أَن لَّوْ يَشَاء اللّهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [الرعد: ٣١]. وفي هذا تقرير أنه في ظل حرية الإنسان المحققة يغدو نفي الاختلاف أقرب إلى المحال. ولا شك أن إقرار الإسلام لواقع الاختلاف الكوني ينسجم مع دعوته لهداية الناس ولا يمكن أن يتنافى معها[1] لأنها لا تسعى لفرض نفسها بالقوة والإكراه، ولذا يحرم الإكراه على تغيير العقيدة أو فرض أسلوب معين في العبادة على جميع الناس[2]. وقد أجمع الفقهاء على إقرار أهل الذمة على

(١) وهذا ما أشار إليه البيان الإلهي بوضوح: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنذِرَ يَوْمَ الْجَمْعِ لَا رَيْبَ فِيهِ فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ * وَلَوْ شَاء اللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن يُدْخِلُ مَن يَشَاء فِي رَحْمَتِهِ وَالظَّالِمُونَ مَا لَهُم مِّن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ [الشورى: ٧-٨]. وغيرها من الآيات.

(٢) من الآيات المشهورة قوله تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [الكافرون: ٦]. وهذا ما يمكن أن يستدل به على «حق التدين» والحرية المسؤولة للإنسان عنه.

أديانهم[1]، وذهب جماهير الفقهاء إلى أن عِلَّة الجهاد هي الحِرابة وليس الكُفْر[2]، وقد دل على ذلك آيات وأحاديث أشهرها ما أضحى علماً لهذا الدين وعنواناً له. وهو قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّيْنِ﴾ [البقرة: ٢٥٦] وهي نفي لماهية الإكراه، والمراد أنه لا يتصور إكراه في الدين إذ الدين جوهره الإيمان ومحله القلب ولا قدرة لبشر على تغيير ما في القلوب بمجرد الإرادة أو الإجبار.

٨ – يتضح مما سبق أنه في ظل حرية الإنسان المحققة تكوينياً وتشريعياً أن الاختلاف بين البشر أمر واقع ونفيه أقرب إلى المحال، لأنه حكم تكويني بينما الهداية حكم تكليفي والأول حكم وضعي [شرط] في الثاني – إذ لو فرضنا اتفاق الناس جميعاً على الحق لما ظهر معنى للدعوة إليه، أو التفاهم على الباطل لما وجد من يدعو إلى الحق–.

ومثل هذه النتيجة التي تقتضي بداهة الاعتراف بالغير – المُخْتَلِف عن الذات – سواء على الصعيد المحلّي أو الدولي، والتي وصلنا إليها بعد شيء من الدراسة والتطواف حول واحد من النصوص. وكان من الممكن الوصول إلى النتيجة نفسها وعلى نحوٍ أسهل بمجرد التمعن في مبدأ الاستخلاف وما يقتضيه من مقاصد سبق ذكرها كالتعارف والتعاون إذ ليس من السائغ تشريع التعاون مثلاً – كما ورد صريحاً في قوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا..﴾ [المائدة: ٢] فضلاً عن تحقيقه كما هو مقصد الشريعة – ما لم يسبق هذا التعاون تعارف – وهو ما ورد صريحاً أيضاً في قوله تعالى: ﴿لِتَعَارَفُوا..﴾ [الحجرات: ١٣]– وينشأ عن هذا التعارف اعتراف، ثم ينبثق من ذلك تعاون مؤسس على الحق ولا يقصد إثماً ولا عدواناً على أحد.

٩– ومن الجدير ذكره هنا الإشارة إلى ما تقتضيه ثمرة التعارف والاعتراف والتعاون من مسلَّمات؛ وعلى رأسها إرساء مفهوم «الحوار والتأسيس للغة تفاهم بين الأطراف المختلفة»، وهذا ما يمكن لمسه، وينبغي عكسه في صورة القانون الدولي الإسلامي وقد ضرب القرآن أكثر من مثل على الحوار– كالذي جرى بين صاحب الجنتين وصاحبه– ورسخه في أكثر من موقف حتى الله سبحانه وتعالى– وهو الحق المطلق – لم تحل كبرياؤه دون محاورة إبليس اللعين – الذي يمثل الشر المطلق– في إيحاء قوي جداً للمسلمين خصوصاً، وللناس عموماً ألا يحول حقهم دون محاورة خصومهم من أهل الباطل. وهو ما ورد صريحاً في صورة الأمر «بالجدال» على نحوٍ محدَّدٍ «بالتي هي أحسن» سواء لعموم الناس كما في قوله تعالى: ﴿وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِيْ هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥]، أو لخصوصهم كما ورد في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِيْ هِيَ أَحْسَنُ﴾ [العنكبوت: ٤٦]، وكفى به وضعاً للأساس الصالح للغة الحوار التي ينبغي أن تسود بين الناس جميعاً، والتي لا تستهدف بالضرورة إقناعَ الآخر وجَرَّه إلى الصف، إذ يكفي كخطوة رئيسة التعرف على ما عنده تمهيداً لخطوات أخرى في التعاون على الخير. وهذا جوهر النداء الإسلامي العالمي للبشرية. ويفترض أن يكون محوراً في السياسة الخارجية لدولته.

١٠– وهكذا يمكن اعتبار مجمل القانون الدولي الإسلامي من آثار إقرار الاختلاف؛ ومنه – بالطبع – ما أسلفت من الاعتراف الواقعي بالغير والذي دفع الفقهاء قديماً إلى تقسيم الأرض عموماً إلى دار إسلام ودار

(١) را: جميع مصادر الفقه المعنية؛ وبالأخص موسوعة الإجماع للأستاذ سعدي أبو جيب: ، ونص عبارته: "أجمع جميع أهل العلم لا خلاف بينهم فيه ولا تنازع على أن أهل الذمة من اليهود والنصارى إن سألوا الإقرار على دينهم فإن الإمام يقرهم على دينهم"، وعزاه إلى الإمام الطبري في اختلاف الفقهاء، وقارن بها في مراتب الإجماع لابن حزم: ١٩٦، وأيضاً بها في أحكام أهل الذمة لابن القيم: ١/ ١٥٧، وهو من المعلوم من الدين والتاريخ بالضرورة.

(٢) را: ٢٦٥و.

عهد ودار حرب، وترتيب الأحكام التي تحدد كيفية التعامل بين هذه الدور، وفي كل دار على حده[1].

ومن آثاره على صعيد الدعوة عدم سعي الداعي إلى إقصاء غيره من الدعاة مهما كانت الاختلافات - وإن كان الأصل أن يكون جميع الدعاة إلى الله صفاً واحداً - وذلك لأن دين الله قد سمح بوجود دين الكفر فمن باب أولى بما لا يقارن ألا ينفي اختلافاً في الدعوة إلى الدين الواحد.

الخلاصة:

إن الحرية مفهوم رئيس في الإسلام، ومقصد نفيس فيه، إذ هي مناط التكليف، وأساس تحديد المصير، بما تُوَلِّد من المسؤولية التي تقوم بدورها في توجيه الحرية التي تُتَرْجَم إلى إرادة وقدرة [عمل]، ولا تقتصر على مجرد مشاعر وتأملات تطوف في الأخيلة والأوهام.

ولذا كان من أهم مقاصد الإسلام التحرير الحقيقي للإنسان- فرداً ومجتمعاً- للنهوض برسالته في الاستخلاف.

وقد أخذ بعين الاعتبار أن الحرية للفرد [أو المجتمع] تتناسب طرداً مع وعيه ومعرفته وعقله ونظره إلى نفسه وما يحيط به [انسجاماً مع النزعة العقلية في فهم الحرية]. كما أن وضع الفرد [أو المجتمع] في مقام من الحرية يتفاوت حسب درجة سموه الروحي [انسجاماً مع النزعة الروحية في فهم الحرية]. وإن من أعظم واجبات المسلمين ومهمات النخب القيادية والموجهة فيهم تأليف التآلف بين هذين المقياسين ونفي أي تناف بينهما نظرياً وعملياً. ومن أقوى ما يساعد في هذا السبيل اتجاه الحرية باتجاه المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، إذ الأصل في الحرية أن تتجه إلى مقصد وهدف لأن هذا يحقق للحرية جدواها، ويمدها بما ينميها، فتصبح قيمة تقوم بدورها في توجيه الحرية فإن عدمت الحرية هذا التوجه إلى مقصد خلت عن أي قيمة. وقد أَفَضْتُ سابقاً بما لمقاصد الشريعة من آثار وفوائد وامتيازات تجعل منها أسمى ما يمكن أن تتطلع إليه الحرية في أي مجال كانت.

وفي المقابل تعد الحرية الوسيلة الأولى في تحقيق المقاصد والقيم العليا بل هي في التكييف الصحيح من المقاصد الشرعية الوسيطة التي تأتي بعد المقاصد العليا العامة للشريعة مباشرة.

ويمكن أن نلمح من الاستثناء المذكور في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلاَّ مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [هود: ١١٨-١١٩] أن أعلى المقاصد التي ينبغي أن تتجه إليها الحرية - إيجاداً وإمداداً واستمداداً - هو الانغمار في غيث «الرحمة الربانية العامة» بالإضافة طبعاً إلى الانغماس في نبراس «العدالة الإلهية الشاملة» وذلك لضمان تلافي أي آثار سلبية للحرية قد تفضي إلى تدمير البشرية. وهذا يعيدنا إلى موضوع رسالتنا عن المقاصد العامة للشريعة الإسلامية بل إلى أعلاها. ومن هنا جاء التوسع في مفهوم الحرية فضلاً عن مُهِمَّتها الكبرى في تقدم الإنسان، وتنمية بيئته، وتطوير حضارته.

(١) فقه الخلافة وتطورها للأستاذ الدكتور السنهوري: ١٧٣.

المبحث الثالث

تشييد الحضارة الإنسانية

تمهيد (حول مفهوم الحضارة):

الحضارة مصدر حضر بمعنى الحضور، وتطلق بمعنى الإقامة في الحضر[1]. إلا أن معناها تطور على أيدي الباحثين الاجتماعيين حتى صار شاملاً لجميع أنواع الرقي الإنساني سواء على صعيد التقدم المادي في العمران والصناعة وغيرها، أو على صعيد التطور الفكري في شتى مجالات العلم والمعرفة، أو على صعيد التطور الاجتماعي نحو قيم العدالة وغيرها، أو على صعيد السمو النفسي في نيل الأمن والسعادة... إلخ[2].

ونظراً لأن الحضارة في أصلها اللغوي هي الحضور، فلا بد لأي حضارة من هذا الركن، فلا حضارة دون حضور فاعل، يقدم نموذجاً يحتذى، وأما مجرد قيام العمران في المجتمع (المدنية) فلا يعني أكثر من الوجود.. ذلك أن الحضور يستلزم فوق العمران تقديم نموذج للإنسانية للاقتداء به.. أي طرح نموذج إنساني للاقتداء به أو للتبشير به بغض النظر عن مضمون هذا النموذج[3].

ومن هذا المنطلق سعى الإسلام لإقامة الحضارة،وكانت حضارته إنسانية بكل ما في هذه الكلمة من معنى، وذلك انطلاقاً من مقصده على صعيد الإنسانية، ونزعته العالمية التي تطمح للتبشير بمعالم الحق والخير والجمال التي تحملها الهداية الإسلامية للعالم، ومن هنا قامت الحضارة الإسلامية لِتُقَدِّم للبشرية نموذجاً «يستبطن قيم التوحيد والربوبية، وينطلق منها كبعد غيبي يتعلق بوحدانية خالق هذا الكون في تعمير أرضه وتحسينها، وترقية معاش الناس فيها، وتحقيق تمام التمكين عليها، والانتفاع بخيراتها، وحسن التعامل مع المسخرات في الكون، وبناء علاقة سلام معها، لأنها مخلوقات تسبح وتحمد الله- مثله-، أو رزق لابد من حفظه وصيانته. وكذلك إقامة علاقة مع بني الإنسان في كل مكان على ظهر الأرض أساسها الأخوة والألفة وحب الخير والدعوة إلى سعادة الدنيا والآخرة»[4].

وبهذا يحقق الإسلام حضوره في الكون الذي لن يكون إلا عبر بنيان هذه الحضارة، فالحضارة وسيلة وغاية في آن واحد من وجهة نظر الإسلام، وإلى هذا يشير البيان الإلهي: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحاً مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً﴾ [النحل: ٩٧].

وسأقتصر في معالجة موضوع تشييد الحضارة على مطلبين اثنين كافيين في بيان المطلوب وإثباته؛ وهما:

المطلب الأول: تهيىء أسس الحضارة (بخصائصها الإسلامية) و استغلالها:

تقوم الحضارة – أي حضارة – على ثلاثة أسس فكرية ، وثلاثة أسس مادية ، أما الأسس الفكرية

---

(١) القاموس المحيط للفيروزابادي: مادة حضر.

(٢) ر: أسس الحضارة الإسلامية ووسائلها للأستاذ الدكتور عبد الرحمن حبنكة: ١١-١٢.

(٣) الحضارة- الثقافة - المدنية، دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، مقال د.نصر عارف في كتاب بناء المفاهيم: ٢٨٧.

(٤) م.س: ٢٨٦.

أولاً: العلم:

كان عنوان البدء للدعوة الإسلامية [اقرأ]- كما هو معلوم- وما تزال القراءة المدخل الرئيس لكل علم، ولم تبرح أول آيات نزلت من كتاب الله حتى بينت ما تميز به الإنسان وهو العلم أيضاً: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ * اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق: ١-٥]. كما جاءت الأحاديث الكثيرة حاضَّة على العلم من مثل قوله ﷺ: «ومن سلك طريقاً يلتمس فيه علماً سهل الله له طريقاً إلى الجنة»[1]. وحديث: «إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاثة: إلا من صدقة جارية أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له»[2].

والملاحظ في هذه النصوص إطلاق العلم، إلا أنه في الحديث الأخير مشروط بالنفع، وهذا بدهي في دين يستند أساساً إلى القيم، لكن الملاحظ أيضاً أن هذه النصوص لم تقصر العلم على العلوم الشرعية وهذا يعني حض الإسلام على كل علم نافع يساهم في بناء الحضارة وإرساء العمران. ومن المؤيدات الفقهية لذلك ما نص عليه الفقهاء من وجوب تعلم جميع العلوم التي يحتاجها المسلمون على اختلافها وجوباً كفائياً[3].بناءً على قاعدة مقدمة الواجب الشهيرة والقاضية بأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب[4].

ثانياً: العمل:

جاءت الآيات تترى مؤكدة على وجوب العمل، بل أوضحت أن مراتب الناس- في الدنيا والآخرة- تتفاوت بقدر تفاوت أعمالهم، قال تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ دَرَجَاتٌ مِمَّا عَمِلُوا﴾ [الأنعام: ١٣٢]، وما أروع ما أُثِر عن سيدنا علي كرم الله وجهه ورضي عنه: «قيمة كل امرئ ما يحسنه»[5]. وقد أوضح القرآن في جملة سننه التي نبه عليها الناس، أن العمل هو العنصر الأساسي في بناء الحضارات، وسيادة أصحابها وعزهم ومنفعتهم، وقد اصطلح الإسلام على تسمية هذا بالعمل الصالح وربط بينه وبين العلم، وبيَّن أن العلم المطلوب هو العلم النافع، وأن وراثة الأرض إنما هي نتيجة لهذا العمل الصالح الذي يحدده العلم النافع. يقول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ [الأنبياء: ١٠٥] والصالحون: هم كل من يعمل صالحاً ويستثمر معارفه في عمران هذه الأرض، أي أنه لا يرث الأرض إلا الذين يَصْلُحُون لإقامة الحق والعدل وسائر شرائع الله وسننه في العمران وبصفة عامة فالعمل الصالح الذي كثيراً ما عطف على الإيمان في القرآن- حوالي مائتي مرة- يراد به التطبيق الحسن للمعارف الحقة، أي: ربط العلم بالعمل[6].ومن هنا فرّع أحد أساتذتنا الأفاضل حرمة الامتناع من استثمار الأرض دون مسوّغ معقول، يقول في ذلك: «الصالح العام هو الأصل في الاعتبار شرعاً عند التعارض الطارئ المستحكم، وأنه الإطار الذي ينبغي أن تدور في فلكه المصالح الفردية، أو الجهات العامة...

---

(١) أخرجه مسلم في الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب فضل الاجتماع على كتابة القرآن وعلى الذكر: ٢٦٩٩.

(٢) أخرجه أبو داود في الصدقة، باب ما جاء في الصدقة عن الميت،حديث: ٢٤٩٤، والترمذي في الأحكام عن رسول الله ﷺ، باب في الوقف، حديث: ١٢٩٧، والنسائي في الوصايا، باب فضل الصدقة عن الميت، حديث ٣٥٩١، كما أخرجه أحمد في مسنده، ٨٤٨٩، والدارمي في مسنده، ٥٥٨.

(٣) را: الأشباه والنظائر للسيوطي: ٤١٠و. ورا: ٣٩٦و.

(٤) را: مطلب في إيجاب العلم والعمل بموجبه:٤٩٥و.

(٥) ر: الإمام علي بن أبي طالب لمحمد رضا: ٣١٤.

(٦) أسس الحضارة الإسلامية ووسائلها للدكتور عبد الرحمن حبنكة: ٣٣٩.

وتأسيساً على هذا، لا يسع مالك الأرض مثلاً أن يتركها بوراً دون استثمار، تعطيلاً لها دون مسوّغ معقول، لأنه ما منح حقاً إلا ليؤدي واجباً»[1].

ويعلل ذلك بأنه يؤدي إلى تضييع المال وهو محرم قطعاً، كما أن ذلك مُفضٍ لعدم دفع الزكاة بما يؤثر على النظام الاجتماعي ومرافق الدولة[2].

وهذا يعني وجوب العمل حيث اقتضت المصلحة العامة أو الخاصة ذلك[3]، وبالمقابل حرَّم الإسلام جميع أنواع الكسب غير المشروع، كالربا والغش والنهب. كما حرم المسألة دون حاجة ماسة وعذر كمرض يمنع من العمل، ومن الأحاديث المؤيدة لذلك ما رواه الشيخان عن ابن عمرﷺ أن النبي ﷺ قال: «لا تزال المسألة بأحدكم حتى يلقى الله عز وجل وليس في وجهه مزعة لحم»[4]. وحديث «لأن يغدو أحدكم فيحطب على ظهره فيتصدق به ويستغني به من الناس، خير من أن يسأل رجلاً أعطاه أو منعه ذلك»[5] وذلك كله دفعاً للعامل باتجاه الكسب المشروع، والعمل الصالح.

ثالثاً- الأخلاق:

إذا لم يكن العمل مجدياً ما لم ينبنِ على أسس علمية، فهو لن يكون مفيداً وخيِّراً إذا لم يرتبط بالأخلاق وهذا دليل ترابط أسس الحضارة، ولذلك نجد إلزام الإسلام للمسلمين بلزوم نظام قيمي ثابت، فالأخلاق مقصد رئيس للشارع في التعامل مع الناس جميعاً، نجد هذا واضحاً في قوله عليه الصلاة والسلام: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»[6] كما نجده في قوله سبحانه: ﴿وَلا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾ [المائدة: ٨] وأمثاله. ولا بد من تأكيد عموم هذا المبدأ حتى في العلاقات الدولية، يقول د. زيدان: «إن مراعاة مقتضى الأخلاق في الشريعة الإسلامية، سلباً أو إيجاباً، أخذاً أو تركاً، أمر واجب في جميع العلاقات الفردية والدولية، فلا فرق بين الاثنين في لزوم مراعاة الأخلاق»[7].

هذا من جانب العموم في الأخلاق، أما من جانب ارتباطها بالعمل والعمران والإنتاج، فيؤكد الشارع وجوب تقييد الأعمال مهما كانت مربحة ومفيدة بالقيم الأخلاقية[8]، ومن هنا نهى عن الغرر وتلقي الركبان، وبيع المسلم على بيع أخيه وهكذا... ربطاً للعمل بالأخلاق، ولذلك نجد الكاساني رحمه الله ينبه على أثر الأخلاق في منع الاحتكار، وأثر التخلي عن القيم الأخلاقية في مجال التعامل حين يقول: «ولأن الاحتكار من

---

(١) دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر للدكتور فتحي الدريني: ١/ ٦٨- ٦٩.

(٢) م.س: ١/ ٧٠ و ٧١.

(٣) را: ٥٣٤و.

(٤) أخرجه البخاري في الزكاة، باب من سأل الناس تكثراً، حديث: ١٤٠٥، ومسلم في الزكاة، باب كراهة المسألة للناس، حديث: ١٠٤٠، واللفظ له.

(٥) أخرجه البخاري في الزكاة، باب الاستعفاف عن المسألة حديث: ١٤٠١، ومسلم واللفظ له في الزكاة، باب كراهة المسألة للناس، حديث: ١٧٢٧.

(٦) سبق تخريجه: ر: ٥٤.

(٧) الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام للدكتور زيدان: ٤١.

(٨) را: «دور القيم والأخلاق في الاقتصاد الإسلامي» للدكتور القرضاوي.

باب الظلم، فقد تعلّق به حق العامة، فإذا امتنع البائع عن بيعه عند شدة حاجتهم إليه، فقد منعهم حقهم، ومنع الحق عن المستحق ظلم، وأنه حرام»[1]. ولذلك قدمنا أن من أعمر داراً في غير ملكه وطلب المالك إزالتها وجب ذلك إجماعاً، لتنافي هذا العمران مع الأخلاق التي تقتضي العدالة في تصرف كلٍّ بملكه كما يشاء ضمن الصالح العام[2].

ومرة أخرى يؤكد لنا الإسلام - من ناحية وسائل الحضارة وصناعتها - أنه في القمة - وهو كذلك دوماً - إذ لم يكن الإسلام الذي أنزله الله تعالى على رسوله ديناً فردياً خالصاً ليس له من هم إلا نجاة صاحبه في الآخرة - على أهمية ذلك - ولا كان ديناً سلبياً أو أحادياً تجاه أخذه بوسائل الحضارة بل كان ديناً في منتهى الإيجابية في صناعة الحضارة حين قبل بكل وسيلة شريفة تساهم في تشييدها باعتبارها أحد المقاصد الإسلامية المطلوبة وهي المهمة الرئيسة للاستخلاف البشري في الأرض الذي عدَّه القرآن «أمانة». بل إن الإسلام قد صاغ المطالبة بهذه الوسائل على صورة أوامر ملزمة منثورة في نصوص الكتاب والسنة. ومن هنا انطلقت أمته في صنع حضارة إنسانية لا نظير لها؛ وما كان ينبغي على أتباعه إلا أن يترجموها إلى مؤسسات حضارية قابلة للتطور والنمو لتقوم بما ينبغي عليها من الحفاظ على نهضة الأمة.

وفتح باب التعاون - على مصراعيه - مع الأمم الأخرى والمؤسسات الدولية في أي مجال يسهم في تشييد الحضارة الإنسانية، أو بعبارة أولى يدفع باتجاه أداء أمانة الاستخلاف جزئياً وكلياً.

(١) بدائع الصنائع للكاساني: ٥/ ١٢٩، وينظر دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر للدكتور فتحي الدريني: ١/ ٥٦.

(٢) ومن أجلى الأمثلة على ذلك السور الذي يبنيه الكيان اليهودي الغاصب في فلسطين مطلقاً عليه اسم «الجدار الفاصل» والذي حكمت محكمة العدل الدولية بعدم شرعيته، وأوجبت هدمه استناداً إلى مثل ما سبق ذكره مما يعني أن مفهوم العدل اتفقت عليه شريعة الأرض مع شريعة السماء- إلى حد كبير-، ولم يخضع لابتزاز ومشاغبات المغرضين كما حصل لمفاهيم أخرى غيره. مما لا يزال يُبَشِّر بخير للبشرية.

المبحث الرابع
حمل رسالة الإسلام ونشرها

تمهيد:

كل ما تقدم بيانه من تعارف وتعاون على صعيد البشر، وعمران وإصلاح على مستوى الأرض، لتشييد حضارة تليق بالإنسان الحامل لأمانة الاستخلاف، هو بعض المسوغات الرئيسة لحمل رسالة الإسلام ونشرها في ربوع العالم كافة باعتبارها رسالة خلاص ونجاة من جهة، ورسالة تقدم وحضارة من جهة أخرى. وهذا هو جوهر الهداية ولب مضمونها، الذي يتوجب على المسلمين بصفة خاصة، أن يضطلعوا بأعبائه، ويتحملوا مسؤوليته، ويقوموا بنشره في الأرض، كما أمرهم ربهم سبحانه: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤]. وقد سبق تفسير هذه الآية، وأن أَوْلى وجوه تفسير «الخير» فيها بالإسلام الذي يُعَدُّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عصبَه الرئيس[١]. كما سبقت الإشارة إلى مقصد حمل رسالة الإسلام ونشرها عند الحديث عن الدعوة إلى الله سبحانه وتعالى باعتباره موضوعها[٢]. وفي كثير من المواضع الأخرى أيضاً[٣]. وكذلك سبقت الإشارة مراراً إلى مقاصد الإسلام ومقصود هدايته – وسيأتي مزيد تفصيل له في الفصول الآتية –، بل إن الموضوع الرئيس لرسالة البحث هذه كلها إنما هو هذا- مقاصد رسالة الإسلام وشريعته- تمهيداً وتفسيراً وتعليلاً لحملها ونشرها. فأقتصر بهذه الإيماءة الكافية في الدلالة على الموضوع والاستدلال عليه- وفي التلميح ما يغني عن التصريح-؛ لأُذَكِّر بمناسبة سياقه بفحواه، وهي إن الهداية في طورها الناضج والمعتبر إنما تتحقق حينما ينشرح الصدر لنور الإسلام، ولا يعم نور الهداية إلا حين تشرق شمس الإسلام على ربوع المعمورة. وحتى ننعم بهذا النور لا بد من إطلالة سريعة على وسائل الإسلام في توليده (حمل رسالته ونشرها) ، أي بيان أساليبه في الهداية التي هي محط عناية عظمى للقرآن، ولِمَ لا؟ وخاصته الكبرى أنه يهدي للتي هي أقوم[٤]، وقد انعكس ذلك في الكم الهائل من آيات القرآن التي تذكر الهداية صراحة أو دلالة، أو تحث عليها، كما تمثل فيما ذكره من كثرة الوسائل التي يمكن أن تثمر الهداية، وتعدد الأساليب التي يمكن أن تُؤَدَّى بها، أو تُؤَدِّي إليها- في إشارة واضحة وقوية من الشارع الحكيم إلى عِظَم شأن مقصودها (الهداية) عنده [وهذا وجه مناسبتها]-. وفي المطالب الثمانية الآتية أبين أظهرها:

المطلب الأول: الدعوة:

سبق الحديث عن الدعوة إلى الله أو سبيله، - كما أسلفت آنفاً - وإنما ابتدأت النص عليها مُجَدَّداً للإشارة إلى أهميتها نظراً لأن مقصد الدعوة ومدارها هو الهداية[٥]، ولأن مضمون الهداية وجوهرها هو موضوع الدعوة

---

(١) را: ٢٣٧و.

(٢) را:١٩٩و.

(٣) را: مطلب الجهاد في سبيل الله مثلاً: ٢٥٥و.

(٤) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يِهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء:٩].

(٥) لأن أصل داء الناس في القديم والحديث جهلهم بربهم وشرودهم عنه، أو كفرهم به ورفضهم الدخول في العبودية الكاملة له، والسير على النهج الذي جاء به رسوله محمد ﷺ، واغترارهم بالدنيا وركونهم إليها، وغفلتهم عن الآخرة أو إنكارهم =

إلى الله عز وجل؛ ولذا فقد تتخذ كلتاهما الوسائل والأساليب الآتية ذاتها وقد بيَّن كتاب الله ذلك في عدد من آياته الكريمة منها: قوله جل جلاله: ﴿وَإِنْ تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَى فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذاً أَبَداً﴾ [الكهف: من الآية٥٧]، وأكد إباء المشركين لدعوة المسلمين لهم ليهتدوا في قوله: ﴿وَإِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَى لا يَتَّبِعُوكُمْ سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ أَدَعَوْتُمُوهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صَامِتُونَ﴾ [الأعراف: ١٩٣] ومنها قوله سبحانه– في الربط بين الهداية والدعوة –: ﴿قُلْ أَنَدْعُو مِنْ دُونِ اللهِ مَا لا يَنْفَعُنَا وَلا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَى أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَانَا اللهُ كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانَ لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَى ائْتِنَا قُلْ إِنَّ هُدَى اللهِ هُوَ الْهُدَى وَأُمِرْنَا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأنعام: ٧١].

ولذا تُعَدُّ الدعوة إلى الله تعالى أهم وسائل الهداية،وحمل رسالة الإسلام ونشره لذلك نرى تكرارها في كتاب الله عز وجل في مواضع كثيرة تنوف على خمسة وعشرين موضعاً، وقد شرفها الله سبحانه ونسبها لنفسه فقال: ﴿لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ﴾ [الرعد: ١٤] ولذا فلا غرو أن تُعَدَّ في دولة الإسلام أهمَّ محاور سياستها الخارجية والداخلية.

المطلب الثاني: البيان:

ارتبط البيان بالهداية في آيات عدة من كتاب الله عز وجل منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللهِ وَشَاقُّوا الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَى لَنْ يَضُرُّوا اللهَ شَيْئاً وَسَيُحْبِطُ أَعْمَالَهُمْ﴾ [محمد: ٣٢]، فأظهر سبحانه حاجة رسالته للبيان، وأنه المقدمة الطبيعية لها. ولذا فلا عجب أن يكون القرآن كله بياناً وتبياناً وبينات ﴿هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [سورة آل عمران: ١٣٨]، وقال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: ٨٩]، كما قال منزله عز وجل: ﴿الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ﴾ [البقرة: ١٨٥]. كما عطف الله سبحانه البيان على الهدى في غير آية– كما في الآيات السالفة الذكر–، وقد زادت آيات البيان في القرآن على مائة آية لتبرز مكانة البيان في سياسة الهداية الإسلامية[1]. وأنه ركن أساسي فيها لأنها – بالأصل – لا تقوم على إرغام أو إكراه ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [سورة البقرة: ٢٥٦] خلافاً للسياسات القهرية.

وقد عُرِّفَ البيان بأنه: «الكشف عن الشيء، يقال بينته وأبنته: إذا جعلت له بياناً يكشفه»[2]. وهو في الأصل مصدر بان الشيء بمعنى تبين وظهر، ثم نقله العرف إلى ما يتبين به من الدلالة وغيرها، ومن هنا أطلق البيان على التبليغ حيناً، ووصف التبليغ به حيناً آخر في كتاب الله عز وجل[3]. قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [إبراهيم: ٤]. وقال سبحانه: ﴿ وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلاغُ الْمُبِينُ﴾ [النور: ٥٤، العنكبوت: ١٨].

والناظر في كتاب الله يجد مفهوم البيان يمتاز عن مفهوم التبليغ كما يختلف عن سائر أساليب الهداية وإن كان يتكامل معها، فالبيان كما قدمنا هو الكشف، ولا يكون الكشف إلا عن شيء مغطًى، لذلك قال سبحانه: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيراً مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ﴾ [المائدة: ١٥]

لها... وأصل الدواء الإيمان بالله– وحده – والكفر بالطاغوت، فهذا مضمون الهداية، وهو موضوع الدعوة. ر: أصول الدعوة للدكتور عبد الكريم زيدان: ٤٢١.

(١) حتى إن الكافر يحاسب إذا تبينت له معالم الهدى ولا يحاسب على ما لم يتبين له من غير تقصير منه.

(٢) مفردات القرآن للراغب الأصفهاني: ١٥٧ (مادة: بان).

(٣) ر: الكليات للكفوي: ٢٣٠.

فقابل سبحانه الإخفاء بالبيان. لذلك كان البيان كشفاً عن الحقائق وإزالة للشبهات[1] إذ كثيراً ما تحتاج الهداية -كونها دلالة على الحق- إلى الكشف عن حقائق عُمِّيت بالشبهات، وهذا يختلف عن مجرد التبليغ وإلى هذا المعنى الجوهري للبيان أشار بيان الله عز وجل بقوله: ﴿مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلانِ الطَّعَامَ انْظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ انْظُرْ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ [المائدة: ٧٥] فثمة شبهة أثيرت حول مكانة المسيح البشرية، أدّت ببعض الناس إلى إعلائه عن مرتبة البشر، فبيّن سبحانه بشريته بكونه مولوداً من أم كسائر الناس، وأنه يحمل رسالة من الله كباقي الرسل، وأنه عليه السلام لا يملك أن يستغني عن خصائص البشرية من الحاجة إلى الطعام وما ينتج من الطعام، فكيف ينصرف بعض الناس عن هذه الحقائق.

ولا خلاص – عموماً – لدعوة الهداية من إثارة الشبهات حولها[2] وقد عانى الرسل من ذلك كثيراً وقاموا مستعينين بالله بدحضها؛ ولذا نص الفقهاء على أن إزالة الشبهات وكشف الحقائق وحل المعضلات والمشكلات التي تواجه الدعاة والعاملين على نشر الهداية واجب كفائي على الأمة، ومن ذلك قول الإمام النووي رحمه الله: «ومن فروض الكفاية القيام بإقامة الحجج وحل المشكلات في الدين»[3].وقال البهوتي: «ومن ذلك – أي فروض الكفاية- إقامة الدعوى[4] إلى دين الإسلام ودفع الشبه بالحجة لقوله تعالى: ﴿وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥]»[5].ومن أهم الأمور – في هذا المجال – ابتعاد الداعية عن الشبهات بل عن كثير من المباحات إذا كان من الممكن استغلالها من قبل الآخرين في الصد عن سبيل الله.

المطلب الثالث: التبليغ:

قدمنا أن القرآن استخدم البيان بمعنى التبليغ، كما وصف التبليغ بالبيان، وذلك في معرض حديثه عن وظيفة الرسل وأتباعهم في نشر الهداية، مما يدل على ترابط صور الهداية لا سيما البيان والتبليغ.

والبلوغ والبلاغ والتبليغ بمعنى واحد وهو الانتهاء إلى أقصى المقصد والمنتهى مكاناً كان أو زماناً، أو أمراً من الأمور المقدرة[6]. وهو بهذا المعنى تكرر في كتاب الله كثيراً، إلا أن المواضع التي دل فيها على الهداية تبلغ نحو خمسة وعشرين موضعاً، وتدل على بذل غاية الوسع في بيان عموم أحكام الشريعة دون تفريق بينها، نلحظ هذا جلياً في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللهَ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ [المائدة: ٦٧].

إن مفهوم التبليغ في كتاب الله هو إيضاح شريعة الله كاملة للناس جميعاً من جهة، وبذل أقصى جهد ممكن في هذا الإيضاح وذلك بتجشُّم مشاق الذهاب للمخالفين وما يقتضيه من سفر ومتاعب في سبيل تحقيق عالمية

---

(١) كشاف القناع للبُهوتي: ٢/ ٣٦٤.

(٢) ومن أشهر الشبهات القديمة والحديثة: الطعن بالدعاة، واتهامهم بطلب الرئاسة والملك في الأرض، وتغيير نظام المجتمع والإفساد في الأرض، ورميهم باتصالات مشبوهة مع الأعداء، وأن دعوتهم رجعية أو خرافية (قد عفا عليها الزمن)، أو أن من يقوم بالدعوة مجهول أو مغمور، ومن استجاب له ضعفاء الناس أو أراذلهم، الخ...

(٣) مغني المحتاج للشربيني :٦/ ٩.

(٤) كذا والأصح: الدعوة.

(٥) كشاف القناع للبهوتي : ٢/ ٣٦٢.

(٦) المفردات للراغب الأصفهاني : ١٤٤.

بل زادوا وجوب التذكير ثلاث مرات[1]. ومن ذلك أيضاً ما ذهب إليه المالكية من وجوب تجديد الدعوة إلى الإسلام قبل القتال وإن كانت الدعوة قد بلغت المقاتلين قال في الشرح الكبير: «ودُعُوا وجوباً للإسلام ثلاثة أيام، بلغتهم الدعوة أم لا، ما لم يعاجلونا بالقتال وإلا قوتلوا»[2].

المطلب الخامس: التبشير (الترغيب):

التبشير: إخبار فيه سرور[3]، واستبشر إذا وجد ما يسره من الفرح وقد وردت البشارة في القرآن على اثني عشر وجهاً يغلب فيها البيان المفرح أو السار[4]. وإن كانت وردت بمعنى الإنذار في أكثر من آية من مثل قوله سبحانه: ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [التوبة: ٣][5]. وقد وردت البشرى في ثلاثة وثمانين موضعاً من كتاب الله عز وجل، وارتبطت في عدد من هذه الآيات بالهداية، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللهِ لَهُمُ الْبُشْرَى فَبَشِّرْ عِبَادِ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [الزمر: ١٧-١٨]، وقال جلَّ من قائل: ﴿لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: ١٠٢] فعطف البشرى على الهداية، وأوضح سبحانه محتوى الرسالة المحمدية – وهي الهداية– بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِداً وَمُبَشِّراً وَنَذِيراً * وَدَاعِياً إِلَى اللهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجاً مُنِيراً * وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ بِأَنَّ لَهُمْ مِنَ اللهِ فَضْلاً كَبِيراً﴾ [الأحزاب: ٤٥-٤٧]. فجمع سبحانه بين أربعةٍ من صور الهداية: الشهادة والبشارة والنذارة والدعوة. وكرَّر البشارة لما لها من مكانة تظهر في الهداية من خلال كونها ترفد البيان بالترغيب، فإذا اقترنت الدعوة بالحديث عن آثار التزام أحكام الشريعة في الدنيا والآخرة وفوائده كان ذلك أدعى إلى الامتثال وقبول الدعوة[6].

---

(١) ذهب الشافعية والمالكية والحنابلة إلى وجوب الاستتابة، وقال الحنفية: يحبس ندباً ثلاثة أيام ويعرض عليه الإسلام في كل يوم. ينظر الفقه الإسلامي وأدلته للأستاذ الدكتور وهبة الزحيلي: ٥٥٨٢. وانظر مزيد تفصيل في رسالة الردة وآثارها للدكتور تيسير العمر: ١٣٤-١٥٣.

(٢) حاشية الدسوقي: ٢/ ٢٧٨.

(٣) المفردات للراغب الأصفهاني: ٧٩٧ (مادة: بشر).

(٤) قال الكفوي: البشارة اسم لخبر يغيِّر بشرة الوجه مطلقاً، ساراً كان أو محزناً، إلا أنه غلب استعمالها في الأول وصار اللفظ حقيقة فيه بحكم العرف حتى لا يفهم منه غيره– ر: الكليات: مادة بشر–.

(٥) قال الفيروزآبادي: بشارة المنكرين بالعذاب والعقوبة: استعارة وهي تنبيه على أن أسرّ ما يسمعونه الخبر بما ينالهم من العذاب. – ر: بصائر ذوي التمييز: مادة بشر–.

(٦) وقد نص الفقهاء على جملة من المؤيدات الفقهية للبشارة الدنيوية لكل من اتبع الهداية، وأذعن لشرعة الله عز وجل؛ منها:

١– حرمة قتل من نطق بالشهادة، دون البحث عن صدقه وحقيقة إيمانه، فبمجرد النطق بالشهادتين يكف المسلمون أيديهم عن محاربته، وقد دل لذلك جملة من النصوص الصحيحة والصريحة من مثل حديث المقداد بن الأسود ﷺ أنه قال: يا رسول الله أرأيت إن لقيت رجلاً من الكفار فقاتلني، فضرب إحدى يديّ بالسيف فقطعها، ثم لاذ مني بشجرة فقال: أسلمت لله [وفي رواية: فلما أهويت لأقتله قال: لا إله إلا الله] أفأقتله يا رسول الله بعد أن قالها؟ قال رسول الله ﷺ: «لا تقتله، فإن قتلته فإنه بمنزلتك قبل أن تقتله، وإنك بمنزلته قبل أن يقول كلمته التي قال»– رواه البخاري في المغازي، باب: شهود الملائكة بدراً، حديث: ٣٧٩٤، ومسلم في الإيمان، باب تحريم قتل الكافر بعد أن قال: لا إله إلا الله ،حديث: ٩٥، واللفظ له–.

ومن هنا ذكر الفقهاء على أنه: «إذا دخل المسلمون دار حرب فحاصروا مدينة أو حصناً دعوهم إلى الإسلام فإن أجابوا كفوا عن قتالهم»– اللباب شرح الكتاب للغنيمي: ٣/ ١٨٢–.

٢– عصمة ماله ولو كان في دار الحرب، «فمن أسلم من الكفار قبل أسره والظفر به عَصَم دمه وماله– كما نص عليه الشارع في =

المطلب السادس: الإنذار (الترهيب):

هو في اللغة: إبلاغ المخوف منه، والتهديد، والتخويف[1]، وقد ورد في القرآن في مائة وأربعة وعشرين موضعاً على ثلاثة أضرب:

الأول: إطلاق الإنذار دون تحديد للمُنذَرين، وذلك لبيان أنه طريق من طرق الهداية أو جانب من جوانبها، وإطلاق الإنذار هو الأكثر في كتاب الله عز وجل، من مثل قوله سبحانه: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيراً﴾ [الفرقان:١] وقوله تعالى: ﴿وَأَنْذِرِ النَّاسَ يَوْمَ يَأْتِيهِمُ الْعَذَابُ﴾ [إبراهيم: ٤٤] فجاء اللفظ هنا عاماً غير مخصوص بفئة دون فئة.

الثاني: توجيه الإنذار للمؤمنين: وبيان أن المؤمنين هم الذين يتوجه إليهم الإنذار، كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا تُنْذِرُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ بِالْغَيْبِ وَأَقَامُوا الصَّلاةَ﴾ [فاطر: ١٨]، ﴿وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُحْشَرُوا إِلَى رَبِّهِمْ﴾ [الأنعام: ٥١] أي أعلمهم وخوِّفهم وحذرهم في إبلاغك لأنهم هم من ينتفعون به.

الثالث: توجيهه لغير المؤمنين: وذلك في آيات منها قوله سبحانه: ﴿وَيُنْذِرَ الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللهُ وَلَداً﴾ [الكهف: ٤] وقوله: ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنْذِرَ بِهِ قَوْماً لُدّاً﴾ [مريم: ٩٧] أي كفاراً مخاصمين، بدليل مقابله وهو جعله البشارة للمتقين.

وواضح مما سبق: أن الأصل عموم الإنذار، وأغلب ما ينبغي أن يتوجه إلى الكفار عسى أن يرتدعوا عن عظيم جرمهم إلا أن غالب من ينتفع به في الواقع إنما هم المؤمنون، وهكذا جاءت الآيات متوافقة مع هذه النظرة ليغدو الإنذار الطرف المقابل للتبشير ويوجهان معاً سير الهداية لأحكام الشريعة الغرّاء، و مع أن الهداية في الأساس بيان للحق وتبليغ له، إلا أن هذا البيان والتبليغ يحتاجان إلى مؤيدات تجمع بين الرغبة والرهبة، وهذه المؤيدات في المصطلح القرآني: النُّذر والبشائر. وقد بيّن القرآن أنها نوعان: دنيوي وأخروي، وذلك كما في قوله سبحانه: ﴿وَأَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْآزِفَةِ إِذِ الْقُلُوبُ لَدَى الْحَنَاجِرِ كَاظِمِينَ﴾ [غافر: ١٨] فأشار سبحانه إلى الإنذار بعذاب الآخرة، وقوله: ﴿قُلْ هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنَا إِلَّا إِحْدَى الْحُسْنَيَيْنِ وَنَحْنُ نَتَرَبَّصُ بِكُمْ أَنْ يُصِيبَكُمُ اللهُ بِعَذَابٍ مِنْ عِنْدِهِ أَوْ بِأَيْدِينَا﴾ [التوبة: ٥٢] فأشار سبحانه إلى الإنذار الدنيوي، وبيَّن أن له جانبين، عذاب من عند الله، وعذاب بأيدي المؤمنين، ومن هذا الأخير جاءت المؤيدات الفقهية للإنذار كاتفاق جماهير الفقهاء على وجوب قتل المرتد بعد استتابته عملاً بالحديث الصحيح: «لا يحل دم امرئ مسلم شهد أنه لا إله إلا الله وأني

حديث عبد الله بن عمر المشهور قال: قال رسول الله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى... » [أخرجه الجماعة]- سواء أسلم وهو محصور وقد قرب الفتح، أو أسلم حال أمنه، وسواء أسلم في دار الحرب، أو الإسلام لإطلاق الخبر» - ر: كفاية الأخيار للحصني: ١/ ١٩٦، وذكر القدوري قريباً من ذلك، ر: اللباب شرح الكتاب: ٣/ ١٨٦-.

٣- سقوط وجوب الصلاة - وسائر العبادات التي كانت واجبة أثناء الكفر مما هو حق الله تعالى- بعد الإسلام. وقد بحث الأصوليون ذلك في باب الحكم، وذكروا أن الكفار وإن كانوا مخاطبين بفروع الشريعة [على قول من قال منهم بذلك] فإنها تسقط عنهم إذا أسلموا لأن الإسلام يجُبُّ ما قبله- ر: إرشاد الفحول للشوكاني:٣٠، والأشباه والنظائر لابن نجيم: ٣٨٨ -.

ولكن يبقى الأصل في التبشير أو الترغيب أن يكون في نيل رضى الله تعالى، وجزيل ثوابه في الآخرة.

(١) الكليات للكفوي: ٢٠١.

رسول الله إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والثيب الزاني، والمفارق لدينه التارك للجماعة»[1]، ومما يدخل في هذا الباب ما يذكره بعض الفقهاء من التفريق بين قتال البغاة من المسلمين وقتال أهل الحرابة من غير المسلمين، وهو صورة من صور الإنذار بتشديد العقوبة على غير المسلم. أما الإنذار أو الترهيب من غضب الله ومن عذابه في الآخرة فهو كثير في كتاب الله – وهو الأصل –، وربما جاءت البشارة في بعض الأحيان فيها المزيد من الخصوصية فيقابلها من الإنذار نظيرها، فالغنم بالغرم، نلحظ هذا جلياً في الحديث الصحيح: «من أحسن في الإسلام لم يؤاخذ بما عمل في الجاهلية، ومن أساء في الإسلام أخذ بالأول والآخر»[2].

المطلب السابع: الشهادة:

الشهود والشهادة: الحضور مع المشاهدة إما بالبصر أو بالبصيرة[3]، وذكر في الكليات أنها بيان الحق، سواء كان عليه أو على غيره[4]. ومن هذين المعنيين اللغويين: الحضور والبيان يدور مفهوم الشهادة في كتاب الله عز وجل[5]؛ وهي إجمالاً أسلوب من أساليب الهداية التي أوكلت للمسلمين لنشر دعوة الإسلام على صعيد البشرية جمعاء[6]. وقد ورد هذا المفهوم بدلالات أربعة متكاملة تتصل اتصالاً وثيقاً بالمفهوم القرآني للحضارة.و هي:

١- توحيد الله والإقرار بالعبودية له، وهو جانب العقيدة في الهداية الإسلامية، وإلى ذلك يشير قول الله سبحانه: ﴿شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِماً بِالْقِسْطِ﴾ [آل عمران: ١٨].

٢- الإظهار والتبيين، وذلك بقول الحق وسلوك طريق العدل، ومن الآيات الدالة على هذا المعنى قوله سبحانه: ﴿وَلا نَكْتُمُ شَهَادَةَ الله إِنَّا إِذاً لَمِنَ الْآثِمِينَ﴾ [المائدة: ١٠٦].

٣- التضحية والفداء وتقديم النفس في سبيل الله تعالى، كما في قوله تعالى: ﴿وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَاءَ﴾ [آل عمران: ١٤٠].

٤- وظيفة الأمة الإسلامية بالاطلاع على الأمم الأخرى ليكونوا شهداء عليهم يوم القيامة، منزلةً خَصَّ بها سبحانه أمة محمد ﷺ لتقابل هيمنة دينهم على الشرائع كلها، وقد أوضح سبحانه هذه الوظيفة في أكثر من آية مثل قوله سبحانه: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً﴾ [البقرة: ١٤٣].

وقد وردت هذه المعاني في مائة وثلاثة وخمسين موضعاً من كتاب الله لتدل على محورية هذا المفهوم في الكتاب العزيز؛ ومن هذه الآيات الدالة على العلاقة بين الشهادة والهداية قوله سبحانه: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَكَفَى بِاللهِ شَهِيداً﴾ [الفتح: ٢٨]. وقد شرح أحد الباحثين

---

(١) أخرجه البخاري في الديات،باب قول الله تعالى: ﴿ أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾[المائدة: ٤٥]، حديث: ٦٤٨٤، ومسلم في القسامة، باب ما يباح به دم المسلم، حديث: ١٧١٦.

(٢) أخرجه البخاري في استتابة المرتدين، باب إثم من أشرك بالله، حديث: ٦٥٢٣، ومسلم في الإيمان، باب هل يؤاخذ بأعمال الجاهلية، حديث: ١٢٠. ومنه أخذ علماء الرجال في تراجمهم مصطلح «وحسن إسلامه».

(٣) المفردات للراغب الأصفهاني: ٤٦٥.

(٤) الكليات للكفوي: ٥٢٧.

(٥) ذكر الدامغاني للشهادة والشهداء سبعة أوجه في كتاب الله عز وجل منها الشهادة على الحق والحضور والشركة، وذكر أنها من مهمة هذه الأمة– التي تتمثل–بالشهادة على أعمال الأمم الأخرى، وكل هذه الجوانب تتصل بطرق الهداية وأساليبها. را: الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز ومعانيها له: ٤٤٩.

(٦) انظر بعض مسوِّغات هذه الوظيفة: ٣٩٨و.

المعاصرين مكانة الشهادة في الهداية؛ وذلك بأن: «تكون الأمة قوة عالمية مُحَرِّرة تقوم على العدل، وتعمل به، وتحمي حق الآخرين في الاختيار، وحرية إرادتهم في إقامة مجتمع جديد، يقوم على التحرر من عبادة العباد، والتخلص منها إلى عبادة الله وحده...»[1]. فالشهادة المتعلقة بالهداية تفرض على المسلمين أن يكونوا في موقع القدوة والأسوة. وفي هذا يقول العلامة المودودي: «أما الشهادة العملية فالمراد بها أن تكون حياتنا العملية مرآة للأصول والمبادئ التي نعتقدها وندعو الناس إليها، فإنه لا يكفينا من أداء هذا الواجب أن يسمع الناس كلامنا في الثناء عليها والإشادة بذكرها، بل الذي يؤثر في النفوس ويأخذ بمجامع القلوب أن يشاهدوا بعيونهم هذه التعاليم والحسنات، التي نلهج بذكرها دائماً، متجلية في أعمالنا، متمثلة في حياتنا اليومية»[2]. ومن هنا أكّد العلماء على تأكد وجوب التحقق بالإسلام في الداعية حتى يدعو بلسانه وحاله. وفي هذا يقول أستاذنا د. محمد سعيد رمضان البوطي: «ينبغي أن تشيع الدعوة أولاً في صفوف المسلمين أنفسهم، حتى إذا استقام أمرهم على النهج السليم، وتجسدت في حياتهم معاني الإسلام وأخلاقه وفطرته، انبثق من سلوكهم أمام الأمم الأخرى خط مضيء يحملهم على الإقبال إلى الإسلام»[3].

المطلب الثامن: وسائل أخرى:

وهناك وسائل وأساليب كثيرة لإرشاد الناس وهدايتهم أو تساعد في الوصول إلى ذلك- سواء أسبق ذكرها[4] أم لا-، ولكُلٍّ منها مقام مناسب، ولكن لا يتسع المقام لاستقصائها، وتفصيل الحديث عنها؛ كالحكمة، والموعظة الحسنة، والكتابة، والمراسلة، والمحاضرة، والمساعدة الإنسانية، وتأليف القلوب - ولو بالمال -، وغيرها[5]. ومن أهمها في عصرنا استخدام وسائل الإعلام الحديثة بإمكاناتها الإيحائية والتأثيرية الجبارة التي تتفوق على جميع الوسائل القديمة. وفي هذا إشارة مُجَدَّداً إلى عدم حصر الوسائل والأساليب بالقديم المتعارف عليه لأن طبيعتها تقبل التطور والتجديد بخلاف المقاصد الثابتة التي لا تُعرف إلا بالاستناد إلى النص.

---

(١) من تقديم الدكتور جابر العلواني لكتاب النهي عن الاستعانة والاستنصار في أمور المسلمين بأهل الذمة والكفار للدكتور الورداني: ١٥.

(٢) شهادة الحق للمودودي : ١٧.

(٣) هكذا فلندع إلى الإسلام للدكتور البوطي: ١٩ فما بعد. ولا شك أن هذا لا يعني النهي عن الدعوة الخارجية، و إنما هو إعمال لفقه الأولويات.

(٤) وعلى رأسها مبدأ النصيحة- ر:١٩٨و-.

(٥) وقد استخدم رسول الله صلى الله عليه وسلم جميع هذه الأساليب في دعوته البشرية للهداية- را: كتب السيرة-. وقال الله عزَّ وجلَّ في حقه: ﴿يا أيها النبي إنا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً * وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً﴾[الأحزاب:٤٥-٤٦] وصدق الله العظيم ، وصلى وسلم على أعظم داعية عرفته البشرية، وتجسدت فيه كل معاني الهداية، حتى صار الرحمة المهداة .

الوجه الثاني
مراعاة جانب العدم

المبحث الأول
حماية الهداية وصيانة عواملها

تمهيد:

في المنظور الإسلامي، ولدى التحليل النهائي لمسيرة البشرية؛ يتبين أن أعظم مشاكلها، وأوسع أبواب ضلالها، يكمن في: عدم الإيمان بالله ، والغفلة عن الآخرة والمصير، والتهاون في اتباع الرسل بصدقٍ وجِدٍّ. ولا شك أن هذه الأمور الثلاثة تشير إلى أركان الإيمان الكبرى ومحاوره العظمى، التي تُكَوِّن بدورها أصول الهداية للبشرية، ومنها تنبثق أسسها الجوهرية؛ فالإيمان له أكبر الانعكاسات على مسيرة الإنسان وهدايته على مستوى الأفراد والمجتمعات، وقد تم بحث ذلك مفصلاً في مقصد الدين، ورأينا كيف راعى الإسلام هذا الإيمان من جانب العدم من خلال محاربته للشرك والمشركين، ومعاداته للكفر والكافرين، ومقاومته للردة والمرتدين، ومناهضته للنفاق والمنافقين، والتحذير الشديد بما ليس عليه مزيد من جميع هذه الصفات وأهلها لاشتراكها جميعاً في عامل الصدِّ عن سبيل الله، وابتغائها العِوَجَ في الأمور كلِّها؛ أي:- باختصار- ولوجها في باب أضداد الهداية. وفي هذا المبحث سنرى كيف حمى الإسلام أسس الهداية وسائر معانيها.

المطلب الأول: حماية أسس الهداية:

- سبق الحديث آنفاً عن توفير أسس الهداية الشاملة وسائر مقتضياتها- من خلال المنظور الإسلامي- ومن الجدير متابعة هذا الموضوع بتسجيل بعض الأمور المهمة المتعلقة بهذا المطلب:

الأمر الأول: إن حماية أسس الهداية الشاملة تقع على مستويين:

المستوى الأول: الدفاع عن مفهوم شمولية الهداية الذي تُعَلِّله أسسها ذاتها وتفرضه مقتضياتها- وقد سبق بحث ذلك[1]-، كما سبق تناول هذا الموضوع من خلال خصيصة التوجه الإنساني العالمي في شرعة الإسلام[2]. فأُحِيل بيان هذا المستوى إلى ما أشرت إليه.

المستوى الثاني: الدفاع عن المدلولات الرئيسة للهداية ومعانيها الكبرى. ويعنى به – تفصيلاً- جميع فصول الرسالة التي تتحدث عن مقاصد الشرع، ووسائل تطبيقها[3].

الأمر الثاني: ليس من الضروري تحديد نصوص الدين لجميع الوسائل التي تكفل حماية المستويين السابقين، وخاصة تلك الوسائل التي من شأنها أن تتطور و تتغير مع كرّ الأيام والليالي- مع التذكرة بالعودة

(١) را: ٣٤٠و.

(٢) را: ١٢٣و.

(٣) وسيتحدث المطلب التالي بإيجاز عنها.

إلى ما سبقت الإشارة إليه بهذا الخصوص[1]-.

الأمر الثالث: يشير ما ذُكِر آنفاً من تعدد مستويات الحماية، وتعداد وسائلها غير المنحصر فيما نُصَّ عليه منها- وخاصة إذا ما رُبِط بالوضع الحالي لعموم الناس- إلى تقصير المسلمين الفادح- وخاصة الدعاة- في إعدادها والاستفادة منها. بل إن من أخطاء المسلمين التاريخية - والتي كان لها أكبر الأثر في الوصول إلى الواقع الحالي- سيادة التيار المتواكل الذي ينتظر من الله سبحانه وتعالى في علاه- أن ينزل إلى الأرض ليحلَّ لهم المشكلات، وفي هذا السياق يخلق لهم من المؤسسات التي يقع على عاتقها صناعة كل ما يتعلق بالهداية وحفظه جملة وتفصيلاً- انطلاقاً رُبَّما من بعض النصوص العامة أو المطلقة- وهذا مخالف لسنة الله تعالى التي جعلت ذلك من صميم العمل الإنساني وابتلائه المفروض في شرع الله[2] بما يقتضيه من صناعة الوسائل المناسبة لكل عصر، والأساليب المكافئة لمتطلباته سواء على الصعيد الداخلي كمؤسسات الثقافة والتربية والإعلام، أو على الصعيد الخارجي كالمنظمات الدولية التي تتلاقى أهدافها مع مقاصد الشرع أو تسعى في اتجاه يعزّز هداية الإنسان من مثل إيجاد حركة عالمية لمكافحة التمييز العنصري، أو تأسيس نظام قانوني دولي يحمي حقوق الإنسان. وأَوْلاها حقُّه في هداية ربه.

المطلب الثاني: حماية معاني الهداية:

في المنظور الإسلامي ينبع من الدين الحق ودولته معين الهداية الذي لا ينضب؛ وقد رأينا كيف شرع الإسلام من الأنظمة ما يحفظ هذا المعين من أي خطر يهدده، أو عكر يلوّثه؛ وذلك حين رهّب من الابتداع في الدين ونفّر من أصحابه، وحين حرّم المعاصي وعاقب مقترفيها. ولم يقتصر الأمر على هذا بل شرع من المبادئ والأحكام التي وظيفتها المحافظة على هذا المعين نقياً صافياً دفاقاً. مثل مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي يهدف إلى حماية ما تعارفت عليه الشريعة والأمة من صنوف الهداية، وقد تجلى قسم منه عملياً في ولاية الحسبة. كما شرع بوجه خاص الجهاد لثلاث مُهِمّات رئيسة كُلُّها مرتبطة بالهداية:

أولاها: الدفاع عن الأمة المهتدية وكيانها .

والثانية: إزالة الحواجز التي تحول دون وصول الهداية إلى الناس.

والثالثة: الدفاع عن الدعوة الإسلامية وحملتها.

ويتفرع عن المهمة الأولى الدفاع عن أوطان الإسلام ضد من يعتدي عليها من الكفرة لأنه لا استمرار لأمة بلا وطن كما لا بقاء لمظروف دون ظرف، ولقد صار من المعروف لدى القاصي والداني أنّ المجاهدين المسلمين كَوَّنوا في الماضي والحاضر طليعة المدافعين الصادقين عن أوطانهم، فان تقاعست الأمة عن الجهاد، وغفلت يدها عن الزناد، وأسلمت قيادها لغير الغيور على مصالحها، فقدت عزتها وكرامتها، وسُلِبَتْ منها خيراتُها وثرواتُها، وأضحى مصيرها وأوطانها في موضع خطير يُهَدَّد حتى وجودها. فتتلاحق فيها الفتن ويتحقق فيها قول ربها: ﴿إِلاَّ تَنفِرُواْ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَيَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ﴾ [التوبة: ٣٩] بينما شرع الجهاد والنفير ﴿حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ للهِ﴾ [الأنفال: ٣٩] والفتنة - هنا- الانكفاء عن الهداية بمنع الناس من دخول الإسلام، أو إكراههم على الارتدادَ منه.

---

(١) ر: ٣٧٨.

(٢) انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً﴾ [سورة الملك:٢]، وقوله تعالى: ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللهُ عَمَلَكُمْ﴾ [سورة التوبة:١٠٥].

ويتفرع عن المهمة الثانية تحرير الناس وإخضاع أنظمتهم الجائرة إلى نظام العدل الإسلامي ضمانة لحرية الناس في التدين دون إكراه، ورفعاً لظلم الأقوياء للضعفاء. وذلك أن من طبيعة الدول وأنظمتها – بما تملك من سلطة تتطلب وتقتضي خضوع الناس لها – أن تمثل عائقاً كبيراً أمام الناس في تمسكهم بالحق واختيارهم الخضوع لربهم الحق. وقد بيّنت الآية السابقة أن غاية الجهاد مزدوجة فهي من جهة منع الفتنة – وجوهرها الإكراه في الدين-. ومن جهة ثانية أوجبت أن يكون الدين كله- بمعنى الخضوع- لله. وقد يتبادر فيها نوع من التنافي، والجواب قطعاً بالنفي لأن الخضوع لله خضوع لدينه، وقد نصَّ دينُه صريحاً جَلِيّاً على نفي الإكراه في الدين، فكأن الآية تؤول في معناها: (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة، ولا يكون إكراه في الدين). ولا يكون ذلك إلاّ في ظل دين الله الذي نفى الإكراه في الدين، وبالتالي يكون الدين المطلق- أو كله- لله وحده، وأما إذا كان لغيره فسينجم الإكراه في الدين لا محالة."والمسلمون حينما يقومون بقتالٍ هذا شأنه – إقامة شرع الله أي العدل والرفق حتى في دار الحرب – إنما يستعملون حقاً لهم أو بعبارة أدق يقومون بواجب عليهم كلَّفهم به ربُّ الوجود كُلِّه فلا يصح وصفه بالاعتداء.

وبهذا يتبين أنه حتى الجهاد- في حدِّه المشروع- يمكن أن يُعَدَّ من أهم روافد معين الهداية الذي منه تنهل السياسة الداخلية والخارجية لدولة الإسلام، وقد عبّر عن هذا قدامى الفقهاء حين ذكرهم لوظيفة الدولة [أو السلطان] بحماية الدين وحراسته، وسياسة الدنيا به، وبَنَوْا على اعتبار دولة الإسلام صاحبة رسالة هداية في صميمها وجوب مقاومتها للدعوات المضادة لهذه الرسالة بكل ما تملك من الوسائل الشرعية المشروعة. ومن هنا يُمنَع أهل الذمة – مثلاً- من أي إعلان يمتهنون فيه الإسلام أو يحتقرون مقدساته حتى ذهب جمهور فقهاء الحنفية إلى قتل من أكثر من سبِّ النبي ﷺ من أهل الذمة وإن أسلم بعد أخذه. ونصَّ الإمام الشافعي على أن ذكر دين الإسلام بما لا ينبغي مبطلٌ لعقد الذمة [لأنه يُعَدُّ – في عُرْفِنا المعاصر- اعتداء على النظام الشرعي العام]. ولكن من الجدير ذكره في الوقت نفسه أن الإسلام حرّم جميع أنواع الاعتداء على غير المسلمين من الذميين والمعاهدين والمستأمنين، وسمح لهم بتمام الحرية في ممارسة ما يوجبه دينهم عليهم من طقوس وشعائر- ولا يجوز بالمقابل التعرُّض لها فضلاً عن سَبِّها وخاصة أمام أتباعها من قِبَل المسلمين ولو لم تكن ذات اعتبار وتقدير عندهم[1]-.

وليست المهمة الثالثة إلا فرعاً عن سابقتها لأن الاعتداء على الدعوة الإسلامية يُعَدُّ بحدِّ ذاته عقبة تقف في طريق هداية الناس، وحاجزاً صادّاً عن سبيل الله يُسَوِّغ الجهاد لإزالة تلك العقبة ورفع ذاك الحاجز، ومما يستشهد به لذلك- فضلاً عن سائر نصوص الجهاد – غزوة مؤتة التي كان من أهم أسبابها ما ذكره أصحاب السيرة من قتل ملك بصرى أو عميل الروم لرسول رسول الله الحارث بن عمير الأزدي فندب رسول الله ﷺ الناس للخروج إلى الشام محاربة للروم الذين منعوا دعوة الإسلام بحد السيف[2].

---

(١) را: ٣٨٦و.

(٢) زاد المعاد لابن القيم: ٣/ ٣٣٦، ور: ٣٤٠. وراجع غاية الجهاد وبواعثه: ٢٥٤و.

المبحث الثاني
مقاومة الإضلال وغلق أبوابه

تمهيد:

تتضافر النصوص التي وردت فيها مادة [ضلّ] بجميع اشتقاقاتها واتّفقت معانيها في القرآن الكريم بدءا من فاتحة الكتاب التي بينت أن هناك سبيلين لا ثالث لهما، إما طريق الهدى لمن يطلبه وهو الصراط المستقيم، وإما طرق منحرفة زائغة يسلكها الضالون بمختلف فئاتهم، وانتهاء بآخر سورة – وهي سورة الناس التي طلبت الاستعاذة برب الناس من شر الوسواس الخناس الذي يعمل على إضلال الناس. ولو ذهبنا لإحصائها لطال بنا المقام جداً، ناهيك عن النصوص الأخرى الواردة في السنة الشريفة وسائر التراث الإسلامي مما يدلّ بوضوح تام على اهتمام الشارع المؤكَّد بإبعاد الناس عن جميع أنواع الضلالة، وهذا أمر بدهي لأنه بذلك يقربهم من قضية الإسلام الأولى وهي الهداية. وهذا أمر قطعي، ولذلك سأكتفي بالإشارة- في مطالب ثلاثة- إلى أهم الأسباب التي حذّر الشارع منها لما تُفضي إليه من ضلال- وسواء نبعت من داخل الإنسان أم من خارجه-.

المطلب الأول: مجاهدة عوامل الضلال الداخلية:

نبّه الشارع في كثير من نصوصه المشهورة على هذه العوامل باعتبارها الدافع الحقيقي وراء الضلال، ومن أهم هذه العوامل:

١- أمراض النفس:

وهي من أخطر ما يصيب الإنسان لأنها السبب المباشر وراء معظم أنواع ضلاله، والذي قد لا يتنبه لها صاحبها، ولها أنواع متعددة، من أخطرها:

١-١- الكِبْر: قال تعالى: ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِن يَرَوْاْ كُلَّ آيَةٍ لاَّ يُؤْمِنُواْ بِهَا وَإِن يَرَوْاْ سَبِيلَ الرُّشْدِ لاَ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلاً وَإِن يَرَوْاْ سَبِيلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلاً ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُواْ بِآيَاتِنَا وَكَانُواْ عَنْهَا غَافِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٦].

٢-١- النِّفاق: قال تعالى عن المنافقين الذين تكاد قلوبهم تصل إلى حناجرهم من شدة هلعهم وجبنهم لدى غرم القتال، والذين يكاد لعاب ألسنتهم يصل إلى أخمص أقدامهم من شدة ولعهم وطمعهم عند غنم النزال: ﴿فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللهُ مَرَضاً وَلَهُم عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾ [البقرة: ١٠].

٣-١- الحَسَد: الذي صرَّح القرآن أنه وراء سعي كثير من الناس- بما فيهم أهل الكتاب- لإضلال المسلمين وتكفيرهم، قال تعالى: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّن بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّاراً حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُواْ وَاصْفَحُواْ حَتَّى يَأْتِيَ اللهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ١٠٩].

المطلب الثاني: مجاهدة الشيطان:

الشيطان رمز الشر المطلق وهو وراء معظم الشرور في العالم مستخدماً في ذلك أعواناً كثيرين له من الجن والإنس، وله طرق كثيرة في إغواء الناس وإضلالهم معتمداً أساليب متدرجة في ذلك. قال تعالى: ﴿إِن يَدْعُونَ

مِن دُونِهِ إِلاَّ إِنَاثًا وَإِن يَدْعُونَ إِلاَّ شَيْطَانًا مَّرِيدًا * لَّعَنَهُ اللهُ وَقَالَ لَأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا * وَلأُضِلَّنَّهُمْ وَلأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ آذَانَ الأَنْعَامِ وَلآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللهِ وَمَن يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِّن دُونِ اللهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُّبِينًا * يَعِدُهُمْ وَيُمَنِّيهِمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلاَّ غُرُورًا * أُوْلَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَلاَ يَجِدُونَ عَنْهَا مَحِيصًا﴾ [النساء: ١١٧-١٢١]. ويُقِرُّ معظمُ الناس بعداوة الشيطان لهم منذ خلق أبيهم آدم، وقد ينسبون كل عثرة منهم إليه، ولكن الأهَمَّ من ذلك كله هو اتخاذ الشيطان **عَدُوّاً**، ومجاهدة وساوسه؛ كما قال تعالى: ﴿إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا إِنَّمَا يَدْعُو حِزْبَهُ لِيَكُونُوا مِنْ أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [فاطر: ٦].

المطلب الثالث: مجاهدة عوامل الإضلال الخارجية:

يقف وراء ضلال كثير من الناس أمراض اجتماعية قديمة مُتَأَصِّلة يصعب استئصالها إلا عن طريق تنوير عقلي بمبادئ الحق والخير والجمال على قاعدتي الفطرة السليمة والمنطق الصحيح، ومما تضُمُّه قائمة هذه العوامل:

١-٣- الآبائية، والتقليد، واتِّباع العادات: دون تمحيص على ضوء ما سبقت الإشارة إليه، قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ﴾ [الزخرف: ٢٣].

٢-٣- اتِّباع الكُبَراء (الملأ): ويُقصَد بهم أصحاب السلطة والجاه وموضع القدوة في الناس، فنجد كثيراً من الناس يتَّبعونهم رَغَباً ورَهَباً خلافاً لما في قرارة أنفسهم وقناعة عقولهم في كثير من الأحوال خوفاً أو طمعاً. وقد ذكر القرآن – لترسيخ الاعتبار تلاومَ الظالمين سواء أكانوا من الأتباع أم من المتبوعين، وتَبَرُّؤَ كُلٍّ صنف من الآخر بعد أن يؤولوا إلى جهنم وبئس المصير: ﴿وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِندَ رَبِّهِمْ يَرْجِعُ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ الْقَوْلَ يَقُولُ الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لَوْلَا أَنتُمْ لَكُنَّا مُؤْمِنِينَ * قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لِلَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا أَنَحْنُ صَدَدْنَاكُمْ عَنِ الْهُدَى بَعْدَ إِذْ جَاءكُم بَلْ كُنتُم مُّجْرِمِينَ * وَقَالَ الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ إِذْ تَأْمُرُونَنَا أَن نَّكْفُرَ بِاللهِ وَنَجْعَلَ لَهُ أَندَادًا وَأَسَرُّوا النَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوُا الْعَذَابَ وَجَعَلْنَا الْأَغْلَالَ فِي أَعْنَاقِ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ يُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [سبأ: ٣١-٣٣][1].

٣-٣- الخضوع للطغيان: يُعَدُّ الطغيان مستوىً عالياً من البغي وتجاوز الحدود، وهو يدخل تحت المصطلح القرآني"الطاغوت" الذي لا يمكن أن يجتمع مع إيمان حقيقي بالله واليوم الآخر للتنافي بينهما، ولذا كان شرط الاستمساك بالعروة الوثقى للصلاح والنجاة، الكفر بالطاغوت قبل الإيمان بالله، قال تعالى: ﴿فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىَ﴾ [البقرة: ٢٥٦]. كما بين سبحانه أن اجتناب الطاغوت هو الذي يمهد السبيل للجنة ونعيمها: ﴿وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَن يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللهِ لَهُمُ الْبُشْرَى فَبَشِّرْ عِبَادِ﴾ [الزمر: ١٧]، وقد أبدى القرآن وأعاد في قصة فرعون لما يمثله من رمز للطاغوت الذي يتسلط على الآخرين ويُصادِر أبسط حقوقهم ﴿مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَى وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ﴾ [غافر: ٢٩]. وقد يجمع القرآن بين فرعون وهامان وقارون [را: العنكبوت: ٣٩]. للإشارة إلى أكبر أسباب الطغيان، وهو الاستغناء بالمادة والغفلة عن الله والدار الآخرة، وهو ما ورد صريحاً في القرآن ﴿ كَلَّا إِنَّ الْإِنسَانَ لَيَطْغَى * أَن رَّآهُ اسْتَغْنَى﴾ [العلق: ٦-٧]. ويقوم الطاغوت بسحق حرية الإنسان في تبني الدين الحق الذي يقضي بأن يكون الدين كلُّه لله وحصر العبادة بالواحد القهار بينما يقضي الطاغوت باستعباد الناس له، ولذا أُمِرَ المسلم بعدم الرضوخ لمطالب الطاغوت: قال تعالى: ﴿كَلَّا لَا تُطِعْهُ وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ﴾ [العلق: ١٩].

---

(١) وراجع [سورة البقرة: ١٦٥-١٦٧]، و[سورة الأعراف ٣٨-٣٩]، و[سورة غافر ٤٧-٤٨]، وغيرها.

المبحث الثالث
منع الفساد وسد ذرائعه

تمهيد:

يُعَدُّ الفساد التربة الخصبة لنمو جراثيم الضلال التي يحجب تكاثرها التوبة عن المفسدين عقوبةً من الله لهم: ﴿إِنَّ اللهَ لاَ يُصْلِحُ عَمَلَ الْمُفْسِدِينَ﴾ [يونس: ٨١] فينحدرون في مستنقع من الرذيلة يصعب عليهم الخروج منه إيثاراً للدنيا وشهواتها التي يهيئها الفساد لأهله. ومن هنا تحرص أنظمة الكفر والضلال على نشر الفساد بين الناس حتى يستمرئوه فيحجبهم عن الهداية ويجعلهم مشاركين لهم في الضلالة على النقيض تماماً من نظام الإسلام الذي حرّم الفساد وأوجب سدَّ ذرائعه كلِّها- وقد سبق الإلمام بهذا مع التأكيد على دوران الشريعة بِرُمَّتِها حول جلب المصالح ودرء المفاسد مقدمة درء المفاسد على جلب المصالح كجزء من خطتها العامة في إيلاء سدِّ ذرائع الفساد والإفساد بجميع أنواعه عناية فائقة حتى يتسنى للإنسان اختيار الدين الحق الموافق للفطرة بسهولة ، ودون عرقلة من ماض فاسد ناشئ عليه، أو حال مفسد مؤثِّر عليه. وقد غدت من أخطر الأشياء على الإنسان التنشئة الاجتماعية السيئة التي تقوم بها البيئة الفاسدة - كما يفيده حديث القاتل لمائة نفس[1] وغيره - لأنها تتوسل بدغدغة شهوات المرء على حساب ما يقتضيه الحق والعقل. وهو ما أومأ إليه حديث المصطفى ﷺ: «حُفَّت الجنة بالمكاره، وحُفَّت النار بالشهوات »[2]. مع أنه سبق بحث منع الإسلام للفساد وإغلاق مَلَفِّه بالكامل[3] سواء تعلق بالإنسان أو بالبيئة والعمران، وسواء اتخذ مظهر عدوان على أملاك الآخرين أو تخريب لها أو تضييق على موارد أرزاقهم أو غير ذلك فقد دلت نصوص كثيرة على تحريم جميع صُوَر التخريب والإفساد في الأرض بما في ذلك حالة الجهاد التي هي مظنة استثناء لتفيد أنه إذا كان الإفساد حراماً والحالة هذه، فهو في أحوال السِّلْم أشدُّ حُرْمَةً؛ منها: حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «الغزو غزوان، فأما من ابتغى وجه الله وأطاع الإمام وأنفق الكريمة وياسر الشريك واجتنب الفساد كان نومه ونبهه أجراً كله، وأما من غزا رياء وسمعة وعصى الإمام وأفسد في الأرض، فإنه لا يرجع بالكفاف»[4].

ولذا ذهب عددٌ من الفقهاء[5] إلى حُرْمَةِ تخريب ديار العدو دون حاجة لذلك تقتضيها سياسة الجهاد،

---

(١) حديث صحيح معروف راجعه مع شرحه في: «نزهة المتقين شرح رياض الصالحين» لأستاذنا الدكتور مصطفى الخن، وآخرين: ١/ ٣٩و.

(٢) أخرجه مسلم في الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب منه، حديث: ٥٠٤٩. وأخرجه البخاري في الرقاق، باب حجبت النار بالشهوات، حديث: ٦٠٠٦، بلفظ «حجبت» بدلاً من «حفَّت».

(٣) را: ف٢، ق٢، مب٢ (درء المفاسد): ٣٢٣و، ورا: أيضاً سد ذرائع الفساد في: ١١٥و.

(٤) أخرجه أحمد عن معاذ بن جبل، حديث: ٢١٠٣١، وأبو داود في الجهاد، باب في من يغزو ويلتمس الدنيا، حديث: ٢١٥٤، والنسائي في الجهاد، باب فضل الصدقة في سبيل الله عز وجل، حديث: ٣١٣٧، والدارمي في الجهاد، باب في صفة الغزو غزوان، حديث: ٢٣١٠.

(٥) بداية المجتهد لابن رشد: ١/ ٣٠٩.

والأظهر أنه لا يُقْصَدُ بالحاجة مُجَرَّدُ إغاظة العدو، بل تَوَقُّف النَّصر عليها- وهذا هو الموافق للنصوص، والمنسجم مع مقاصد الشريعة، ومنطوق وصية خليفة رسول الله ﷺ لأميره على القتال في الشام: "وإني مُوصيك بعَشْر - فذكر منها- ولا تقطعن شجراً مثمراً ولا تخربن عامراً، ولا تعقِرَن شاة ولا بعيراً إلاّ لمأكلة، ولا تحرقن نخلاً ولا تغرقنه"[1]. ومع ذلك فلا مناص هنا لتجلية المراد من ذكر بعض الأمثلة المبيِّنة لاهتمام الشارع بسد ذرائع الفساد:

المطلب الأول: التحذير من فتنة النساء:

وذلك بتحريم الخلوة بالأجنبية، واجتناب النظر إليها، وفرض الحجاب على المرأة، وكراهة الاختلاط بين الجنسين إلا لضرورة أو حاجة، وأمثال هذه الأحكام المعروفة في الإسلام والهادفة إلى صيانة المجتمع من انتشار الفاحشة، والافتتان بالجنس إلى درجة الانصراف عن مقتضيات الهداية كما هو مشاهد في مجتمعات أخرى فذاقت وبال أمرها من انتشار الأمراض الجنسية وأخطرها الإيدز.

المطلب الثاني: محاربة اغتيال العقول:

وهذا واضح بتحريم الإسلام القطعي للخمر والمخدرات كي لا ينصرف الإنسان ولو لحظة عن متطلبات الهداية ومقتضيات التكريم، ولا بد أن أشير إلى خمر آخر تقوم به كثير من أجهزة الإعلام الحديثة التي تغسل الأدمغة، وتضيع العقول بعد تفريغها من جميع المعاني السامية والقيم المقدّسة لتصبح لقمة سائغة في أفواه الأشرار، أو لقطة جاهزة في أيدي المفسدين علماً أنه ليس المقصود هنا اللهو واللعب والتفسح بحدودها الشرعية لأنها مما يتطلبه الإنسان وأباحه الشرع بالجزء لا بالكل - على حد تعبير الشاطبي(رحمه الله)[2]-.

وإنما المقصود بنحو خاص تسويق المبادئ الباطلة والأفكار الضالة والعادات المرذولة بشتى الأساليب الفنية الجذّابة، ومن أخطرها تلك المُوَجَّهة للأطفال والتي تَدُسُّ السُّمَّ في الدسم، وتروج الخلاعة والسفاهة تحت أسماء مغايرة كبرامج ثقافية أو اجتماعية أو سياسية أو ترفيهية، مُعتمِدةً في الغالب أسلوب المغالطات، ومُستغِلَّةً وسيلة التلقي والتواصل والخطاب باتجاه واحد، ومن طرف واحد، وتتضاعف المشكلة إذا كانت جميع وسائل الإعلام حكراً على جهة واحدة.

المطلب الثالث: تطبيق أحكام الإسلام (عموماً):

وهذا هو السَّدُّ الكبيرُ العامُّ أمام جميع ذرائع الفساد لأن الإسلام دين يأنف- بطبيعته- من الظلم والبغي وخضوع الإنسان إلا لمولاه الحق، وحينما يكون المسلمون مُطَبِّقين لأحكام الإسلام قولاً وعملاً - وخاصة في

---

(١) أخرجه مالك في الموطأ، كتاب الجهاد، باب النهي عن قتل النساء والولدان في الغزو: ٣٨٤، والبيهقي في السنن الكبرى: ٨٩/٩ من طرق عدة. ومن التطبيقات الفقهية لحماية العمران مشروعية الشفعة، وإيجاب عمارة الموقوف على ناظره من ريعه أو من جهة شرطها الواقف، وكذلك الولي بالنسبة لعقار موليه من ماله، أما ما هو من ملكه فيندب عمارته، ويكره تركه حذراً من إضاعة المال، كما نهى عن الامتناع عن تقديم المعونة في سبيل تشييده أو إصلاحه، ومنه حديث النبي ﷺ: «لا يمنع أحدكم جاره أن يغرز خشبة في جداره» أخرجه البخاري في المظالم، باب لا يمنع جاره أن يغرز خشبة في جداره، حديث: ٢٣٣١، ومسلم في البيوع، باب غرز الخشب في جدار الجار، حديث: ١٦٠٩.

(٢) را: الموافقات للشاطبي: ١/ ١٣٠و، و٣/ ٢١٦و.

نظام حكمهم - يكون في نشر حكمهم والعيش تحت ظله- بما يقتضيه من توسيع لرقعة الإسلام- أقصى ما هو متاح واقعياً من العدل والرحمة ومساعدة الإنسان في تحريره من جميع عوامل المسخ لشخصيته إفراطاً أو تفريطاً، وتقريبه من توحيد الله وعبادته الذي هو حق خالص لله في أرض الله. وليس حباً في سيطرة فئة- ولو كانت المسلمين - على فئة - ولو كانت الكافرين- ولا مجرد إخضاع الآخرين لتحقيق علو في الأرض أو جني مكاسب مادية، وإلاّ صار المسلمون كغيرهم ولم يكن فتحهم للبلاد تحريراً للعباد، ولا كان مَرْضِيّاً عند الله ولا مُجْدِياً في الدار الآخرة ﴿تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [القصص: ٨٣]. وقد شرع الإسلام الجهاد وحصره في سبيل الله إشعاراً بهذا الغرض المشار إليه حيث يكون في تخليص الناس- حتى الكفار- من حكم الكفر سد لأكبر ذرائع كفرهم، ووسائل ضلالهم، وفتح لمنافذ الخير، وأبواب الهدى على مصاريعها، ليلج فيها من يشاء لنفسه الحق والخير والجمال وهو آمن. وبمعنى آخر ضمانة لحرية الناس في التدين وليس إكراهاً لهم على اعتناق دين معين ولو كان دين الله. ولذا تميز الفتح الإسلامي بتقرير مبدأ الاختلاف- كما سبق-[1] وبحرية ممارسة طوائف المخالفين لشعائرهم الدينية وبالمحافظة على معابدهم وطقوسهم، بل وتسيير أحوالهم الشخصية وشؤونهم الخاصة وفق ما يدينون به ولو كان مخالفاً لبعض أحكام الإسلام كشرب الخمر وأكل لحم الخنزير وما شابه ذلك.

---

(١) ر: ٣٦٣.

المبحث الرابع
تحريم الظلم والعدوان

تمهيد:

لم يكتف الإسلام بحماية أسس الهداية وصيانة أسبابها ولو استدعى الأمر جهاداً وقتالاً في سبيل الله تعالى، وإنما حرص على مقاومة جميع أسباب الضلالة والإضلال، وسد جميع ذرائع الفساد-كما رأينا- وبمعنى آخر أباد طفيليات الفتن والضلال والفساد في مهدها ليمهد السبيل أمام نبتة الهداية بعد أن عُنِيَ بتربتها وسقايتها أيّما عناية. ومما يندرج في هذا السبيل تحريم أي ظلم أو عدوان وإيجاب دفعهما قدر الإمكان حتى لا تثار سحبٌ حاجبةٌ لشمس الهداية، أو تُصادَر إرادةٌ في التمتع بضوئها، وهذا من المعلوم من الدين بالضرورة؛ فأكتفي بذكر بعض صُوَره. ومن ذلك المطالب الثلاثة الآتية:

المطلب الأول: تشريع الحدود والقصاص:

وذلك إقامة للعدل وتأميناً للأمن ومكافحة للجريمة وصيانة للهداية، إذ لا انتشار لهداية في مجتمع الأشرار ومجمع الفتن، وأنّى لِمُهَدَّدٍ في أمنه أن يفكر إلا فيما يحفظ عليه أمنه. ومن هنا فرض الإسلام إقامة الحدود وخاصة حد الحرابة والقصاص وسائر العقوبات التعزيرية استئصالاً لشأفة الجريمة وحفاظاً على حرمات الناس وصيانةً لأمنهم وعمرانهم. وقد ذكر الفقهاء أن العقوبة تتدرج بقدر الإجرام فكلما زاد ضرر الإجرام وحجم الإفساد زادت العقوبة كما ذهب بعضهم إلى التشدُّد في شأن المتهم إذا كان معروفاً بالإجرام [له سوابق-في عُرْفِنا-] والعكس بالعكس، يقول ابن القيم- رحمه الله-"فمن أطلق كل متهم وخلّى سبيله - مع علمه باشتهاره بالفساد في الأرض وكثرة سرقاته ، وقال لا آخذه إلا بشاهدي عدل فقوله مخالف للسياسة الشرعية"[1].

ومما يتفرع عن مبدأ التقاضي ومكافحة الظلم والعدوان وجوب القضاء بين المتخاصمين ولو من غير المسلمين في دار الإسلام - وهو ما ذهب إليه الحنفية والشافعية - التزاماً من الدولة الإسلامية بمنع الظلم واستئصال دابر الإجرام كائناً من كان فاعله حتى أَوْجَبوا محاسبة الجاني مهما كانت صفته، فلا حَصانة لأحدٍ في دار الإسلام تحجزه عن المساءلة الجنائية إذ المجرم لا يستحق الحماية ، ولا يصلح لأداء الوظيفة[2].

المطلب الثاني: تحريم الاعتداء على غير المسلمين:

من المبادئ العامة في الإسلام تحريم جميع صنوف الاعتداء على أحد، وقد وردت أحاديث عدة تفيد هذا بخصوص المعاهدين وأهل الذمة خاصة من مثل قوله ﷺ: «ألا من ظلم معاهداً أو انتقصه أو كلفه فوق طاقته، أو أخذ شيئاً بغير طيب نفس منه، فأنا حجيجه يوم القيامة»[3]. كما كان من ضمن وصية الخليفة الراشد سيدنا عمر بن الخطاب ﷺ: «الوصية بذمة الله ورسوله أن يوفى لهم بعهدهم وأن يقاتل من ورائهم وأن لا يكلفوا فوق طاقتهم»[4]. وإذا كان مجرد الإيذاء محرماً كان القتل من باب أولى، ولذا جاء الترهيب الشديد فيه:

---

(١) بدائع الفوائد لابن القيم: ٣/ ٦٧٤.

(٢) الفقه الإسلامي وأدلته، لأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي: ٨/ ٥٩٧٤ [باختصار].

(٣) أخرجه أبو داود في الخراج والإمارة والفيء، باب في تعشير أهل الذمة إذا اختلفوا بالتجارات، حديث: ٢٦٥٤.

(٤) أخرج هذا الأثر البخاري في باب: ما جاء في قبر النبي ﷺ وأبي بكر وعمر، حديث: ١٣٢٨، ورافيه: حديث: ٢٨٨٧ في الجهاد.

«من قتل معاهداً لم يرح رائحة الجنة، وإن ريحها توجد من مسيرة أربعين عاماً»[1]. وقد ذهب الحنفية إلى وجوب القصاص على قاتل الذمي[2] تأسِّياً للعدالة وتفريعاً على مبدأ: "لهم مالنا وعليهم ما علينا".

ولم يكتف الإسلام بالموقف السلبي في منع الظلم والعدوان عليهم فحسب بل أوجب القسط معهم ، وحثَّ على البرِّ بهم ، فقال تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة: ٨]، وانطلق الإسلام من مبدئه العام في نفي الإكراه في تشريع جملة من الأحكام تضمن لأهل الكتاب حرية ممارستهم لطقوسهم الدينية، وحماية الدولة الإسلامية لكل ما يتصل بهم من معابد ورموز وأحكام وشرائع خاصة، ومنع كل ما يُخِلُّ بذلك مُؤَيَّداً بقوة الدولة ودفاعاً عن تلك الحرية ومُسْتَنِداً إلى تلك الأدلة، وقد نقل أبو يوسف رحمه الله في كتابه الخراج أمثلة واضحة من أقوال الخلفاء الراشدين وأفعالهم في هذا السياق. ففي معاهدة خالد بن الوليد ﷺ مع أهل عانات: «ولهم أن يضربوا نواقيسهم في أي ساعة شاؤوا من ليل أو نهار إلا في أوقات الصلوات وأن يخرجوا الصلبان في أيام عيدهم»[3]. ونصَّ الكاساني رحمه الله: «لا يمنعون من إظهار شيء مما ذكرنا من بيع الخمر والخنزير والصليب وضرب الناقوس في قرية أو موضع ليس من أمصار المسلمين ولو كان فيه عدد كثير من أهل الإسلام»[4]. كما اتفق الفقهاء على إقرارهم على كنائسهم ومعابدهم القائمة ولهم أن يبنوا ما انهدم منها وأن يحدثوا في أمصارهم معابد لهم[5]، وجاء في عهد سيدنا عمر المتقدم أنه: «لا تسكن كنائسهم ولا تهدم ولا ينتقص منها ولا من حيزها»، بل ذكر القرآن ذاته الدفع عنها بالمؤمنين من اعتداء أهل دار الحرب[6] فقال تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا﴾ [الحج: ٤٠].

ويُشْتَمُّ منَ تلك الأحكام كلها منع الصد عن سبيل الله تعالى، أو عرقلة سبيل الهداية إلى دينه القويم بطريق مباشر، أو غير مباشر عن طريق الفتنة والقدوة السيئة والمعاملة القاسية، ولذا ورد في أدعية القرآن الكريم: ﴿رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِّلَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [الممتحنة:٥]، ﴿رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِّلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ [يونس : ٨٥].

المطلب الثالث: نُصْرَة المستضعفين، وردُّ العُدْوان [عنهم]:

أوجب الإسلام الجهاد لإنقاذ المستضعفين في الأرض درءاً للظلم والتسلط الواقع عليهم، وقد جاء النص عليه صريحاً في قوله تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا﴾ [النساء: ٧٥] اهتماماً من الإسلام بشأنه وإصراراً منه على وجوب التصدي لهذه الظاهرة بقطبيها البغي والاستضعاف والحد من وقائعها ما أمكن إلى ذلك سبيل. فأقر الفقهاء مشروعية الحلف الدفاعي ضد العدوان ، ومن المعلوم أن النبي ﷺ انتصر لخزاعة حين اعتدت قريش عليها لحلف كان بينه وبينها- وكان من نتيجة ذلك فتح مكة كما هو معروف-. كما قرر الفقهاء مشروعية الجهاد

(١) أخرجه البخاري في الجزية، باب إثم من قتل معاهداً بغير جرم، حديث: ٢٩٩٥.

(٢) را: فتح القدير لابن الهمام: ٦/ ١٥٠. وقد سبق ترجيحه.- ر: عقد الذمة (ومقتضاه): ٣٥٠.

(٣) الخراج لأبي يوسف: ١٤٦.

(٤) بدائع الصنائع للكاساني: ٧/ ١١٤.

(٥) م.س: ٧/ ١١٤.

(٦) بهذا استدل الحسن- رحمه الله- وغيره على وجوب الدفع عن مصليات أهل الذمة بالمؤمنين وعزاه ابن القيم إلى مذهب ابن عباس. (را: أحكام أهل الذمة لابن القيم: ٢/ ٦٦٧).

ليكون الدين- أي الخضوع- كله لله، ولا شك أن مقاومة المستكبرين واستنقاذ المستضعفين باب من أبواب إخضاع كلا الطرفين لسلطان الله عز وجل وشرعه- دون أن يفهم منه إكراه على تغيير الدين- كما سبق تجليته-.

واتفق الفقهاء أيضاً على وجوب نصرة المستضعفين من المسلمين، ويلتحق بهم جميع الرعايا الخاضعين للنظام الإسلامي أو المتحالفين معهم- إذا وقع عليهم اعتداء. **واختلفوا حول فئة واحدة من المستضعفين وهم الكفار غير المرتبطين مع المسلمين بأية معاهدة وهم في حكم المحاربين إذا استضعفهم قوم آخرون من الكفار المحارِبين ونشبت حرب ظالمة من الطرف الأقوى. فهذه الصورة محلٌ اجتهاد سبق الحديث عنه في مقصد الرحمة. والأرجح وجوب نصرة المستضعفين مطلقاً وذلك للاعتبارات الآتية:**

أ- أخذاً بعموم لفظ الآية السابقة لا بخصوص سببها والقيد الوارد فيها صفة كاشفة لبيان الواقع ولمزيد حثٍّ المسلمين على تخليص المستضعفين فلا مفهوم له[(١)].

ب- أدلة تحريم الظلم، وأدلة وجوب إزالته وهي كثيرة ومطلقة، منها حديث البراء: «أمرنا النبي ﷺ بسبع: وذكر منها ونصر المظلوم»[(٢)].

ج _ تحقيق إحدى غايات الجهاد الرئيسة في منع الفتنة - وقد فُسِّرت - في وجه - بالشرك والكفر، وتكون الدينونة لله لا للإنسان كما هو نص الآية الكريمة في الجهاد[(٣)].

وعلى كل حال فإن الظلم والعدوان مهما يكن مظهرهما- وبغض النظر عن مصدرهما أو موردهما- محرمان في الإسلام تحريماً قطعياً لمنافاتهما لكثير من مبادئه كالعدل والمساواة والتعارف والتعاون والبر والإحسان.وأدلة تحريمهما أكثر من أن تحصى. وفي هذا يقول أستاذنا الدكتور فتحي الدريني: "وكذلك نهى الإسلام عن الظلم والفحشاء والعدوان والبغي والإذلال والقهر والطغيان والتسلط والمحاباة ، وذلك لأن كل أولئك وما ماثله على الضد مما تتعشقه الفطرة السليمة بحكم طبيعتها"[(٤)] فالإسلام يهدف إلى الإصلاح العالمي موجباً الجهاد لرفع الاعتداء على خيرات الشعوب وثرواتها من قبل أعدائها كيلا تكون أمة هي أربى من أمة[(٥)]، وكيلا تموت شعوب من الفقر ويعيش شعب في تخمة. ومن فروع الفقهاء في هذا ما ذكره ابن القاسم في المدونة من أن: «ثروات الأراضي المصالح عليها إنما هي لأهل الصلح»[(٦)].

وينبني على هذا كله أن الإسلام يدعم بكل قوة مساندة الشعوب في حق تقرير مصيرها على أرضها وثروات بلادها، وتصفية الاستعمار الذي يحول دون ذلك بكل نماذجه. لأنه كلما كان الإنسان حراً مستقلاً كان أقرب إلى الإسلام، وأدنى إلى اتخاذه ديناً عن قناعة وبصيرة.

---

(١) راجع فتح القدير للشوكاني ١/ ٥٦٢.

(٢) أخرجه البخاري في المظالم، باب نصر المظلوم؛ حديث: ٢٣١٣.

(٣) راجع تفسير الآية في غاية الجهاد وبواعثه: ٤٣٤و. ولكن يجب أن يتخذ قراره بحذر شديد من الحاكم المسلم بعد الشورى في ضوء تحديد المصلحة العليا للدولة والدعوة لما قد ينتج عنه من قتل للمسلمين، وبعد استبعاد أيِّةِ مكيدة من الكافرين.

(٤) دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر: ١/ ٤.

(٥) م.س: المقدمة [باختصار].

(٦) منح الجليل للحطّاب: ٢/ ٣٣٥. ويؤكِّده المّواق بقوله: «المعادن ليست تبعاً لأهل الأرض التي هي فيها، مملوكة كانت أو غير مملوكة، إلا أن تكون في أرض قوم صالحوا عليها»- ٢/ ٣٣٤-.

خلاصة الفصل

يدور هذا الفصل المهم حول قضية الإنسان الأولى في الحياة فرداً ومجموعاً، كيف يهتدي للحق؟ وكيف يفعل الخير؟ وكيف يرنو للجمال؟. وبعبارة أخرى حول قضية الهداية التي تحتل مركز الصدارة في وجود الإنسان ومصيره. والتي هي أيضاً قضية القرآن المحورية لأن هذا الكتاب دستور دين الفطرة فلا بد أن يعكس في مناحيه ما يتوافق معها فينشغل بما تهتم به ويصرف النظر عما لا تحتاج إليه أو عما هو بين يديها مما تستطيع الوصول إليه. فقضية الهداية في القرآن من الوضوح بمكان بحيث لا تحتاج إلى برهان بدءاً من فاتحة سوره التي صرّحت بالمطلوب الأهم بله الأوحد للإنسان: ﴿اهدِنَا الصِّرَاطَ الْمُستَقِيمَ﴾ [الفاتحة: ٦] وانتهاءً بآخر سوره التي ألمحت إلى شتى طرق الغواية والضلالة التي ينبغي للإنسان الاستعاذة منها. مروراً بمجمل سوره وآياته- إن لم تكن كلها – لأنها تكاد تكون قضية القرآن الأولى والأخيرة ولذا جاء وصفه بأنه: ﴿هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ﴾ [سورة البقرة: ١٨٥] فانظر كيف كرّر الهدى في إحدى آياته بل في جزء منها وعمّمه للناس جميعاً دون تمييز ولا تفريق. ومن هنا كانت الخصيصة الكبرى لهذا القرآن أنه ﴿يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩]- في كل شيء تطرق إليه-.

وتجلّى في هذا الفصل اهتمام الشارع الشديد بهذه القضية الأولوية، فتناول في أول مباحثه مفهوم الهداية وأبعادها محدّداً أسس شمولها ومبيناً مقتضياتها التي تفضل الله سبحانه بمنحها لعباده سواء على صعيد الإنسان وما فطر عليه، أو على صعيد الكون وما سخّر له، أو من خلال ما سنّه الله من قوانين للاهتداء وما اقتضته من إنزال الكتب وإرسال الرسل وذلك تمهيداً لسبيل الهداية أمام الناس جميع الناس. وفي المبحث الثاني عالج أول مقصود للهداية فكان موضوعه أداء أمانة الاستخلاف فانطلق من مفهوم الخلافة، ثم فصّل فيما تتطلبه من عمران وإصلاح في الأرض ، وتعارف وتعاون [تكامل] بين البشر، على أساس من العدل والمساواة، سعياً وراء تحرير كامل للإنسان من عوامل القهر والإكراه والشقاء. وعالج المبحث الثالث مقصوداً آخر للهداية وهو تشييد حضارة إنسانية يتوفّر لها كامل أسس بنائها ومقوماته، فانطلق من مفهوم الحضارة لِيُفَصِّلَ في أسسها وخصائصها- الإسلامية -، ثم تطرق إلى وسائلها وصناعتها بالاعتماد على العلم والعمل والأخلاق وغيرها. وكان نصيب المبحث الرابع المقصود الأهم للهداية والذي يمثل مضمونها الصحيح وهو: حمل رسالة الإسلام ونشرها لتشرق شمس الهداية في ربوع العالم ويعمَّ نور الإسلام الأرض كلها، وهو الأمر الذي تم التعرض بالطبع له مراراً؛ ولذا كان جل الاهتمام منصباً على وسائل ذلك- بخلاف معظم مباحث الرسالة التي عُنيت بالمقاصد- فتطرق إلى الدعوة، والبيان، والتبليغ، والتذكير، والتبشير، والإنذار، والشهادة، وغيرها.

وفي الوجه الثاني المتعلق بمراعاة جانب العدم: بيّن كيف دافع الإسلام عن أسس الهداية، وصان عواملها، وحمى أسبابها، ولو اقتضى الأمر جهاداً وقتالاً. ثم بيّن في مبحث تالٍ مقاومة الإسلام للضلالة والإضلال، وغلق جميع أبوابها، سواءً أكانت من داخل الإنسان أم من خارجه، ثم عرّج في مبحث مشابه إلى منع الإسلام للفساد والإفساد، وسدِّ جميع ذرائعه، وانتهى في مبحث أخير إلى تحريم الإسلام القطعي للظلم والعدوان بل إيجاب دفعهما أياً ما كان مصدرهما، أوموردهما. وسيلاحظ القارئ عدداً من الأمثلة المهمة على موضوع أي مبحث بما يتكفل بتوضيحه، كما سيلاحظ التنبيه مراراً على العلاقة العكسية بين الهداية وقضايا الضلال والفساد والبغي والظلم والعدوان، مما يجعل من منعها ومقاومتها وتحريمها إزاحة لأكبر عائق أمام الهداية فدرهم وقاية خير من قنطار علاج.

وبهذا يتحقق على أكمل ما يُرام منشود الإسلام الأكبر ومقصد شريعته الأعظم تجاه البشرية في الهداية الشاملة.



الفصل الرابع

على صعيد المسلمين
أمـة واحـدة
في ظل
دولـة راشـدة

﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ﴾
[سورة الأنبياء:٩٢]

المحتوى:

الوجه الأول
مراعاة جانب الوجود

المبحث الأول
بناء الأمة المسلمة الواحدة

تمهيد:

الأمة لغةً من الأَمِّ بمعنى القصد، أو الأُمِّ بمعنى المصدر[1] وقد وردت في القرآن بصيغة المفرد ستاً وأربعين مرة، ومرتين بصيغة أمتكم، وثلاث عشرة مرة بصيغة أمم، وتدور معانيها فيه بين الجماعة والمنهاج والزمن[2]، وفي التفسير: «الأمة هي الجماعة من الناس تؤم جهة معينة»[3]. «فالأمة اسم مشترك يطلق على معان كثيرة...- أشهرها- الجماعة العظيمة التي يجمعها جامع له بال من نسب أو دين أو زمان، ويقال أمة محمد مثلاً للمسلمين لأنهم اجتمعوا على الإيمان بنبوة محمدﷺ- وهذا هو المراد هنا-»[4].

وكل ذلك يستند إلى الأصل اللغوي الذي تفرعت منه تلك المعاني اللغوية على تغايرها، والتي كانت منطلقاً للمعنى السياسي للأمة على نحو ما أشارت إليه الصحيفة التي كتبها رسول الله ﷺ إبان مقدمه إلى المدينة لتكون دستوراً للدولة الإسلامية الناشئة حيث صدَّرها بقوله: «هذا كتاب من محمد النبي ﷺ، بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب، ومن تبعهم فلحق بهم، وجاهد معهم، أنهم أمة واحدة من دون الناس»[5]. ومن هنا غدت «الأمة» مصطلحاً إسلامياً مثل غيره من المصطلحات التي ظهرت بقدوم الإسلام كالصلاة والزكاة، واكتسبت بعداً سياسياً واضحاً حيث عُدَّ الإسلام هو الجامع لأفراد الأمة وذلك لأول مرة في التاريخ العربي بعد أن كانت القبيلة- ونحوها- هي الرابط بين الأفراد. ويؤكده قوله ﷺ في الصحيفة نفسها: «يهود بني عوف أمة مع المؤمنين» فقدَّم أولاً أن الأمة المسلمة أمة واحدة من دون جميع الناس، ثم وصف اليهود بأنهم أمة أخرى لها دينها وهي مع المسلمين في دولة واحدة. وإلى هذا المعنى أشار القرآن بقوله:

---

(١) لسان العرب لابن منظور: أمم.

(٢) را: بصائر ذوي التمييز للفيروزابادي: ٢/ ٧٩، الوجوه والنظائر للدامغاني: ١٠٩-١١٢، الأمة المسلمة للدكتور ماجد الكيلاني: ١٥ فما بعد.

(٣) قال ابن عاشور في معرض تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ..﴾ [آل عمران: ١٠٤]: «وأصل الأمة في كلام العرب الطائفة من الناس التي تؤم قصداً واحداً من نسب أو موطن أو دين أو مجموع ذلك».- ر: التحرير والتنوير: ٢/ ٧٩٩-.

(٤) بدائع الفوائد لابن القيم: ٢/ ٤١٣.

(٥) ر: نصوص هذه الصحيفة في سيرة ابن هشام: ٢/١٤٧ فما بعد، السيرة النبوية لابن كثير: ٢/ ٣٢٠، عيون الأثر لابن سيد الناس: ١/ ٢٦٠ وما بعد، وقد ذكر لها سنداً، هذا وقد دلت أخبار عدة بعضها في الصحيحين على كتابة هذه الوثيقة، را- على سبيل المثال-: مجموعة الوثائق السياسية في عهد النبي ﷺ، والسيرة النبوية لابن كثير: الموضع السابق، و تحليل هذا البند من الصحيفة في فقه السيرة لأستاذنا الدكتور البوطي: ٢٢٥ فما بعد، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ للقاسمي: ٣٢ فما بعد.

﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللهِ﴾ [آل عمران: ١١٠] قال ابن كثير رحمه الله: «والصحيح أن هذه الآية عامة في جميع الأمة كل قرن بحسبه وخير قرونهم الذين بُعث فيهم رسول الله ﷺ..»[١] كما ورد هذا المصطلح في قوله سبحانه: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤] أي «كونوا أمة دعاة إلى الخير آمرين بالمعروف ناهين عن المنكر»[٢] وقد وصف القرآن هذه الأمة بالوسطية والخيرية فهي خير الناس للناس أمة عدل وأمة شرف[٣].

المطلب الأول: بناء الأمة:

دلت سيرة المصطفى ﷺ أنه مذ بُعِث، وبدأ الدعوة قد سعى لإقامة بنيان أمة متميزة، تقوم على عقيدة التوحيد، وتصل بين أفرادها أواصر الأخوة والتعاون والتناصر. كما دلت صحيفة المدينة التي سبقت الإشارة إليها على أن الإسلام هو العامل الذي يجمع بين المسلمين على اختلاف بلادهم وانتماءاتهم، وقد مرَّ بناء الأمة خلال مسيرة العهد النبوي في مرحلتين: المرحلة الأولى في مكة والمرحلة الثانية في المدينة واستعمل ﷺ لكل فترة ما يناسبها سعياً لتوطيد هذا البناء وليسعى المسلمون في كل عهد إلى تثبيت هذه الأمة وتميزها على مقتضى الظروف التي يعيشونها. وكان من أبرز الأعمال التي قام بها رسول الله ﷺ في مكة إنشاءً للأمة وحفاظاً عليها:

١- إقامة الدعوة على أساس من رعاية مقصد حماية الأمة:

حيث اعتمد ﷺ السِّرِّية في الدعوة ابتداءً صوناً لأرواح أتباعه، كما ركَّز على إسلام العناصر القوية في مكة فقد روي أنه ﷺ كان يدعو: «اللهم أعزَّ الإسلام بأحد العمرين»[٤]. وكان ﷺ يرد المسلمين من خارج مكة إلى ديارهم سعياً لحمايتهم ونشراً للدعوة؛ فمن ذلك أنه قال لأبي ذر رضي الله عنه حين جاءه مسلماً: « يا أبا ذر، اكتم هذا الأمر وارجع إلى بلدك فإذا بلغك ظهورنا فأقبل»[٥].

٢- الهجرة:

حيث وجّه صحابته رضوان الله عليهم بالهجرة إلى الحبشة ثم إلى المدينة ثم هاجر هو إليها، وانطلاقاً من هذا ذهب الفقهاء إلى وجوب الهجرة من دار الحرب إلى دار الإسلام. قال العلّامة النووي رحمه الله: «قال أصحابنا وغيرهم من العلماء: الهجرة من دار الحرب إلى دار الإسلام باقية إلى يوم القيامة» ثم أجاب رحمه الله عن حديث: «لا هجرة بعد الفتح»[٦] بقوله: «وتأولوا هذا الحديث تأويلين: أحدهما لا هجرة بعد الفتح من

---

(١) تفسير ابن كثير: ١/ ٥٠٩.

(٢) تفسير الرازي: ٤/ ١٨٣. قال: «وأما كلمة مِنْ فهي هنا للتبيين لا للتبعيض كقوله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾ [الحج: ٣٠]». وقال ابن عاشور رحمه الله: «على أن هذا الاعتبار لا يمنع من أن تكون من بيانية بمعنى أن يكونوا هم الأمة، ويكون المراد بكونهم يدعون إلى الخير: إقامة ذلك فيهم».

(٣) تفسير ابن كثير: الموضع السابق، الأمة الإسلامية بين القرآن والتاريخ لغازي التوبة: ٢٠، وقد استدل ابن تيمية رحمة الله بذلك على حجية الإجماع لأن وصف الأمة جمعاء بالوسطية والخيرية دليل على عصمتها. را: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لابن تيمية: ٣٩، إرشاد الفحول للشوكاني- المقصد الثالث في الإجماع-: ١٣٩و.

(٤) أخرجه الترمذي في المناقب، باب في مناقب عمر بن الخطاب، حديث: ٣٦٨١ وقال: هذا حديث حسن صحيح غريب.

(٥) أخرجه البخاري، في المناقب، باب قصة إسلام أبي ذر، حديث: ٣٣٢٨، وينظر: الدولة الإسلامية بين التراث والمعاصرة للدكتور توفيق الواعي: ٣٣ فما بعد.

(٦) أخرجه البخاري في الجهاد والسير، باب فضل الجهاد والسير، حديث: ٢٦٣١، ومسلم في الحج، باب تحريم مكة وصيدها، حديث: ١٣٥٣.

مكة لأنها صارت دار إسلام فلا تتصور منها الهجرة. والثاني وهو الأصح أن معناه أن الهجرة الفاضلة المهمة المطلوبة التي يمتاز بها أهلها امتيازاً ظاهراً انقطعت بفتح مكة، وخُصَّت لأهلها الذين هاجروا قبل فتح مكة».

إذن فالهجرة إلى دار الإسلام واجبة حفاظاً على الأمة وسعياً في تكاتفها، وقد دل القرآن على هذا الوجوب بقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيراً * إِلاَّ الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلا يَهْتَدُونَ سَبِيلاً﴾ [النساء: ٩٧، ٩٨][(١)].

هذه الأعمال وأمثالها دالة على أن النبي ﷺ سعى في بناء الأمة وهو في مكة قبل الهجرة، وليست هجرته إلى المدينة هي التي فرضت عليه ظروفاً اقتضت تنظيم أمر الأمة وتحديد كنهها ومبادئها[(٢)]، ولكنها أتاحت له فرصاً جديدة لتثبيت بناء الأمة وتحصينها أكثر فأكثر. وكان مما رسخ هذا البناء إضافة جملة من المبادئ التي أقام عليها العلاقة بين المسلمين في الدولة الجديدة؛ وأهم هذه المبادئ:

٣- الإخاء والإيواء:

ورد الإيواء في اثنين وثلاثين موضعاً من كتاب الله عز وجل، وتردد معناه بين الموطن والتكريم والرعاية والاستقرار النفسي والاجتماعي[(٣)]، وقد آوى الأنصار المهاجرين حين قدموا إلى المدينة. وإلى هذا يشير قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ [الأنفال: ٧٢]، فجعل سبحانه الإيواء جزءاً من الموالاة، وأساسهما مبدأ الإخاء الذي كانت تتوثّق عُراه بمجرّد الدخول في الدين الجديد.

وقد كان الإخاء من المبادئ العظيمة التي لم يفتُر رسول الله ﷺ عن إرساء دعائمه في مجتمع المؤمنين، وبنى عليه أول وصوله إلى المدينة مبدأ الإيواء حين آخى بين المهاجرين والأنصار، وبزغ بذلك فجر مجتمع لم تشهد له الدنيا نظيراً، وتحقّق واحدٌ من أَهَمِّ أُسُسِ بناء الأمة وحفظها[(٤)]؛ وفي حديث مسلم: المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله» قال النووي رحمه الله: «الخذل ترك الإعانة والنصر ومعناه إذا استعان به في دفع ظالم ونحوه لزمه إعانته إذا أمكنه ولم يكن له عذر شرعي»[(٥)] ولا شك أن عدم الإيواء صورة من صور الخذل إلا أن العلماء استثنوا من وجوب الإيواء إيواء المحدث أي من أصاب حداً ونحوه، فلا يجوز حمايته وإيواؤه، وقد نصّت الصحيفة على ذلك وأنه: «لا يحل لمؤمن أقرَّ بما في هذه الصحيفة، وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدثاً أو يؤويه، وأن من نصره فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة ولا يؤخذ منه عدل ولا صرف». وفي صحيح مسلم: «فمن أحدث فيها حَدَثاً أو آوى مُحدِثاً فعليه لعنة الله...» قال النووي رحمه الله: «من أتى فيها إثماً أو آوى من آتاه وضمه إليه وحماه»[(٦)].

---

(١) را: فقه السيرة للدكتور البوطي: ١٩١.

(٢) بخلاف ما يروج له بعض المستشرقين؛ ولم يستطع المستشرق المعروف (جيب) إنكار هذه الحقيقة، وقال: «الشيء الواجب الذي حدث في المدينة هو فقط أن الجماعة الإسلامية قد انتقلت من المرحلة النظرية إلى المرحلة العملية»، را: الدولة الإسلامية بين التراث والمعاصرة للدكتور الواعي: ٤١.

(٣) كما أُطلق على النصرة، ر: الأمة المسلمة للكيلاني: ٨٦ فما بعد، بصائر ذوي التمييز للفيروزابادي: ٥/ ٢٨١.

(٤) مما ينبني عليه وجوب إيواء المسلم عند القدرة إذا كان هذا الإيواء متعيناً لحمايته، يدل لذلك قوله ﷺ: «المسلم أخو المسلم، لا يظلمه ولا يسلمه»- أخرجه البخاري في المظالم، باب لا يظلم المسلم المسلم ولا يسلمه، حديث: ٢٣١٠، وغيره، ر: ٥٣١-.

(٥) شرح مسلم للنووي: ١٦/ ٣٥٦.

(٦) شرح مسلم للنووي: ٩/ ١٤٩، والحديث رواه مسلم في الحج، باب فضل المدينة...، حديث: ٢٤٢٩، مع الإشارة إلى أن البخاري أخرجه أيضاً في الجزية، باب إثم من عاهد ثم غدر، حديث: ٢٩٤٣.

٤- النصرة:

ورد هذا المصدر ومشتقاته زهاء مائة وخمسين مرة في كتاب الله عز وجل[1] بمعنى العون وما يتصل بـه لا سيما في الجهاد[2]. وقد أوجب الإسلام التناصر بين المسلمين ما داموا في دار الإسلام، وكذلك إن كانوا في غير دار الإسلام ما لم يكن في مواجهتهم فئات بينها وبين المسلمين عهود ومواثيق. ويدل لذلك قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ﴾ [الأنفال: ٧٢][3]. وبالنصرة تحقق مبدأ الدفاع الذاتي عن الأمة الذي هو شرط بقائها. ومما تفرع عن هذا وجوب فكاك الأسير وهو فرض كفاية- على الأرجح- أي أنه من واجبات الأمة عامَّةً. ومما يدل عليه حديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «فكوا العاني،- يعني الأسير-، وأطعموا الجائع، وعودوا المريض»[4]، وقد ورد ذلك أيضاً في صحيفة المدينة إذ جاء في مطلعها «المهاجرون من قريش على ربعتهم، يتعاقلون بينهم، وهم يفدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين» وهو واضح في أن فكاكه على الأمة، وبها ذكر.

٥- الولاء والموالاة:

ورد الولاء والولاية في عشرات الآيات القرآنية[5]، وقد دلَّت هذه الآيات على وجوب الموالاة بين المؤمنين، وتحريم الموالاة بين المؤمنين والكافرين. منها قوله سبحانه: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة: ٧١]، وقوله: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ﴾ [الأنفال: ٧٣] وقد اختلف العلماء في معنى الموالاة وحدودها، قال ابن عاشور: «ولما أطلق الولاية بينهم احتمل حملها على أقصى معانيها»[6]، أي: «أن بعضهم يتولى أمر الآخر كما يتولى أمر نفسه، ويكون كلٌّ منهم أحقُّ بالآخر من كل أحد لأن حقوقهم ومصالحهم مشتركة»[7]. والظاهر أن هذه الموالاة مبنية على أساس من فكرة الولاء والولاية أي ولاء المسلم الحق لرسالته الحق أكثر من ولائه لنفسه، هذا الولاء هو الذي يدفعه ليقوم بأمر غيره من المسلمين كما يقوم بأمره، وقد نصّت صحيفة المدينة على هذه الموالاة فجاء فيها: «وأن ذمة الله واحدة، يجير عليهم أدناهم، وأن المؤمنين بعضهم موالي بعض، دون الناس».

وهذا الولاء وهذه الموالاة أساس متين في بناء الأمة ولا شك، ولذلك لم يكن بين المؤمنين وإخوانهم من المؤمنين في غير دار الإسلام، لأن بناء الأمة يقتضي أن يعيش أفرادها في مكان واحد يقيمون شرع الله ويسعون لتحقيق العدالة ونشر الهداية، ولا يكون ذلك إلا بتجمعهم، ومن هنا قطع القرآن الموالاة مع مسلمي دار الحرب حتى يهاجروا، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ﴾ [الأنفال: ٧٢]، وهذا التناصر في الدين غير الموالاة، لأن نصرهم هنا للدين وليس من الولاية لهم بل هو من الولاية للدين ونصره وذلك واجب عليهم[8].

---

(١) ينظر المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، مادة: نصر.

(٢) ينظر الوجوه والنظائر للدامغاني: ٧٧٥، وبصائر ذوي التمييز للفيروزابادي: ٥/ ٦٩.

(٣) ر: التفسير المنير لأستاذنا الدكتور الزحيلي: ١٠/ ٨٣، و٨٩.

(٤) أخرجه البخاري في الجهاد، باب فكاك الأسير، الحديث: ٢٨٨١؛ ويلاحظ أن الخطاب للمجموع مما يفيد أن ذلك واجب على الأمة.

(٥) را: الأمة المسلمة للكيلاني: ١٣٩.

(٦) التحرير والتنوير لابن عاشور: ١٠/ ٨٥.

(٧) را: التفسير المنير لأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي: ١٠/ ٨٢.

(٨) التحرير والتنوير لابن عاشور: ١٠/ ٨٦.

هذه الموالاة بين المؤمنين من أهم مقاصد الشرع على صعيد الأمة، لأنها الأساس الذي تنبني عليه الأمة وتستمر، ولذلك كان واجباً من أهم الواجبات الإسلامية، كما تومئ إليه كثرة الآيات التي تتحدث عن الولاء والموالاة، وفي هذا يقول أستاذنا د.البوطي بعد أن تحدث عن وجوب الموالاة بين المؤمنين وقطعها بينهم وبين غيرهم: «ولا ريب أن تطبيق مثل هذه التعاليم الإلهية، هو أساس نصرة المسلمين في كل عصر وزمن، كما أن إهمالهم لها وانصرافهم إلى ما يخالفها هو أساس ما نراه اليوم من ضعفهم وتفككهم وتألب أعدائهم عليهم من كل جهة وصوب»(١).

٦- بناء المسجد الجامع:

لم يكتف النبي ﷺ بإطلاق مبادئه العظيمة في بناء الأمة، وإنما سعى بكل طاقته لتربية الناس عليها وترسيخها في نفوسهم من خلال إقامة المؤسسات التي ترعاها، ومن هنا كان أول عمل قام به ﷺ بعد هجرته إلى المدينة المنورة بناء مسجده المبارك لما له من مهمة رائدة في تأليف المجتمع وتوحيده، وخاصة في ترجمة تلك المبادئ والمُثُل إلى نماذج واقعية وميدانية(٢).

ومغزى هذا المطلب: أن يقصد كل مسلم- اقتداءً بنبيه ﷺ - ويسعى في المحافظة على الأمة، وسائر مؤسساتها المُعَزِّزة لكيانها. وليبادر إلى سد أي ثغرة يمكن أن تتعرض لها، وليحذر كل الحذر من أي عمل قد يفضي إلى إضعافها أو تهديد وجودها، وخاصة موالاة أعدائها.

المطلب الثاني: وحدة الأمة:

أولاً- الأدلة والمؤيدات:

دلت آيات كثيرة من كتاب الله عز وجل على وجوب وحدة الأمة وصيانتها، أظهرها قوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلا تَمُوتُنَّ إِلاَّ وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعاً وَلا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَاناً﴾ [آل عمران: ١٠٢-١٠٣] إلى أن قال سبحانه: ﴿وَلا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [آل عمران: ١٠٥].

وكذلك أحاديث منها حديث الشيخين: «ترى المؤمنين في تراحمهم وتوادِّهم وتعاطفهم كمثل الجسد، إذا اشتكى عضواً تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى»(٣). وحديث: «فإنه من فارق الجماعة شبراً فمات إلا مات ميتة جاهلية»(٤).

وفي الأحكام الفقهية والآداب والأخلاق الإسلامية كثير من الفروع التي تؤكد وجوب تآلف الأمة ووحدتها.

ثانياً- ترسيخ عوامل الوحدة الإسلامية:

تنهض الأدلة السابقة بهذا المقصد الإسلامي الرئيس، حيث يتجلى فيها ترسيخ الإسلام لعوامل وحدة الأمة جميعاً(٥). وقد أكَّد القرآن الكريم أن الاعتصام برسالة الإسلام هي الضمان والكفيل للمِّ شمل الأمة

---

(١) فقه السيرة لأستاذنا الدكتور البوطي: ١٩٢.

(٢) را: أهمية المسجد ووظيفته في: م.س:٢١١.

(٣) أخرجه البخاري في الأدب، باب رحمة الناس والبهائم حديث: ٥٦٦٥؛ ومسلم في البر والصلة والآداب، باب تراحم المؤمنين، حديث: ٢٥٦٨.

(٤) أخرجه البخاري في الفتن، باب قول النبي ﷺ: «سترون بعدي أموراً تنكرونها»، حديث: ٦٦٤٦، ومسلم في الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين، حديث: ٨٤٩، وفي حديث آخر له: «إنه ستكون هَنَاتٌ وهَنَات، فمن أراد أن يُفَرِّق أمر هذه الأمة، وهي جميع فاضربوه بالسيف كائناً من كان»، را: حديث: ١٨٥٢. وهَنَات: جمع هَنة، أصلها هَنوة أي شيء يسير، وتأتي بمعنى الداهية.

(٥) ثَمَّة نظريات عدة ظهرت في تفسير الروابط بين أفراد الأمم، والإسلام يقرر أن الدين الحق هو أقوى عامل في توجيه الناس

وتحقيق الوحدة بين أبنائها، قال تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعاً وَلا تَفَرَّقُوا﴾ [آل عمران: ١٠٣] فأمرهم سبحانه أن يكونوا كتلة واحدة مجتمعة على الاستمساك بحبل الله، ولما كان حبل الله واحداً فلا بد أن يكونوا إذن أمة واحدة وبهذا تكون عصمتهم أي حفظهم وحمايتهم، وليس المقصود اعتصام كل فرد على التفريق بل المقصود الأمر باعتصام الأمة كلها، وبنصِّ القرآن الكريم﴿جَمِيعاً﴾[1]. والمراد بحبل الله كل شيء يمكن التوصل به إلى الحق في طريق الدين، فكتاب الله وعهده ودينه وطاعته كل ذلك منعة للمسلمين[2]. وفي كل مرة يذكر القرآن الكريم ما ينبغي أن تكون عليه هذه الأمة تجده يقرر وحدتها وكأنها أمر بدهي مُسَلَّم، ويعطف عليه عبادة الله أو تقواه في لفتة قرآنية بالغة الدلالة على الارتباط الوثيق بينهما، وكأنه يقول لنا إن عبادة الله وتقواه هي الخيط الجامع لهذه الأمة والمؤثر الأعظم في وحدتها. ففي سورة الأنبياء نصادف قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ [آية: ٩٢] وفي سورة المؤمنون، نجد قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ﴾ [آية: ٥٢]. فالأنبياء والمؤمنون أمة واحدة على مدار العصور يُؤَلِفون معاً أمة الإسلام؛ ذلك أن الله تعالى هو المثل الأعلى في هذه الأمة، بما يعني أن التفلُّت من دينه يُعَدُّ دوراناً حول مُثُلٍ أخرى لن يكون من شأنها في أخطر نتائجه إلا تفتيت وحدة الأمة وتفسيخها؛ ومن هنا وردت أحاديث عدة تحض على الاعتصام بالإسلام سبيلاً لوحدة الأمة منها قوله ﷺ: «إن الله يرضى لكم ثلاثاً ويسخط لكم ثلاثاً: يرضى لكم أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئاً، وأن تعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا، وأن تناصحوا من ولاه الله أمركم...»[3]. هذا وقد أشارت صحيفة المدينة إلى وحدة الأمة بوضوح منذ مطلعها (المؤمنون والمسلمون من قريش ويثرب، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم، أمة واحدة من دون الناس).

وحصيلة هذا المطلب: أن من أعظم مقاصد الشريعة الإسلامية- والمسلم تبعاً- وحدة الأمة الإسلامية، وأن يكون المسلم على يقين أن استبدال رابطة الإسلام بغيرها أيّاً كانت، والاعتصام بغير حبل الله، سيكون مدعاة لتمزيق الأمة وتفكيكها لا محالة، وهو قرين للكفر بنصِّ كتاب ربه، ومن ثم فلا رخصة له في سلوكه طوعاً بحال.

المطلب الثالث: قيام الأمة بواجباتها:

بحث علماء الأصول واجبات الأمة- باعتبارها ضمانات لبقاء الأمة ووحدتها- فيما سموه فرض الكفاية، وقد أشار لذلك الشيخ المطيعي بقوله: «فروض الكفاية: أمور كلية تتعلق بها مصالح دينية ودنيوية لا ينتظم أمر الخلق في معاشهم ومعادهم إلا بحصولها، يطلب الشارع تحصيلها من أي فاعل [يكفي لحصولها، ولهذا تسميتها] ولا يقصد تكليف واحد بعينه وامتحانه بها وذلك لأنها متعلقة بالنظام العام الذي لا يختص بواحد

وجمع كلمتهم مع اختلاف ديارهم وانتماءاتهم، وفي واقع الأمة عبر دربها التاريخي الطويل دليل واضح على ذلك؛ فما تتمثل به وحدة الأمة هو وحدتها الفكرية والاعتقادية، ووحدة مصادر التشريع وأسس التصور لمفاهيم الحياة، ووحدة العناصر الأساسية لمناهج السلوك، والتقاء المصالح والأهداف والمشاركة في الآلام والآمال، والتآخي ومشاعر المصير المشترك. وكل ذلك دالّ بوضوح على العامل الرئيس في إحداث وحدة حقيقية بين عناصر الأمة، ألا وهو الرابطة الدينية المبنية على الإيمان والوعي- را: الأمة الربانية الواحدة للشيخ عبد الرحمن حبنكة: ٤٥ فما بعد-.

(١) ر: التحرير والتنوير لابن عاشور: ٤/ ٣١.

(٢) ر: تفسير الرازي:- ٤/ ١٧٨-١٧٩ -. وقد ذكر القرطبي رحمه الله أقوالاً في حبل الله ثم قال بعد ذلك: «والمعنى كله متقارب متداخل؛ فإن الله يأمر بالألفة وينهى عن الفرقة، فإن الفرقة هلكة والجماعة نجاة».- الجامع لأحكام القرآن: ٢/ ١٥١-.

(٣) رواه مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه في الأقضية، باب النهي عن كثرة المسائل..، حديث: ٣٢٣٦.

بعينه»[1]. وفروض الكفاية على قسمين: ديني كالجهاد والأمر بالمعروف ودنيوي كالحرف والصنائع وسائر العلوم عموماً- باستثناء السحر-، إلا أن بعض هذه الفروض- وهي بدورها مقصدنا بالذكر- يعد مقصداً على صعيد الأمة لما له من أثر كبير في استقامة أمورها واستدامة بنيانها؛ ومن أهمها:

أولاً: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

يقول الإمام الجويني رحمه الله: «الشرع من مفتتحه إلى مختتمه أمر بالمعروف ونهي عن المنكر»[2]. وقد دلت آيات عدة على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وربطت هذا الوجوب بالأمة بل جعلته من أكبر مزاياها وخصائصها منها قوله سبحانه: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللهُ إِنَّ اللهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: ٧١]. وقوله: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللهِ﴾ [آل عمران: ١١٠]. ونلاحظ إناطة الخيرية بالأمة لصفة محددة فيها هي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وقد ذُكِرَتْ في هذه الآية الفذة قبل الإيمان بالله في إيماءة واضحة لهذا المعنى- كما سبق تقريره[3]-.

كما أكدت أحاديث كثيرة هذا المقصد المهم من مقاصد الشريعة فعن ابن مسعود رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إن أول ما دخل النقص على بني إسرائيل كان الرجل يلقى الرجل فيقول: يا هذا، اتق الله ودع ما تصنع، فإنه لا يحل لك، ثم يلقاه من الغد، فلا يمنعه ذلك أن يكون أكيله وشريبه وقعيده، فلما فعلوا ذلك ضرب الله قلوب بعضهم ببعض» ثم قال: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ...﴾ [المائدة: ٧٨-٨١] الآيات، ثم قال: «كلا والله لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر، ولتأخذن على يد الظالم، ولتأطرنه على الحق أطراً، ولتقصرنه على الحق قصراً»[4].

ومن الأحاديث المشيرة لأهمية هذا الواجب في حفظ الأمة قوله ﷺ: «مثل القائم على حدود الله والواقع فيها، كمثل قوم استهموا على سفينة، فأصاب بعضهم أعلاها، وبعضهم أسفلها، فكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم، فقالوا: لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقاً ولم نؤذ من فوقنا، فإن تركوهم وما أرادوا هلكوا جميعاً، وإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعاً»[5]. وهكذا يغدو هذا الأمر سفينة النجاة للأمة وحبل إنقاذها. وهذا ما لم يغفل عنه عالم في الشريعة، وقد سبق الحديث عن أهميته وشروطه وأركانه وصوره؛ ومنها الحسبة فليُرْجَع إليه[6].

ثانياً- إقامة مجتمع التكافل والتآخي:

أشار القرآن إلى أثر اعتصام الأمة بدينها في اجتماع أفرادها وتآخيهم، قال تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَاناً﴾ [آل عمران: ١٠٣].

---

(١) حاشية سلم الوصول على نهاية السول للأسنودي شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي: ١/ ١٨٥.

(٢) الغياثي للجويني: ٢٣٧. وراجع علاقة هذا المفهوم والواقع العربي المعاصر في كتاب: «في النظرية السياسية من منظور إسلامي» للدكتور سيف الدين إسماعيل: ٤٩٩و.

(٣) را: ٢٣٨.

(٤) سبق تخريجه: ر:٢٣٩-.

(٥) سبق تخريجه. ر: ٢٣٥.

(٦) را: ٢٤٥و.

وقد أكَّدت أحاديث كثيرة وجوب أن تتمثل الأمة هذه العلاقة فيما بين أفرادها تمثلاً حقيقياً لذلك كان أحد أسس بنيان المجتمع الإسلامي في المدينة بعد الهجرة المؤاخاة التي أقامها النبي ﷺ بين المهاجرين والأنصار. ويعلل ذلك أحد أساتذتنا الأفاضل بقوله: «إن المجتمع إنما يختلف عن مجموعة ما من الناس منتشرة متفككة بشيء واحد، هو قيام مبدأ التعاون والتناصر فيما بين أشخاص هذا المجتمع... فإن كان هذا التعاون والتناصر قائمين طبق ميزان العدل والمساواة.. فذلك هو المجتمع العادل السليم..»[1].

وقد شرع الإسلام مبادئ وأحكاماً كثيرة، تصب في مجملها في بناء المجتمع القائم على علاقات الود والمؤاخاة والتراحم، وقد مرَّت بنا جملة من هذه الأحكام، ويمكن أن يظهر هذا المقصد العظيم من مقاصد الإسلام في أحكام العبادات والمعاملات والأحوال الشخصية بل في كل أحكام الإسلام، فالسوم حرام على سوم الأخ المسلم، والخطبة حرام على خطبة الأخ المسلم، والجمعة لا تصح- على رأي كثير من المتقدمين- إلا واحدة في البلد الواحد، والحج لا يكون إلا لجميع المسلمين في موسم واحد. ولئن استعرضت أحكام الإسلام المختلفة على جميع الأصعدة لوجدت هذا المقصد حاضراً. وقد أوجز النبي ﷺ ذلك بقوله: «المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً وشبَّك بين أصابعه»[2]. ومن جملة الآداب الاجتماعية التي حرص عليها الإسلام، ترسيخاً لمبدأ إقامة مجتمع التآخي والتكافل: زيارة المريض واتباع الجنائز...، ففي الحديث الصحيح: «حق المسلم على المسلم ست، قيل ما هنَّ يا رسول الله، قال: إذا لقيته فَسَلِّمْ عليه، وإذا دعاك فأَجِبْه، وإذا استنصحك فانْصَح له، وإذا عَطِسَ فشَمِّتْه، وإذا مرض فعُدْه، وإذا مات فاتْبَعْه»[3].

ثالثاً: الشهادة على الناس:

وهي من وظائف الأمة المسلمة التي ورد النص عليها صريحاً بقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُواْ شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣][4]. وكما لم ينفصل لفظ الأمة في الآية عن خاصيتها الوسطية، فكذلك ينبغي أن تكون في واقعها المادي والمعنوي. فلا تنفصل الأمة عن الوسط بكل معاني "الوسط" سواء من الوساطة بمعنى الحسن والفضل، أو من الوسط بمعنى الاعتدال والقصد، أو من الوسط بمعناه المادي الحسي فيتعلق بالزمان والمكان والدور الذي يعبِّر عن الوسيط النزيه في حلِّ مشاكل الناس، إذ تبدي الأمة فيها رأيها فيكون هو الرأيَ المُعْتَمَدَ، وتحكم في قضاياهم فتحق الحق وتبطل الباطل فيكون حكمها هو الحَكَمَ الفَصْلَ. وما كان لهذه الأمة أن تتبوأ دور الشاهد لا المشهود، والقائد لا المقود، إلا لأنها خير أمة أخرجت للناس. ولهذا لا يليق أن يشهد عليها إلا رسول ربها الذي يقرر لها موازينها وقيمها، ويحكم على أعمالها وتقاليدها، وهي أبداً في مكانتها تلك طالما كانت لرسولها الكلمة الأخيرة فيما تقوم به أو يصدر عنها إذ هو لا ينطق عن الهوى لأنه يقتبس الهدى من وحي ربه الأعلى.

وبهذا تتحدد الحقيقة الكبيرة لهذه الأمة في الكون، وتنهض بوظيفتها الضخمة في الأرض، وتتبوأ مكانتها

---

(١) فقه السيرة للدكتور البوطي: ٢١٩-٢٢٠.

(٢) أخرجه البخاري في المساجد، باب تشبيك الأصابع في المسجد وغيره، حديث: ٤٦٧، ومسلم في كتاب البر والصلة والآداب، باب تراحم المؤمنين، حديث: ٢٥٨٥، وليس فيه تشبيك الأصابع.

(٣) أخرجه البخاري في الجنائز، باب الأمر باتباع الجنائز، حديث: ١١٨٣، ولم يذكر النصيحة، ومسلم في كتاب السلام، باب من حق المسلم...، حديث: ٢١٦٢.

(٤) راجع بعض مقتضيات هذه الوظيفة في: ٣٧٦و.

العظيمة في البشرية، وتقوم بمهمتها الرئيسة في الحياة. والذي يتوجب عليها أول ما يجب أن تعرف ذاك وتقدره حق قدره، وليتحكم في شعورها وليستقر في لا شعورها، فتستعد له بما يليق به، وتنهض به كما يحق له[1].
أليست هي حاملة إرث النبيين رواد الحضارة الحقيقيين، وإن أقل ما تقتضيه هذه الرسالة إرشاد الناس، وأَوَّلهم في هذا وأولاهم به هم أبناؤها بإرشادهم ألا يكونوا بنادق بأيدي الجلادين، ولا أبواقاً في أفواه حراس الامتيازات الظالمة في العالم. ومهما تراءى للناس تكلفة ذلك وضخامة تبعته فهي لا تعادل عشر معشار التكاليف التي يدفعونها في ظل الجاهلية[2] التي تصدهم عن دينهم ومبادئهم، وتهدر في نفوسهم أنفس ما فيها، وتُقَدِّمُ أبناءهم قرابين لمعابدها، وتمسخ عقولهم لتجميع القطيع المناسب للسوق، وتصادر أموالهم- ولو أضوت بطونهم- لصالح أصحاب الكروش الكبيرة. مما يقضي في النهاية على حاضرهم ومستقبلهم، وضياع دنياهم وأخراهم. ومن هنا كان المسيح رسول السلام- عليه السلام- يقول: ((يا أيها المتعبون في العالم هلموا إليَّ ؛ إن نيري خفيف))[3]، وكان المصطفى نبي الرحمة ﷺ يدعو وينادي: (إنما أنا رحمة مهداة)[4].
ونتيجة هذا المبحث: ألا يهدف المسلم لبناء أمته ووحدة كيانها فحسب، بل عليه أن يبذل قصارى جهده لتتبوَّأ أمته المكانة اللائقة بها- المشار إليها من خلال ما أنيط بها من واجبات-. وهذا هو واجبه الأعظم؛ ولله دَرُّ ابن عاشور الذي قرره مقصداً عاماً للتشريع؛ حين قال: « إذا نحن استقرينا موارد الشريعة الإسلامية الدالة على مقاصدها من التشريع استبان لنا من كليات دلائلها، ومن جزئياتها المستقراة أن المقصد العام فيها هو حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه وهو نوع الإنسان»[5]، ويؤكده في موضع آخر بقوله- بعد دراسة مستفيضة-:« لم يبق للشك مجال يخالج به نفس الناظر في أن أهم مقصد للشريعة من التشريع انتظام أمر الأمة وجلب الصالح إليها ودفع الضر والفساد عنها»[6].

---

(١) في ظلال القرآن للشهيد سيد قطب: ١/ ١٨٠ و. - بتصرف -.
(٢) راجع مفهوم "الجاهلية" في "الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية" للدكتور هشام جعفر: ٢١٩و.
(٣) نقلاً عن: كن كابن آدم للأستاذ جودت سعيد: ٥٩- بتصرف -.
(٤) سبق تخريجه، را: ٣٣٣.
(٥) مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور:٦٣.
(٦) را: م.س:١٣٩ . وكأنه يومئ بعبارتيه: «نظام الأمة» و« انتظام أمر الأمة» إلى كيانها السياسي أيضاً؛ أي الدولة الذي سيكون موضوع المبحث التالي.

المبحث الثاني
إقامة الدولة الإسلامية

تمهيد:

الدولة مصطلح حديث يعني الشخص المعنوي الذي يمثل الأمة وكيانها[1]، وأما معناها فقديم جداً - وقائم قبل الإسلام- وقد عرَّفها علماء القانون بأنها: «جماعة من الناس تقيم بصورة دائمة على إقليم معين وتخضع لسلطة حاكمة وفق تنظيم سياسي معين»[2]، وقد وردت مرَّة في كتاب الله عز وجل بمعنى التداول والقسمة، كما جاءت بلفظ المداولة مرة واحدة أيضاً بمعنى الظفر والغلبة[3].

وتشير النصوص إلى مصطلح الدولة من خلال ألفاظ أخرى أشهرها الأمر والحكم وقد ورد هذان اللفظان ومشتقاتهما مئات المرات[4] وهذا دال على محورية مفهوم الحكم والسلطة والأمر في التشريع الإسلامي، ومما لا يقبل الجدال أن النبي ﷺ أقام في المدينة المنورة دولة متكاملة الأركان وفقاً لجميع المعايير المتفق عليها- حتى حديثاً- لمفهوم الدولة؛ وذلك أن عناصر الدولة هي الشعب والإقليم والسلطة الحاكمة، وقد كان المؤمنون في المدينة يخضعون لإدارة النبي ﷺ وفق التشريع الإلهي. ومن هنا فالمراد بالدولة الإسلامية المعادل السياسي للأمة الإسلامية التي سبق الحديث عنها آنفاً. ويمكن تعريفها بأنها جماعة المسلمين الذين يعيشون على أرض مستقلة ويطبقون أحكام الإسلام في السياسة والقضاء والاقتصاد والاجتماع انطلاقاً من إيمانهم بحاكمية الله سبحانه وباختصار هي الدولة التي يسود فيها القانون الرباني. وهذه الدولة بعناصرها الثلاثة (الأمة المسلمة، دار الإسلام، الأحكام الشرعية- في نظام الحكم -) هي المعنية بهذا المبحث. الذي سيعالج في مطلبه الأول الأدلة والمؤيدات التي تنهض بوجوب إقامة الدولة الإسلامية (تحقيق هذا المقصد)، ثم أستعرض في مطلب ثان عناية الشريعة بإقامة أركان الدولة وسائر لوازمها، وفي مطلب ثالث أداء الدولة الإسلامية لوظيفتها وتحقيقها لميزتها، وأخص الشورى وإيجابها بمطلب أخير باعتبارها من أهم معالم هذه الدولة.

المطلب الأول: أدلة ومؤيدات وجوب إقامة الدولة الإسلامية:

لم تكن علاقة الدين الإسلامي بالدولة مجال بحث أو نقاش طيلة ثلاثة عشر قرناً إلا ما ابتدعه بعضهم مؤخراً من الفصل بينهما، وروَّج له بكل قوة أنصار العلمانية-بعد انتصارها في الغرب- إذ من أبسط ما يعرفه كل مسلم صغيراً كان أو كبيراً أن الإسلام دين ودولة، ولم يعرف فصلاً بينهما في تاريخه كله حتى سقوط الخلافة العثمانية على يد أتاتورك، ولم يلق هذا التشكيك صدى يذكر في الأوساط الإسلامية لِما قدمتُ من أن هذه العلاقة بدهية مشهورة، إلا أن ثمّ من نَشَرَ هذه الأطروحة خارج هذه الأوساط بغية حجب الدين عن مهمته العظمى في الحياة بما يصب في النهاية لمصلحة الأجنبي[5].

---

(١) الدولة الإسلامية المعاصرة للأستاذ جمال الدين محمود: ١٩.

(٢) الدولة الإسلامية للدكتور توفيق الواعي: ٥١.

(٣) الوجوه والنظائر للدامغاني: ٣٢٣، ويُنظر القاموس المحيط: الدولة.

(٤) ينظر المعجم المفهرس، ومفردات ألفاظ القرآن: مادتي:حكم، أمر.

(٥) من أشهر من جنح إلى هذا الاتجاه الشيخ علي عبد الرازق في كتابه: الإسلام وأصول الحكم، وقد ذكر د. محمد عمارة في غير كتاب من كتبه أنه قد رجع عن رأيه واعترف بخطئه، إلا أن طرحه ما يزال يُغذّى من قبل أعداء الإسلام على أن عدداً غير قليل من

ولذلك غدا الحديث عن مشروعية إقامة الدولة الإسلامية مُسَوَّغاً، وإن كانت هذه المشروعية في الأصل أمراً مبتوتاً، لا يجادل فيه أحد وله فيه كلام معقول أو دليل مقبول[1]؛ ويمكن أن نذكر - على سبيل الأمثلة - بعض الأدلة التي تؤكد قطعية ذلك:

أولاً - وردت آيات كثيرة توجب الحكم بما أنزل الله، قال تعالى: ﴿فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾ [المائدة: ٤٨] وقال سبحانه: ﴿فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ [النساء:٦٥] وقد أنزل الله سبحانه أحكاماً ناظمة للحياة بشتى مناحيها[2] ووجوب تطبيق هذه الأحكام لا يكون إلا بوجود دولة تطبقها، فنظام العقوبات، وفرض الجهاد، وقواعد الإسلام الكبرى، ومقاصده في الإصلاح والعدل والمساواة والرحمة لا تكون إلا في ظل دولة تنصاع لحكم الله وتقوم على رعاية أحكامه.

ثانياً- دل القرآن والسنة على وجوب طاعة أولي الأمر قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٥٩] وقال ﷺ: «من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصى الله، ومن يطع الأمير فقد أطاعني، ومن يعص الأمير فقد عصاني»[3]. وثمة أحاديث عدة تتحدث عن بيعة الخليفة ووجوب طاعته، وحكم من ينازعه، والأحاديث في ذلك كثيرة معروفة، وبعضها في الصحيحين. وهذه الأدلة تفيد ضرورة تعيين الإمام ومن ثم وجوب طاعته، وكل ذلك واجب التطبيق ولا يكون ذلك إلا بقيام الدولة.

ثالثاً- سيرة المصطفى ﷺ منذ بدء الدعوة، فقد خطَّط ﷺ وأعدَّ للدولة قبل الهجرة، ثم أقامها فعلاً بعدها. وفي هذا يقول أحد أساتذتنا الأفاضل: «ليست السياسة في التشريع الإسلامي أمراً عارضاً قد ألجأت الظروف إلى اتخاذه سبيلاً لتدبير شؤون المسلمين في مجتمعهم الجديد في المدينة بعد الهجرة، وإنما كانت استمراراً لما بدأ أولاً في مكة.. يؤكد هذا بيعة العقبة الأولى والثانية، إذ كانت كلتاهما عقداً تاريخياً حقيقياً بين الرسول ﷺ وبين وفود المدينة، قامت على أساسه الدولة الإسلامية.. وأما بعد الهجرة فقد رأينا من مظاهر سيادة الدولة من الناحية العملية ما يثبت قيام الدولة فعلاً، وليس أدل على ذلك من توافر عناصرها: من المجتمع والتشريع والمواطن والسلطة الحاكمة..»[4].

رابعاً- أجمع أصحاب رسول الله ﷺ على وجوب استمرار هذه الدولة بعد رحيله ﷺ: ولا أدل على ذلك من أن المسلمين بحثوا فور انتقاله ﷺ للرفيق الأعلى - والنبي ﷺ لم ينزل روضته بعدُ- عن أمير لهم وحكومة تسوسهم[5].

خامساً- وعلى مدى ثلاثة عشر قرناً كان المسلمون- وهم بالملايين- يقومون بشتى أنواع التعاملات في الداخل، أو مع الخارج، وهي بلا أدنى شك تقتضي قوانين وتنظيمات لم يُعْرَف في التاريخ أيُّ مستند لها إلا الإسلام- وبغض النظر عن مدى موافقتها تماماً لمبادئه وأحكامه أو مخالفتها لها تشريعاً وتنفيذاً-، ولا يتصور وجود فراغ سياسي وقانوني على هذا المدى المتطاول، كما هو مُؤَدّى كلام عدد ممن يزعمون فصل الدين عن الدولة.

المستشرقين قد اعترف بأن الإسلام دين ودولة، فشاخت مثلاً يقول: «إن الإسلام يعني أكثر من دين [يريد بالدين الجانب التعبدي من علاقة الفرد بالمعبود] إنه نظام كامل من الثقافة يشمل الدين والدولة معاً»، ويقول السير توماس أرنولد: "الإسلام دين ودولة، عقيدة ونظام". ينظر الدولة الإسلامية للدكتور توفيق الواعي: ١٧و٥٢.

(١) الجهاد والقتال في السياسة الشرعية للدكتور هيكل: ١/ ٣١٤.

(٢) راجع بحث شمولية الإسلام وعالميته: ١٢٦و.

(٣) أخرجه البخاري في الجهاد والسير، باب «يقاتل من وراء الإمام ويُتقى به»، حديث: ٢٧٣٧، ومسلم في الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، حديث: ٣٤١٧.

(٤) خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم لأستاذنا الدكتور فتحي الدريني: ٤٢٣- ٤٢٤.

(٥) الدولة الإسلامية المعاصرة للدكتور جمال الدين محمود: ٣٣.

سادساً- لا يمكن للمسلم أن يقوم بما يتطلبه شرع الله عز وجل إلا في ظل دولة تيسر له ذلك بإقامتها مجتمعاً إسلامياً تدير شؤونه وفق أحكام هذا الشرع، فإذا كان تطبيق الإسلام واجباً، وكان هذا التطبيق لا يمكن أن يكون على النحو المطلوب دون قيام الدولة، فما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

سابعاً- فصَّل الفقهاء جميعاً أحكام دار الإسلام وعلاقتها بالدُّوْرِ (الدول) الأخرى تفصيلاً كبيراً يستمد أحكامه من الكتاب والسنة وسيرة الخلفاء الراشدين، ودار الإسلام هو ما نعنيه بالدولة الإسلامية، وهذا يدل على إجماع الفقهاء دون استثناء على وجوب قيام هذه الدار رعاية لشؤون المسلمين وتطبيقاً لأحكام الإسلام.

وقد لخَّص أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي تلك الأدلة بثلاثة براهين موجزها:

١- البرهان الشرعي: وعمدته الإجماع.

٢- البرهان العقلي: ويشير إليه قول الشاعر الجاهلي:

لا يصلُح الناس فوضى لا سَراة لهم ... ولا سَراة إذا جُهّالُهم سادوا

٣- برهان الوظيفة: إذ لابُدَّ من دولة تمكن الإنسان من أداء وظائفه، وعلى رأسها أمانة الاستخلاف[1].

يتضح مما سبق أن الكتاب، والسنة، وإجماع الصحابة، وعمل المسلمين طيلة تاريخهم الطويل، واجتهادات الفقهاء، فضلاً عن حجة العقل، وحاجة الواقع؛ كل ذلك يدل دلالة قاطعة على أن إقامة الدولة الإسلامية واجب، يُعَدُّ تحقيقه من أهم مقاصد الشريعة؛ وفي هذا يقول ابن تيمية رحمه الله: «يجب أن يُعْرَف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين إلا بها... فالواجب اتخاذ الإمارة ديناً وقُرْبَةً يُتَقَرَّبُ بها إلى الله»[2].

المطلب الثاني: العناية بإقامة أركان الدولة وسائر لوازمها:

تنهض الأدلة السابقة جَلِيّاً بمدى عناية الإسلام في إقامة أركان دولته، وما تقتضيه من سائر لوازمها من تأسيس أرض أو وطن (دار الإسلام)، والدفاع عنها، وعدِّه جهاداً في سبيل الله تعالى- كما تمَّ بيانه من قريب-، وبناء أمة، وترسيخ وحدتها- كما بُيِّن في المبحث السابق-، ومن تشريع سائر الأنظمة التي تتكفل بالمحافظة على مقومات هذه الدولة[3] وعلى رأسها نظام للحكم. وقد آن استعراض أهم مظاهر هذا النظام- وهو الإمارة-:

انتهيت في المطلب السابق إلى أهمية الإمارة، وعَدِّها عند الفقهاء دِيناً وقُرْبَةً؛ ومن هنا أجمع المسلمون على أن تنصيب إمام واجب على الأمة، بل من أهم الفروض الكفائية التي إذا تقاعست الأمة عنها، أو لم تقم بها على الوجه المطلوب، باءت جميعها بالوزر يوم القيامة[4]؛ وبالخزي قبله. يقول الماوردي رحمه الله: «الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع وإن شذ عنهم الأصم»[5]. كما ذكر الفقهاء شروطاً ينبغي أن تتوافر في الخليفة، أو فيمن يرشح لهذا المنصب، أهمها الإسلام بل الإيمان لقوله تعالى: ﴿وَلَن يَجْعَلَ اللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾ [النساء: ١٤١]، وقوله سبحانه: ﴿وأولي الأمر منكم﴾ [النساء: ٥٩] أي: من المؤمنين، والذكورة لقوله ﷺ: «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة»[6]،

---

(١) را: موسوعته في الفقه الإسلامي: ٦/ ٦٦٤-٦٦٨.

(٢) السياسة الشرعية له: ١٦٥-١٦٦.

(٣) را: أهم مقوماتها في مفهومي المشروعية والشرعية: ١٦٤.

(٤) ر: منهج العودة إلى الإسلام للدكتور البوطي: ٤٧.

(٥) الأحكام السلطانية للماوردي: ١٣.

(٦) أخرجه البخاري في المغازي، باب كتاب النبي ﷺ إلى كسرى وقيصر، حديث: ٤١٦٣، كما استدلوا بالقياس على الصلاة إذ إن إمامة المرأة فيها غير صحيحة، وقد ذهبت الشبيبية من الخوارج إلى عدم اشتراط هذا الشرط، ومال إليهم الأستاذ ظافر

والاجتهاد في الشريعة، والعدالة - عند غير الحنفية-[1] والشجاعة، وسلامة الحواس، والنباهة، والقدرة على إدارة الحكم على نحو يحقق المصلحة العامة[2]، بالإضافة إلى النسب وهو أن يكون قرشياً. وقد دلت عدة أحاديث على ذلك منها حديث «لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان»[3]. قال الماوردي رحمه الله: «وليس مع هذا النص المسلَّم شبهة لمنازِع فيه، ولا قول لمخالِفٍ له»[4] لكن ابن خلدون رحمه الله رجَّح أن علة هذا الشرط ما كان لقريش من عصبية آنئذٍ. ومن ثَمَّ فلا معنى لاشتراطه بعد أن زالت هذه العلة. وقد رجَّح عدد من المعاصرين ما ذهب إليه ابن خلدون[5] رحمه الله. وأرى أنه يمكن اختزال هذه الشروط في حال حيازة المرشح لسجل أسبقيات حافل يدلُّ بوضوح على توفر شرطي كل أجير عام (القوة والأمانة)- ناهيك عن أعظم أجير عام-، وهو الأساس الذي تم عليه اختيار الخلفاء الراشدين. فإذا تحققت هذه الشروط في عدد من أبناء

القاسمي في كتابه نظام الحكم في الشريعة والتاريخ: ٣٤١-٣٤٤، وذهب الشيخ محمد الغزالي إلى أن الحديث لا يدل على عدم جواز تولية المرأة لأنه يتحدث عن بنت كسرى التي تولت الحكم بعد أبيها وهو حكم خاص لا يجوز تعميمه، والحق أن مذهب الجمهور هو الراجح إذ أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، إلا إذا اعتبرناه من السنة غير التشريعية، فيكون النبي ﷺ قد قاله تعليقاً على تلك الحادثة بمحض صفته البشرية، وخبرته الشخصية. وهذا ممكن، ولكنه خلاف الأصل.

(١) حاشية ابن عابدين: ٢/ ٢٤١، الغياثي للجويني: ٣١١.

(٢) الأحكام السلطانية للماوردي: ١٥.

(٣) أخرجه البخاري في المناقب، باب مناقب قريش حديث: ٣٢١٠.

(٤) الأحكام السلطانيةللماوردي: ١٦.

(٥) منهم أستاذنا الدكتور البوطي حيث يقول: (غير أنّا نرجح ما ذهب إليه ابن خلدون من أن هذا الشرط إنما كان سارياً في مرحلة زمنية معينة... أما فيما بعد، حيث ذابت العصبية القرشية في غمار الشعوب والأعراق الكثيرة التي دخلت الإسلام، فلم تعد ضرورة لسريان هذا الشرط)-منهج العودة إلى الإسلام: ٤٩-. ومنهم أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي حيث يقول: «إن الحكم بما أنه يدور مع علته، وقلنا إن علة اشتراط القرشية هو أن الناس كانوا تبعاً لقريش في الجاهلية والإسلام كما جاء في بعض الأحاديث فهذا يقتضي أن يصبح الشرط الآن: أن القائم بأمور المسلمين يجب أن يكون متبوعاً من الكثرة الغالبة ليكون مطاعاً مرضياً عنه، ذا قوة مستمدة من الإرادة العامة». إلا أنه في الحقيقة ثمة إشكال في هذا الذي ذهب إليه ابن خلدون ومن وافقه ففي رواية مسلم للحديث «لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي من الناس اثنان»- رقم ١٨٢٠ -، قال الإمام النووي - رحمه الله - تعقيباً على الحديث: «هذه الأحاديث وأشباهها دليل ظاهر على أن الخلافة مختصة بقريش لا يجوز عقدها لأحد من غيرهم وعلى هذا انعقد الإجماع في زمن الصحابة... قال القاضي: اشتراط كونه قرشياً هو مذهب العلماء كافة، وبين ﷺ أن هذا الحكم مستمر إلى آخر الدنيا ما بقي من الناس اثنان» -شرح مسلم ١٢/ ٤٤١-٤٤٣- لكن مما يرجح قول ابن خلدون من جانب آخر حديث البخاري الآخر: «إن هذا الأمر في قريش، لا يعاديهم أحد إلا كبَّه الله على وجهه، ما أقاموا الدين»، فهذا الحديث فيه أمران: الأول: أن النبي ﷺ يخبر بما سيكون، والثاني: أنه يحدد ذلك بمدة إقامتهم للدين، فلرُبَّما كان حديث مسلم مقلوباً، والصواب فيه حمله على رواية البخاري ما بقي منهم اثنان، أي: يصلُحان ويقيمان الدين جمعاً بين الأدلة. وفي أقوال العلماء في اشتراط القرشية ينظر ما كتبه المحققان في مغني المحتاج: ٥/ ٤١٩- ٤٢١، وما ورد أيضاً في الإرشاد لإمام الحرمين: ٤٢٧ عن شرط القرشية: «وهذا مما يخالف فيه بعض الناس وللاحتمال فيه عندي مجال». ويقول في الغياثي: ٨١ - فقرة ١٠٩ -. «ولسنا نعقل احتياج الإمامة في وضعها إلى النسب».

أقول: يمكن تعقل احتياج الأمة لذلك في ناحيتين:

الأولى: القرشية عمود العرب، وفي اشتراطها استمرارية قرب الأمة من مقوماتها التي قامت عليها(أشد محافظة على شخصيتها).

الثانية: تقليل المتنافسين من المرشحين للخلافة، وهذا يسهل للأمة الاختيار، وهو أقرب للاجتماع وتوحيد الكلمة.

والخلاصة: يمكن عدُّ القرشية مُرَجِّحاً عند توفر مقومات الإمامة وشروطها في المتقدمين جميعاً. على أن تبقى العبرة للمضمون الذي يُعْنى بالقوة والأمانة والأسبقيات كما ذكرت أعلاه.

الأمة فمن الذي يُختارُ منهم، ومن الذي يَختارُه؟. هنا نأتي إلى موضوع البَيْعَة:

- **البَيْعَة:**

وردت البَيْعَة في القرآن الكريم في ثلاثة مواضع[1]، كما وردت في عدة أحاديث صحيحة، بعضها بالمعنى الاصطلاحي الذي عرف منذ بيعة أبي بكر رضي الله عنه[2]، جاء في الحديث: « من مات وليس في عنقه بَيْعة، فقد مات ميتة جاهلية»[3] و«إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما»[4] وهذه الأحاديث تدل على أن مصطلح البيعة السياسي مفهوم إسلامي مستند للكتاب والسنة. ونستطيع أن نعرف البيعة وفق هذا المفهوم بأنها: « عهد بين الأمة والحاكم على الحكم بالشرع، وطاعتهم له ما أطاع الله واستقام على أمره»[5].

أما انعقاد الإمامة بعهد بأن يقترح الخليفة أو يُرَشِّحَ شخصاً يتولى الخلافة من بعده فقد ذهب العديد من الفقهاء إلى أن ذلك اقتراح ليس إلا، ولا يتم الانعقاد إلا بالبيعة، فَرِضا أهل الاختيار لبيعته شرط في لزومها للأمة؛ لأنها حق يتعلق بهم، فلم تلزمهم إلا برضا أهل الاختيار منهم[6]. وهذا هو المتفق مع مقاصد الشرع إذ ليس من حق أحد أن يولي أمور المسلمين أحداً عليهم برأيه المحض[7].

ثم إن الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة ظاهرة في وجوب البيعة وأنها حق للأمة[8]. فإن لم يكن العهد طريق انعقاد، فالتَّسَلُّطُ والغَلَبَةُ من باب أولى ألا يكون طريقاً شرعياً لانعقاد الإمامة (تنصيب الخليفة)[9].

---

(١) ينظر في تفصيل الحديث عنها: البيعة في الفكر السياسي الإسلامي للخالدي: ٢٢-٢٥، نظام الحكم للقاسمي: ٢٤٧.

(٢) نظام الحكم للقاسمي: ٢٥٨.

(٣) أخرجه مسلم في الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن، حديث: ٣٤٤١.

(٤) أخرجه مسلم في الإمارة، باب إذا بويع لخليفتين، حديث: ٣٤٤٤، قال النووي رحمه الله في شرحه لمسلم ١٢/ ٤٨٤: هذا محمول على ما إذا لم يندفع إلا بقتله.

(٥) الدولة الإسلامية المعاصرة للدكتور الواعي: ٢٢٥، وقد عرَّفها ابن خلدون بأنها: «العهد على الطاعة». را: بدائع السلك في طبائع الملك لابن الأزرق: ١/ ١١١، إلا أن هذا التعريف يغيِّب حق الأمة، في حين عرَّفها الخالدي بأنها: «حق الأمة في إمضاء الخلافة»- البيعة في الفكر السياسي الإسلامي له: ٣٣- وهو يغيِّب حق الحاكم، وتعريف الدكتور الواعي أقرب للمفهوم الشرعي، ومستمد من خطاب سيدنا أبي بكر عند توليه الخلافة، را: الموسوعة الفقهية: مادة بيعة: ٢٧٤. ومن المعروف في الفقه السياسي أن البيعة بيعتان: بيعة الانعقاد وهي التي أشار إليها العلاّمة النووي رحمه الله بقوله: «بيعة أهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر اجتماعهم، وشرطهم صفة الشهود»- مغني المحتاج للخطيب الشربيني: ٥/ ٤١٦و-، وبيعة الطاعة؛ وتكون بعد اختيار أهل الحل والعقد للخليفة، وتكون من قبل الناس جميعاً. وقد ذهب جمهور العلماء إلى أن كلتا البيعتين واجبتان، وذهب المالكية إلى أنه يكفي سائر الناس (غير أهل الحل والعقد) أن يعتقدوا أنهم تحت أمر الإمام المبايع وأنهم ملتزمون له بالطاعة- الموسوعة الفقهية: ٢٧٥، البيعة في الفكر السياسي الإسلامي للخالدي: ١٢٣ فما بعد-. وهو رأي وجيه مُتَّجِه. وينطلق هذا الوجوب من حق الأمة في تعيين الخليفة، وهو ما ذهب إليه جماهير أهل السنة والمعتزلة، حتى عُدَّ من أهم الفروع المترتبة على أصول الدين، فقد: «قال الجمهور الأعظم من أصحابنا [أهل السنة] ومن المعتزلة والخوارج والنجارية أن طريق ثبوتها الاختيار من الأمة»- أصول الدين للبغدادي: ٢٧، وينظر نظام الإسلام لأستاذنا الدكتور الزحيلي: ١٩١-. وقد أوضح الماوردي رحمه الله كيفية تنفيذ هذا الحق بقوله: «فإذا اجتمع أهل العقد والحل للاختيار تصفحوا أحوال أهل الإمامة الموجودة فيهم شروطها فقدَّموا للبيعة منهم أكثَرهم فضلاً وأكملَهم شروطاً... فإذا تعيَّن لهم من بين الجماعة من أدّاهم الاجتهاد إلى اختياره عرضوها عليه؛ فإن أجاب إليها بايعوه عليها»- الأحكام السلطانية للماوردي: ١٧-.

(٦) نظام الحكم في الإسلام للشيخ تقي الدين النبهاني: ١١٥، الحريات العامة في الدولة الإسلامية لراشد الغنوشي: ١٥١.

(٧) نظام الحكم للقاسمي: ١٦٨.

(٨) البيعة للخالدي: ١٥٥.

(٩) الدولة الإسلامية المعاصرة للدكتور جمال الدين محمود: ٢٧٥.

فإذا انعقدت البيعة للإمام- على وجه صحيح- فهل يجوز التخلّي عنها، والتملُّص من تبعتها؟. وبعبارة أوفى بالمراد: متى يصح شرعاً أن يُعزَل الإمام؟.

ويجاب باختصار[1] إن اختلال أي شرط من شروط الترشيح اختلالاً بيناً يمنع استدامة الخلافة؛ فلو ارتد الإمام، أو جُنّ، أو أُسِرَ، أو أصابته عاهة تمنع قيامه بأعباء الخلافة على النحو المطلوب، انعزل أوعُزل قطعاً، واختلفوا في الفسق؛ فقال الماوردي رحمه الله: «إن الفسق يمنع من انعقاد الإمامة ومن استدامتها»[2]. ونقل النووي رحمه الله عن إمام الحرمين قوله: «وإذا جار والي الوقت وظهر ظلمه وغشمه ولم ينزجر حين زجر عن سوء صنيعه بالقول فلأهل الحل والعقد التواطؤ على خلعه ولو بشهر الأسلحة ونصب الحروب»[3]. أما النووي نفسه رحمه الله فقد ذهب إلى أن: «الخروج عليهم وقتالهم حرام وإن كانوا فسقة ظالمين»، ثم قال: «وقال العلماء: وسبب عدم انعزاله وتحريم الخروج عليه ما يترتب على ذلك من الفتن وإراقة الدماء وفساد ذات البين، فتكون المفسدة في عزله أكثر منها في بقائه»[4].

ويرى بعض المعاصرين أنه من الخير للأمة وانطلاقاً من المصلحة التي تقتضيها الأحداث- سواء منها المعاصرة أم الماضية-، وامتثالاً للأوامر الكثيرة بوجوب منع الظلم والاستبداد؛ أن تضع قانوناً يُحَدِّد سني الخلافة، ويمنع تجديد البيعة أكثر من دورتين لا تزيد إحداهما عن خمس سنوات[مثلاً][5]. ويُقَوِّي هذا الرأي القاعدة (المسلمون عند شروطهم)، فإذا أخذت البيعة على أساسه، كان الناس في حِلٍّ منها بعد نفاده. وهذا تخريج فقهي صحيح لا غبار عليه - في نظري-. ويمكن أن يُعَدَّ أساساً شرعياً صحيحاً لتحديد مدة إمامة الإمام، وإن كان الأصل فيها الدوام[6].

المطلب الثالث- أداء الدولة الإسلامية لوظيفتها وتحقيقها لميزتها:

---

(١) وللتفصيل فليرجع إلى: "فقه الخلافة وتطورها" للأستاذ الدكتور عبد الرزاق السنهوري: ٢٣٧و.

(٢) الأحكام السلطانية للماوردي: ٣١.

(٣) شرح مسلم للنووي: ٢/ ٣٨٥، واستغرب النووي هذا ثم قال: «ومع هذا فهو محمول على ما إذا لم يخف منه إثارة مفسدة أعظم منه»، وينقل شارح العقائد النسفية -١٨١- عن الشافعي رحمه الله أن: «الإمام ينعزل بالفسق والجور».

(٤) شرح مسلم للنووي: ١٢/ ٤٦٩. والتعليل المذكور يدلنا على أن المسلمين متفقون على لزوم عزل الإمام الفاسق لأن عزله يرفع عن الأمة كلها آثار فسقه، ففي حين أن فسق غيره أقل ضرراً بكثير، ومع ذلك ينبغي التصدي لفسقه، فكيف بالإمام؟!، إلا أن من رأى عدم عزله علّل ذلك بالمصلحة أي في تحكيم قواعد المصالح والمفاسد، مما يعني أنه إذا وجدت صيغة دستورية لعزله تقي الأمة ظلمه وغشمه دون أن تحدث مفسدة أعظم وجب ذلك. إلا أن هذا مشروط بأن يكون فسقه وظلمه عاماً وظاهراً وذا آثار خطيرة على الأمة، وإلا لم يستقم الأمر في الدولة الإسلامية. بدليل الأحاديث الآمرة بالطاعة وإن كان ثمَّ ظلمٌ، لكن لابد من التنبيه هنا أن الجمع بين الأدلة يقتضي هذا التفصيل إذ إن أحاديث الأمر بالطاعة التي احتج بها النووي رحمه الله وغيره موجهة للأفراد ذلك أن تقدير الأفراد لظلمهم تدخل فيه عوامل ذاتيّة، ثم لو فُسِح المجال للأفراد ليقدروا الظلم لم تستقر الدولة بحال، ولذلك وجب الفصل تماماً بين أن نسند للأمة ممثلة بممثليها من أهل العقد والحل حق عزل الإمام في ظروف خاصة ومعينة، وبين أن نجيز للأفراد الخروج عن طاعة الإمام كلما ظن أحدهم فسقاً أو ظلماً في الإمام. أو حتى إذا صدر منه ذلك فعلاً بحقه.

(٥) ر: مقال د. الهاشمي الحامدي في صحيفته المستقلة- العدد: ٢٩٧-: ٥، عن الميثاق الإسلامي للعدل؛ وفيه: «ويلاحظ أن المعارضين لذلك يرون أن الإجماع انعقد على خلافه، والحق أن الإجماع انعقد على جواز عدم التحديد وكان منطلقه المصلحة، ولم يحدث الإجماع على منعه، كما أن المصلحة تقتضي ذلك كما قلنا». ويرى الأستاذ محمد أسد- في كتاب منهاج الإسلام في الحكم: ٨٥- أن الشريعة لا تنص على شيء في مسألة مدة الإمارة، وعلى هذا فمن الجائز تحديد مدتها بعدد من السنوات.

(٦) وقد علّل بعضهم هذا الأصل بالإفادة مما اكتسبه من خبرة وممارسة لا ينبغي أن تهدر قيمتها، إلا أنه في ظل وجود دولة مؤسسات تعمل على التطبيق الصحيح لقواعد الحكم الإسلامي فلا تعود لهذه الفائدة الأهمية نفسها، مما يرجح اختيار حاكم جديد لإضفاء روح من التجديد. كما أنه بالمقابل تعمل الأوضاع التي يتعسر - إن لم يتعذر- فيها النزاهة والاستقامة على ترجيح التحديد أيضاً سداً للذريعة.

يُعَدُّ هذا المقصد مُتَفَرِّعاً عن سابقه، وإنما خُصَّ بالذكر لأن بـه قِـوامَ سـابقه، فقـد لخَّـص علـماء الـسياسة الشرعية وظيفة الدولة بحراسة الدين وسياسة الـدنيا بـه[1]، ووظيفـة الأمـة في المقابـل بالطاعـة في المعـروف، ولاشك أن حراسة الدين في حفظه وتنفيذه، وسياسة الدنيا به تقتضي إقامة العدل[2]، وإشاعة الأمن[3]، وتحقيق مقتضى مقاصد الشرع- مما يقع معظمه تحت فروض الكفايات- مـن جلـب مـا يُـستطاع مـن جميـع المـصالح والمنافع، ودرء ما يُقدَر عليه من جميع المفاسد والمضار. وهذا لا شكَّ من أعظم مقاصد الشرع- بل عليه مـداره كما سبق برهانه-. وهو مُسْتَمَدٌّ كُلُّه من طبيعة هذه الدولة، وميزة كونها:

- دولة القانون الرباني:

والحقيقة إن أهم ما يميز الدولة الإسلامية خضوعها لسلطان الإسلام، فالكلمة العليا فيهـا لله، وهـو مـا يُعَبَّرُ عنه بسيادة الشرع. ومن هنا يمكن تسمية هذه الدولة بدولة القـانون الربـاني: أي أن الحاكميـة في الدولـة الإسلامية لله وحده، وحكومة المؤمنين في أصلها وحقيقتها خلافة، وليست حكومة مطلقة العنان فيما تفعل بل لا بُدَّ لها من العمل تحت القانون الإلهي الذي يُؤخَذ من كتاب الله وسنة الرسول ﷺ[4]، ويُسْتَمَدُّ مـن شريعتـه، وقد ألحّ القرآن الكريم على هذا المبدأ الأساسي وأكدَّه مِراراً في كثير من المواضع[5].

وهذا إن دل، فإنها يدل بوضوح على أن الأمة والدولة وظيفتها تطبيق الشرع، ومحاولة التعرف على حكـم الله في التصرفات المختلفة، وهذا ما يميز الدولة الإسلامية عن الدولة الديموقراطية حيث الحاكمية للـشعب- دون التقيد بأية مرجعية -، كما أنها تمتاز عن الدولة الثيوقراطية التي تجعل السلطة من حـق طبقـة متميـزة مـن الكهنة بالخلافة عن الله وتركيز جميع سلطات الحل والعقد في يديها- وكأنها الناطقة الرسمية باسم الله، فالدولة الإسلامية بخلاف ذلك تماماً، وهي بعيدة كل البعد عن بعض المفـاهيم المعـاصرة كالدكتاتوريـة والاسـتبداد، وقريبة كل القرب من مصالح الناس الحقيقية لأنّ الشرع الذي يسود فيها يدور عليها فالخلافة حق للمـسلمين جميعاً، والشورى واجبة على الأمة- كما سيأتي-[6]. وإن من أهم ما يترتب على ذلك:

- لزوم الطاعة بالمعروف:

---

(١) عدَّد الماوردي رحمه الله ما يلزم الإمام من الأمور العامة ، فذكرعشرة أشياء؛ أهمها:
١- حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة.
٢- تنفيذ الأحكام الشرعية في مجال القضاء والسياسة العامة بما في ذلك إقامة الحدود وجهاد معاندي الإسلام دعماً للدعوة على ما سبق تفصيله، وجباية الفيء والصدقات وتولية القضاء...
٣- حماية البيضة وإشاعة الأمن وحماية الحدود وتحصين الثغور.
٤- إدارة بيت المال وقسم العطايا وتحقيق مصالح الناس المادية والاقتصادية.
كما ذكر الماوردي رحمه الله أن على الإمام أن يباشر ذلك بنفسه بأن: يتصفح أحوال الرعية، ويشارف الأمور وإن ولَّى الأكفاء والأمناء. لأن الأمين قد يخون والناصح قد يغش.- را: الأحكام السلطانية للماوردي: ٢٩-.

(٢) راجع ضمانات عدم الجور في النظام الإسلامي في "الحريات العامة في الدولة الإسلامية" للشيخ راشد الغنوشي: ٢١٧و.

(٣) راجع "مدخل إلى نظرية الأمن والإيمان" للمهندس عبد الوهاب المصري:١١١و.

(٤) الخلافة والملك للأستاذ أبو الأعلى المودودي: ٣٧.

(٥) [راجع سورة النساء آيات: ٥٩-٦٤-٦٥-٨٠-١٠٥، وسورة المائدة آيات: ٤٤-٤٥-٤٧، وسورة الأعراف آية: ٣، وسورة يوسف آية: ٤٠، وسورة النور آيات: ٥٤-٥٥، وسورة الأحزاب آية: ٣٦، وسورة الحشر آية: ٧].

(٦) راجع: الأسس العامة للدولة الإسلامية. في "العقيدة والسياسة" للدكتور لؤي صافي: ١٥١.

الطاعة لغة: الانقياد والموافقة. وقد اتفقت الأمة جمعاء على وجوب طاعة الإمام العادل في المعروف. دلَّ على ذلك نصوص كثيرة منها قوله سبحانه: ﴿أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]، وقوله ﷺ: «من خرج من الطاعة وفارق الجماعة فمات مات ميتة جاهلية»[١]. وحديث: «على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحبَّ أو كَرِهَ إلا أن يُؤمَر بمعصية فإن أُمِر بمعصية فلا سمع ولا طاعة»[٢].

وقد بيَّنت الأدلة القرآنية والنبوية أن هذه الطاعة مشروطة بالمعروف، لا بل إن بيعة الرسول ﷺ ذاته قد وردت في القرآن مشروطة بالطاعة في المعروف على الرغم من نفي أي احتمال في صدور أمر في معصية من جانبه ﷺ، يقول تعالى: ﴿وَلا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ﴾ [الممتحنة: ١٢] ولا شك أن هذه الطاعة ناجمة عن مبدأ خضوع الأمة مجتمعاً وحكومة لسلطان الإسلام، ولمبدأ حاكمية الله سبحانه[٣]. ومما ينبني أيضاً على هذا المبدأ الشورى في الحكم وهي من أسس علاقة الأمة بالدولة. وهذا موضوع المطلب التالي:

المطلب الرابع: إيجاب الشورى (طابع نظام الحكم الإسلامي):

وردت مادة شوَر أربع مرات في القرآن[٤]، وهي تدل على الإشارة الحسية أو المعنوية. قال الكَفَوي- رحمه الله-: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩] استخرج آراءهم واعلم ما عندهم[٥]. وقد دلت هذه الآيات على أن الشورى منهج للحياة الإسلامية على صعيد الأمة والدولة[٦]،والذي يعنينا هنا الشورى بوصفها منظمة لعلاقة الأمة بالسلطة التنفيذية ضمن نظام دولة القانون الرباني. وقد دلت أحاديث كثيرة على مكانة الشورى في نظام الحكم، وقد عقد الإمام البخاري رحمه الله في كتاب الاعتصام من جامعه الصحيح باباً للشورى، و ترجم له طويلاً مستمداً من فقه أحاديث الشورى[٧].

وقد اتفق من ذهب إلى أن الخلافة حق الأمة وهم جماهير المسلمين من سنة ومعتزلة وخوارج- على وجوب الشورى في اختيار الخليفة، وقد أكّد سيدنا عمر رضي الله عنه مراراً حق الأمة في اختيار الخليفة، ووجوب الشورى في ذلك؛ فمن ذلك ما رواه ابن هشام صاحب السيرة أنه خطب في الناس قائلاً: «فلا يغرَّنَّ امرءاً أن يقول: إن بيعة أبي بكر كانت فلتة فتمت، وإنها لكذلك إلا أن الله قد وقى شرها وليس فيكم من

---

(١) أخرجه مسلم في الإمارة عن أبي هريرة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين.. رقم ١٨٤٨.

(٢) أخرجه البخاري بلفظ السمع والطاعة على المرء المسلم..في الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام..، حديث: ٦٧٢٥، ومسلم في الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية..، حديث: ١٨٣٩،

(٣) الخلافة والملك للمودودي: ٤٢.

(٤) في سور: البقرة: ٢٣٣، آل عمران: ١٥٩، الشورى: ٣٨، مريم: ٢٩.

(٥) الكليات للكفوي: ٥٤٢.

(٦) راجع فقه الشورى للدكتور توفيق الشاوي: ٥٠و. وإذا سلَّمنا بمنهجية الشورى في الحياة الإسلامية- وهي مُسَلَّمة- فلا شك في أن يُعَدَّ تمثلها من مقاصد الشريعة. ويمكن أن يدل عليه بأن آية البقرة توجب التشاور بين الزوجين في مسألة أسرية خاصة، كما أن آية الشورى وصفت المؤمنين بأن أمرهم شورى بينهم وهم مستضعفون في مكة قبل أن يكون لهم دولة ونظام حكم. مع أن كلمة الأمر من أشهر اصطلاحات النصوص الإسلامية على نظام الحكم. وفي هذا يقول صاحب الظلال: «وضع الشورى أعمق في حياة المسلمين من مجرد أن تكون نظاماً سياسياً للدولة، فهو طابع أساسي للجماعة كلها يقوم عليه أمرها كجماعة، ثم يتسرب من الجماعة إلى الدولة، بوصفها إفرازاً طبيعياً للجماعة»- ر: في ظلال القرآن للشهيد سيد قطب: ٥/ ٣١٦-.

(٧) ينظر مقال د. همام سعيد: عرض الأحاديث النبوية.... في كتاب «الشورى في الإسلام»، وقد عدَّد جملة من الأحاديث المحتجِّ بها مما يتصل بهذا الموضوع، ر: ٨٦ فما بعد.

تنقطع الأعناق إليه مثل أبي بكر، فمن بايع رجلاً من غير مشورة من المسلمين، فإنه لا بيعة له ولا الذي بايعه، تَغِرَّةَ أن يُقتَلا»[1]، وقوله: «لا خلافة إلا عن مشورة»[2].

أما الشورى من الحاكم فقد ذهب جمهور العلماء إلى أنها واجبة عليه لا يحل له تركها، يقول ابن عطية رحمه الله: «والشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام، ومن لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب، هذا ما لا خلاف فيه»[3]. إلا أن جمهور المتقدمين ذهبوا إلى أن الشورى مَعْلَمَة وليست بمُلْزِمَة أي أن الحاكم لا يلزم برأي الأغلبية -لاشتراطهم الاجتهاد في الحاكم، والمجتهد غير مُلْزَم برأي أغلبية أو أقلية- في حين ذهب كثير من المعاصرين إلى أنها مُلْزِمة، وعلَّله بعضهم بأنه: «تقتضيه المصلحة العامة للأمة وحيثما كانت المصلحة فثم شرع الله»[4].

ويمكن أن ينبني على هذا أن الشورى واجبة في الدولة الإسلامية، وهي مُلْزِمة أيضاً، والعبرة فيها برأي الأغلبية، وهذا ما تتبدى فيه المصلحة، وتؤيده السوابق التاريخية؛ فإن من بايعوا أبا بكر رضي الله عنه كانوا أغلبية، ولم يُجْمِع أهل الحل والعقد على اختياره، كما هو معلوم[5].

<u>ونخلُص في النتيجة:</u> إن إقامة الدولة بمواصفاتها الإسلامية المنطلقة أساساً من اتِّباع الشريعة، والمتَّسِمة خصوصاً بالشورى، هي من مقاصد الشريعة بلا امتراء.

---

(١) سيرة ابن هشام: ٤/ ٣٠٨.

(٢) كنز العمال: ٥/ ٦٤٨، حديث: ١٤١٣٦، وينظر أيضاً: ٥/ ٧٧٨، حديث: ١٤٣٥٩؛ وعنه أنه قال: «من دعا إلى إمارة نفسه أو غيره من غير مشورة من المسلمين فلا يحل لكم أن لا تقتلوه».

(٣) المُحرَّر الوجيز لابن عطية: ٣/ ٣٩٧، وقد استدل العلماء على ذلك بآيات وأحاديث وعمل الخلفاء الراشدين وأتباعهم، وانظر مقال د. عبد القادر أبو فارس في كتاب الشورى في الإسلام: ٢/ ٧٢٩ فما بعد، وقد رجَّح وجوب استشارة الحاكم -ر: ٢/ ٧٧٠-،ونسبه إلى المالكية والحنفية، وهو المعتمد في مذهب الشافعي، -ر: ٢/ ٧٣٠-.

(٤) الشورى(م.س): ٢/ ٨٤١، وانظر بحثه: ٢/ ٧٧١ وما بعد، وممن ذهب إلى أن الشورى ملزمة أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي حيث قال في نظام الإسلام: ٢٢٠-٢٢١: «والرأي هو القول بوجوب الشورى على كل حاكم، وضرورتها له، وإلزامه بنتيجتها، كما قرر المفسرون لتسيير الأمور على وفق الحكمة والمصلحة ومنعاً من الاستبداد بالرأي». ولأستاذنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي تفصيل جيد في هذه المسألة نلخصه بما يلي:

١- إذا كانت المسألة موضوع الشورى مربوطة - بحكم الشرع - برأي الأمة، باعتبار انطوائها على حقوق عينية أو معنوية للناس، كانت الشورى فيها ملزمة. مثال ذلك: توزيع الغنائم وتحديد المهور فيما إذا أراد الحاكم أن يوزعها أو يعين سقفاً لها انطلاقاً من مصلحة ارتآها.

٢- الأحكام الاجتهادية العامة الداخلة فيما يسمى بأحكام السياسة الشرعية كإعلان الحرب مثلاً فهذه الأحكام تجب فيها الشورى، ولكن: إن كان الحاكم مجتهداً فله أن يأخذ بمقتضى الشورى أو لا، وأما إن كان فاقداً لأهلية الاجتهاد في أحكام الشريعة فلا بد له من اتباع إجماع أهل الشورى أو رأي أغلبيتهم ولا يسعه أن يعرض عن مشورتهم ويؤثر عليها اتباع رأيه الشخصي، لأن رأيه الشخصي والحالة هذه، لا يستند إلى بصيرة فقهية وأساس اجتهادي- را: منهج العودة إلى الإسلام للأستاذ الدكتور البوطي: ٦٠-٦٢، ورا "أيضاً": الشورى في الإسلام، مقال الدكتور البوطي:«الشورى في عهد الخلفاء الراشدين»: ١/ ١٦٧-.

وهذا يوافق ما قاله الجويني رحمه الله: «فأما إذا كان سلطان الزمان لا يبلغ مبلغ الاجتهاد فالمتبوعون العلماء»- ر: الغياثي: ٣٨٠، فقرة: ٥٤١. وفي فقرة: ٥٦٠ يُصرِّح بأنه: «بغياب الولاة صار علماء البلاد ولاة العباد»-.

(٥) ينظر في اعتبار رأي الأكثرية ما كتبه الدكتور القرضاوي في كتابه السياسة الشرعية، وقد أورد عشرة أدلة على وجوب اتِّباع الأكثرية في الشورى، را: ١١٤-١١٦.

الوجه الثاني
مراعاة جانب العدم

المبحث الأوَّل
نبذ الفتن ومنع التنازع وتحريم الفرقة

تمهيد:

أتابع في هذا المبحث الحديث عن المقصد العام للشريعة تجاه الأمة، والذي سبق تلخيصه بأن تكون أمة واحدة في ظل دولة راشدة. ومما لا ريب فيه أن الفتن والتنازعات تهدد وحدة الأمة، بل تعصف بوجودها. وتذهب بقوة الدولة، بل تقوض أركانها؛ ومن هنا كان نبذ الفتن ومنع التنازعات وتحريم الفرقة وأسبابها من أهم عوامل حماية الأمة والدولة وصيانتهما. والذي لا يمكن لشريعة سمتها الكمال أن تغفل عنه، أو تهمله. وهذا ما سنتعرف إليه من خلال إيجاب الشريعة الإسلامية لمنع الفتن وتفريق الأمة ولو بقوة السلطان، وفصل الخصومات وفض المنازعات بسلطة القضاء، مشفوعاً بسد جميع الذرائع المهددة لوحدة الأمة والدولة، وبوجه خاص تحريم موالاة الكفار- كما سيأتي في المطالب الآتية- بعد أن أذكر أهم ما انتصب عليه من أدلة ومؤيدات.

المطلب الأول: الأدلة والمؤيدات:

١- من كتاب الله عز وجل:

وردت آيات عدة تفيد في ذم الفتن والتحذير منها، وفي نبذ الخلاف وتحريم التنازع والتفرق، والفتنة التي ترددت في أكثر من ستين موضعاً في كتاب الله بين الذم والتحذير اختلفت معانيها بين البلاء، والعذاب، والقتل، وصرف الناس عن الدين، والشرك[1]. فمن ذلك قوله سبحانه: ﴿وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ﴾ [البقرة: ١٩١]. وقوله سبحانه: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ [الأنفال: ٣٩]. وهي آيات دالة- في محصلتها- على وجوب محو الفتنة وإزالة آثارها لا سيما إذا كانت فتنة في الدين.

لكن القرآن لم يكتف بالتحذير من فتنة الكفر والردة، بل حذَّر أشد تحذير من الفتنة بين المسلمين أنفسهم، والمراد بالفتنة بينهم الخلاف المفضي إلى التنازع والفرقة والاقتتال[2].

ومن الآيات الدالة على حرمة التنازع ومنع الفتنة بهذا المعنى قوله سبحانه: ﴿وَلا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾ [الأنفال: ٤٦]. وقوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ

---

(١) أحصى الفيروزابادي في بصائر ذوي التمييز: ٤/١٦٧ اثني عشر معنى للفتنة في كتاب الله، وذكر الدامغاني: ٥٩١ أحد عشر معنى لها، وهي في الجملة متقاربة، وخلاصتها ما ذكر أعلاه.

(٢) ذكر صاحب القاموس أن من معاني الفتنة: الاختلاف في الآراء، وذكر الزمخشري أن من معانيها الحرب، ومنه قول الفيروزابادي في بصائر ذوي التمييز، والدامغاني في الوجوه والنظائر: الفتنة القتل، وهذا يعني أن الفتنة ترتبط بالتنازع والاقتتال ارتباطاً وثيقاً، وهو المعنى الذي سنصادفه في الأحاديث واضحاً.

مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ﴾ [النساء: ٥٩]. قال الشاطبي رحمه الله: «وهذه الآية صريحة في رفع التنازع والاختلاف، فإنه رد المتنازعين إلى الشريعة، وليس ذلك إلا ليرتفع الاختلاف [التنازع]»(١).

٢- من السنة الشريفة:

وردت أحاديث عدة تنهى عن التنازع والاختلاف المفضي إليه؛ من مثل قوله ﷺ: «ما نهيتكم عنه فاجتنبوه وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم، فإنما أهلك الذين من قبلكم كثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم»(٢). ومنها قوله ﷺ: «لا تختلفوا، فإن من كان قبلكم اختلفوا فهلكوا»(٣). وفي حديث مسلم تحذير واضح من الفتن والتفرق، وربط ذلك بالدولة والإمام، يقول النبي ﷺ: «إنه لم يكن نبي قبلي إلا كان حقاً عليه أن يدل أمته على خير ما يعلمه لهم، وينذرهم شر ما يعلمه لهم، وإن أمتكم هذه جعل عافيتها في أولها، وسيصيب آخرها بلاء وأمور تنكرونها، وتجيء فتنة فيُرَقِّقُ بعضها بعضاً(٤)... فمن أحبَّ أن يُزَحْزَحَ عن النار ويَدْخُلَ الجنَّة فلتأته مَنِيَّتُه وهو يؤمن بالله واليوم الآخر وليأت إلى الناس ما يحب أن يؤتى إليه.. ومن بايع إماماً فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه، فليطعه إن استطاع، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر»(٥).لا بل إن النبي ﷺ أمر بالقيام عن القرآن إن وقع اختلاف حوله ففي الحديث الصحيح: «اقرؤوا القرآن ما ائتلفت عليه قلوبكم، فإذا اختلفتم فقوموا عنه»(٦).

٣- في التطبيقات الأصولية والفقهية:

- أكَّد الشاطبي أن الشريعة ترجع إلى قول واحد، وأن الاختلاف منفي عنها، ومما قاله رحمه الله: «الشريعة كلها ترجع إلى قول واحد في فروعها وإن كثر الخلاف، كما أنها في أصولها كذلك ولا يصلح فيها غير ذلك»(٧).

وهو يستدل على ذلك بالآيات الدالة على نفي الاختلاف والنهي عن التنازع والتفرق، ويثبت أن الاختلاف منفي من الشريعة ليؤكد مقصدية نفي الخلاف والتنازع في الإسلام.

- ومن الأحكام الأصولية المتعلقة بحرمة الاختلاف منع العلماء الخروج على الإجماع، ورفضهم للأقوال الشاذة؛ وقد استدلوا لذلك بقوله سبحانه: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيراً﴾ [النساء: ١١٥](٨).

---

(١) الموافقات للشاطبي: ٤/ ٨٦.

(٢) أخرجه البخاري في الاعتصام بالكتاب والسنة، باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ، حديث: ٦٨٥٨، ومسلم في الفضائل، باب توقيره وترك إكثار سؤاله، حديث: ١٣٣٧.

(٣) أخرجه البخاري في الأنبياء، باب: أم حسبت أن أصحاب الكهف، حديث: ٣٢٨٩.

(٤) كلما جاءت فتنة كانت أشدَّ من سابقتها حتى تبدو سابقتها يسيرةً أمامها.

(٥) أخرجه مسلم في الإمارة، باب وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء، حديث: ١٨٤٤.

(٦)أخرجه البخاري في فضائل القرآن، باب اقرؤوا القرآن، حديث: ٤٧٧٣، ومسلم في العلم باب النهي عن اتباع متشابه القرآن، حديث: ٢٦٦٧.

(٧) الموافقات للشاطبي: ٤/ ٨٥.

(٨) يقول القرافي رحمه الله: «وهو- أي الإجماع- عند الكافة حجة خلافاً للنظام.. لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ...﴾، وثبوت الوعيد على المخالفة يدل على وجوب المتابعة» - ر: شرح تنقيح الفصول له: ٣٢٤-.

- ومن التطبيقات الفقهية الدالة على أن الشرع يكره الاختلاف والفرقة ما نصَّ عليه الفقهاء من أنـه: «لا تجوز الجمعة في بلد واحد في أكثر من موضع واحد، صحيح أن بعضهم أجاز هذا التعدد إلا أنه قال بـذلك إن كان ثمة حاجة وإلا لم يجز» يقول ابن قدامة رحمه الله: «فأما مع عدم الحاجة فلا يجوز في أكثـر مـن واحـد، وإن حصل الغنى باثنين لم تجز الثالثة، وكذلك ما زاد لا نعلم في هذا مُخالِفاً»[1].

المطلب الثاني: منع الفرقة ووأد الفتن (بقوة السلطان):

ذكر الماوردي -رحمه الله- ضمن حديثه عن أعمال الإمام:«الولاية على حروب المصالح وقـد عـدَّد ثلاثـة أقسام لهذه الحروب عدا جهاد المشركين، وهي: قتال أهل الردة، وقتال أهل البغي، وقتال المحـاربين»[2]، وهـو يشير بذلك إلى أن من أخطر واجبات الدولة الإسلامية منع قيام الفتن التي يمكـن أن تـؤدي إلى تمزيـق الأمـة تأميناً للناس وحفاظاً على مصالحهم، وإذا كانت الردة شأناً دينياً فليس ذلك ما عناه الفقهاء بحـرب المرتـدين، فقد تحدثوا عن قتل المرتد ضمن حديثهم عن إقامة الحدود، أما المقصود هنا فهو قتال المرتدين الـذين انحـازوا إلى دار ينفردون بها عن المسلمين حتى يصيروا فيها ممتنعين[3]، ولا بأس بإعادة الحديث باختصار عـن واجـب الإمام في منع الفتنة والفرقة، ولو اقتضى ذلك الحروب والقتال ولذا سُمِّيَت بحروب المصالح. وأشهرها:

١ - قتال المرتدين:

يُقْتَلُ - عند جمهور الفقهاء- المُرْتَدُّ وإن كان فـرداً لقولـه ﷺ: «مـن بـدل دينـه فـاقتلوه»[4]. وذلـك بعـد استتابته[5]. فإن كانوا جماعة لكنهم لم يتحيزوا بدار يتميزون بها من المسلمين فلا حاجة لقتالهم لـدخولهم تحـت القدرة، ويستتابون، وإلا قتلوا كالمرتد المفرد[6]، فإن كان الارتداد جماعياً، فقد اتفق الفقهاء على وجوب قتـالهم مستدلين بما فعله أبو بكر رضي الله عنه بأهل الردة[7]، قال المـاوردي رحمـه الله: «يجـب قتـالهم عـلى الـردة بعـد مناظرتهم على الإسلام وإيضاح دلائله، ويجري على قتالهم بعد الإنذار والإعذار حكم قتال أهـل الحـرب»[8]، ويلحق بالمرتدين ما إذا امتنع قوم من أداء الزكاة إلى الإمام العادل جحـوداً لهـا، فـإن امتنعـوا مـن أدائهـا مـع الاعتراف بوجوبها كانوا من بغاة المسلمين يقاتلون على المنع، كما قاتل أبو بكر رضي الله عنه مانعي الزكـاة مـع تمسُّكهم بالإسلام[9].

---

(١) المغني لابن قدامة: ٣/ ٦٦، وينظر: ٣/ ٦١.
(٢) الأحكام السلطانية للماوردي: ٩١.
(٣) م.س: ٩٣.
(٤) أخرجه البخاري في الجهاد، باب لا يعذب بعذاب الله، حديث: ٢٨٥٤.
(٥) الخرشي على مختصر سيدي خليل: ٨/ ٦٥، وفي وجوب الاستتابة ينظر نيل الأوطار للشوكاني: ٤/ ٧٨٧، ورا: ٢٠٧.
(٦) الأحكام السلطانية للماوردي: ٩١.
(٧) الموسوعة الفقهية: ٢٢/ ١٩٠.
(٨) إلا في أحكام الأسر والغنائم، را: الأحكام السلطانية للماوردي: ٩٤-٩٥.
(٩) م.س: ٩٥. وقد قاتل أبو بكر رضي الله عنه أهل الردة وهم صنفان: صنف ارتد إلى الكفر كأصحاب مسيلمة والأسود العنسي، وصنف فرقوا بين الصلاة والزكاة، وهؤلاء وإن سُمَّوْا آنئذٍ بالمرتدين فذلك لدخولهم في غمار أهل الردة، وقتال الصحابة لهم مع أهل الردة من الصنف الأول إلا أنهم في الحقيقة أهل بغي، يدل على ذلك قول زعيمهم:
أطعنا رسول الله ما كان بيننا ... فيا عجباً ما بال ملك أبي بكر
كما استدلَّ بذلك الماوردي- م.س: ٩٦-.

٢- قتال أهل البغي:

البغي- في الأصل- السعي في الفساد[١]، وأهل البغي: هم الخارجون على المسلمين، أو عن طاعة الإمام الحق، بغير الحق ولكن بتأويل ولهم شوكة، ويعتبر بمنزلة الخروج: الامتناع عن أداء الحق الواجب الذي يطلبه الإمام[٢]، وقد قدمنا أن أبا بكر رضي الله عنه حارب مانعي الزكاة بمحضر الصحابة فكان إجماعاً[٣].

والأصل في قتال أهل البغي قوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللهِ﴾ [الحجرات: ٩] وهذه الآية تدل على أنهم لا يُحارَبون إلا إذا تعيّن ذلك، ولهذا ذكر الفقهاء أنه إذا لم يخرج البَغاة عن المظاهرة بطاعة الإمام ولا تحيزوا بدار اعتزلوا فيها وكانوا أفراداً متفرقين تنالهم القدرة تُركوا ولم يحاربوا، لكن للإمام أن يُعَزِّر من تظاهر منهم بالفساد[٤]؛ فإن اعتزلوا أهل العدل وتميزوا بدار من دارهم ولكنهم لم يخرجوا عن الطاعة لم يجز قتالهم، وإنما يقاتلون إن امتنعوا من طاعة الإمام ومنعوا ما عليهم من الحقوق فيحاربون حتى يفيئوا إلى الطاعة بشرط أن يقدم لهم الإمام الإعذار والإنذار، قال الشيخ زكريا الأنصاري رحمه الله: «ولا يقاتل البغاة حتى يبعث إليهم الإمام أميناً فَطِناً يسألهم ما ينقمون فإن ذكروا مظلمة أو شبهة أزالها فإن أصروا نصحهم ووعظهم فإن أصروا دعاهم إلى المناظرة فإن لم يجيبوا أو غُلِبوا وأصروا مكابرين آذنهم بالقتال فإن استمهلوا فيه فعل ما رآه مصلحة»[٥]. فإذا قاتلهم الإمام قصد بذلك ردعهم لا قتلهم لذلك لا تُقتَل أسراهم ولا يُجهَز على جريحهم...[٦] وكل ذلك مشروط بأن يكون فيهم مُطاعٌ حتى تكون لهم شوكةٌ، وإلا كانوا كالمحاربين[٧]. يعني لا يُقتلون ولا يُقاتَلون إلا إن عاثوا في الأرض فساداً، لأن قتالهم حينذاك قتال تأديب لا قتال حرب[٨].

---

(١) المصباح المنير، مادة: بغي، قال: ومنه الفئة الباغية لأنها عدلت عن القصد، وأصله من بغى الجرح إذا ترامى إلى الفساد.

(٢) [ولذلك يذهب رأي راجح في الفقه الإسلامي إلى أن الذين يخرجون على الإمام (= الحكومة) لظلم وقع عليهم «ليسوا من أهل البغي. وعليه أن يترك الظلم وينصفهم. ولا ينبغي للناس أن يعينوا الإمام على تلك الطائفة (البغاة)، لأن فيه الإعانة على الظلم. ولا أن يعينوا تلك الطائفة (البغاة) على الإمام، لأن فيه الإعانة على الخروج على الإمام»- حاشية الشلبي على «تبيين الحقائق» للزيلعي: ٣/ ٢٩٤-. ويقترب هذا الرأي من رأي الإمام مالك رضي الله عنه الذي سئل عن مقاومة البغاة هل هي واجبة فأجاب: «إذا كان الإمام مثل عمر بن عبد العزيز وجب على الناس الذب عنه (= الدفاع عنه) والقتال معه. وأما غيره فلا. دعه وما يراد منه، ينتقم الله من ظالم بظالم ثم ينتقم من كليهما»- شرح الخرشي على مختصر خليل: ٥/ ٣٠٢-] نقلاً عن الفقه الإسلامي في طريق التجديد للدكتور محمد سليم العوا: ١٤٧.

(٣) تنظر الموسوعة الفقهية للدكتور الزحيلي: ٨/ ١٣٠. وربما حصل الإجماع المذكور في آخر الأمر، وإلا فقد ثبت الخلاف فيه قبل أن يعزم على محاربتهم الصديق رضي الله عنه.

(٤) الأحكام السلطانية للماوردي: ٩٦، وينظر نيل الأوطار للشوكاني: ٤/ ٧٤٦. وهذا يعني أن من خالف الإمام (أو اتجاه الدولة الإسلامية) برأي أو قضية- فرداً كان أو جماعة- لا يعد من أهل البغي ما لم تحمله مخالفته على الخروج بالقوة على الدولة، أو الامتناع عن واجب عليه تجاهها، والأصل في حل مثل هذه الخلافات والمنازعات محكمة المظالم التي يقف أمامها إمام المسلمين كأي فرد من أفرادهم.

(٥) تحفة الطلاب للشيخ زكريا الأنصاري: ٢٧٥.

(٦) ينظر الأحكام السلطانية للماوردي: ٩٨-٩٩، وقد فرق الماوردي بين قتال المشركين وقتال أهل البغي بثمانية أوجه تدور حول المقصود من قتالهم وهو الردع؛ لذلك لا تغنم أموالهم، ولا تسبى ذراريهم ولا يوادعون، ولا يهادنون.

(٧) تحفة الطلاب للشيخ الأنصاري: ٢٧٥.

(٨) را: الجهاد للدكتور محمد خير هيكل: ١/ ٦٥.

٣- قتال المحاربين:

قال الماوردي رحمه الله: وإذا اجتمعت طائفة من أهل الفساد على شهر السلاح وقطع الطريق وأخذ الأموال وقتل النفوس ومنع السابلة فهم المحاربون الذين قال الله تعالى فيهم: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾ [المائدة: ٣٣][1]. ومما يستدل به على قتال المحاربين وقتلهم أيضاً حديث العُرَنِيِّين وفيه أنهم ارتدوا وقتلوا رعاة النبي ﷺ واستاقوا إبل الصدقة فأرسل النبي ﷺ في إثرهم فأتي بهم فقطع أيديهم وأرجلهم وسَمَل أعينهم ثم لم يحسمهم حتى ماتوا[2] حداً لهم، وزجراً لمن وراءهم.

وقتال المحاربين وكل من يقصد الإفساد والتفريق والترويع ونشر الفسق واجب على الإمام، فإذا اجتمع محاربون وأقاموا على امتناعهم قاتلهم كقتال أهل البغي في عامة أحوالهم[3].

كما مرَّ معنا أن من أهم واجبات الإمام إعلان الجهاد في سبيل الله وتنظيمه قتالاً للمعتدين من الكفار، وأنه يصبح فرض عين على المسلمين حينما يستولي المعتدون من الكفرة على جزء من ديارهم[4]، وقد حدثنا التاريخ أن من شأن هؤلاء الأعداء فرض عقائدهم الباطلة وشرائعهم الظالمة على ما يستولون عليه من البلاد، إن لم يستأصلوا أهلها كما فُعِل بالأندلس قديماً وبفلسطين حديثاً، وقد أضحى شعار (الاستعمار) المعروف "فَرِّقْ تَسُدْ"، وديدنه الذي هو دأبه "تمزيق أمة الإسلام ودولته".

المطلب الثالث: فضُّ المنازعات وفصل الخصومات ومعاقبة الجناة (بسلطة القضاء):

ما أكثر ما تنشأ خلافات وخصومات ومنازعات بين الأفراد أو الجماعات، حول كثير من الحقوق العامة أو الخاصة، وقد يتعدى هذا الأمر بينهم إلى عدوان يذهب ضحيته نفوس وأعراض وأموال، بما يفضي استمراره دون فضٍّ، وحلُّه بغير العدل، إلى تفاقمه على نحو متصاعد؛ فيحل التنازع والاضطراب، ويسود الهرج والمرج، ويُفتَقَد العدل والأمن، وينتهي الأمر بالأمة إلى التمزق والتفكك، فالتلاشي والاضمحلال؛ مصداق قوله تعالى: ﴿وَلا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾ [الأنفال: ٤٦]. ومن هنا شرع الإسلام نظام القضاء، وأوجب الحكم

---

(١) الأحكام السلطانية للماوردي: ١٠١-١٠٢. هذا وقد ذهب جمهور الفقهاء إلى أن المحاربين هم قطاع الطرق، قال ابن قدامة رحمه الله: «والآية في قول ابن عباس وكثير من العلماء نزلت في قطاع الطريق من المسلمين، وبه يقول مالك والشافعي وأبو ثور وأصحاب الرأي»- المغني ١٢/ ٤٠٥-. لكن وردت روايات عدة تقوى بمجموعها على القول بأن الآية نزلت في العرنيين- وسيأتي حديثهم- وهو يدل على أن الآية نزلت في قتال المرتدين ونحوهم أي أنها عامة ولا دليل على تخصيصها بقتال قطاع الطرق- ينظر نيل الأوطار للشوكاني: ٤/ ٧٢٥-٧٣٠ - وعلى هذا فالآية تدل على جواز عقوبة ولي الأمر للمحاربين من المرتدين ونحوهم بهذه العقوبات على التخيير بحسب ما يراه فيها من المصلحة.

(٢) ينظر الحديث في البخاري: كتاب المحاربين من أهل الكفر والردة، حديث: ٦٤١٧، وفي باب سمل النبي ﷺ أعين المحاربين: حديث: ٦٤٢٠ وفي آخره: قال أبو قلابة هؤلاء قوم سرقوا وقتلوا وكفروا بعد إيمانهم وحاربوا الله ورسوله- بعد أن عالجهم الرسول ﷺ فوصف لهم من الدواء ما كان فيه شفاء لهم مما فيهم من داء-. هذا وإنما سمل النبي ﷺ أعينهم لأنهم سملوا أعين الرعاة (مسلم حديث: ١٦٧١) وكان ذلك قبل النهي عن المُثلة لذلك عاتب الله نبيه على ذلك، وأنزل آية الحرابة، ينظر نيل الأوطار، الموضع نفسه في الهامش السابق.

(٣) على الإجمال، وإلا فقد عدَّ الماوردي خمسة فروق بين قتال أهل البغي والمحاربين كجواز حبس أسراهم، وقتلهم مدبرين، ينظر الأحكام السلطانية للماوردي: ١٠٤.

(٤) را: ٢٦٠.

بما أنزل الله بين الناس لحلِّ الخلافات، وفصل الخصومات، وفضِّ المنازعات، باستيفاء الحقوق وإيصالها إلى أصحابها، ومنع التعدي على الحقوق عامة كانت أو خاصة،- أو التعسف في استعمالها-، وإقامة الحدود على مستحقيها، ومعاقبة الجناة والمجرمين والمعتدين- زجراً لهم وردعاً لسواهم-، تحقيقاً لإرساء العدل، وإشاعة للأمن، وتوثيقاً لعرى المجتمع، ودفاعاً عن مصالحه المشروعة- وخاصة في ائتلافه والتئامه-، وحفاظاً على سائر حقوق الناس المشروعة. والحديث عما شرعه الإسلام عن القضاء وآدابه، وواجبات القاضي، وأصول التقاضي؛ من إقامة الدعوى، إلى وسائل الإثبات، إلى طريقة الحكم، فتنفيذه، لا يخلو عنه كتاب معتبر في الفقه الإسلامي[1]، والمهم في هذا المقام التأكيد مجدداً على أن الشريعة الإسلامية هي الأصل في أحكام القضاء بكل أنواعه (العادي والإداري والدستوري...- أو ما عرف بالتاريخ الإسلامي بولاية الحسبة وديوان المظالم فضلاً عن القضاء العادي-) واختصاصاته (الأحوال الشخصية والمدنية والجنائية...)؛ دل على ذلك ما لا يكاد يحصى من الأدلة والمؤيدات في كتاب الله العزيز وسنة رسوله الكريم، ووقع عليه الإجماع القولي والعملي من أمة الإسلام على مدى قرون متطاولة[2]؛ وهذا هو الكفيل وحده بتحقيق مقاصد القضاء المذكورة آنفاً على أحسن الوجوه؛ فلا خيرة للمؤمن في ترك الحكم بما أنزل الله، لأنه لا يحيد عنه إلا كافر أو ظالم أو فاسق لا يأبه بغضب الله تعالى وسطوة عقابه.

المطلب الرابع: سد الذرائع المهددة لوحدة الأمة:

إضافة لكل ما سبق؛ فقد شرع الإسلام جملة من الأحكام تهدف في مجملها للقضاء على شتى صور التفرقة والفتنة، وأمر بسدِّ كل ذريعة يمكن أن تفضي لتهديد وحدة الأمة وأمانها واطمئنانها، وإذا كان الإمام مأموراً بأن يحفظ الوحدة ويمنع ما يهددها مهما اقتضى الأمر ذلك، فقد رتّب الإسلام على الأمة أيضاً جملة من الأحكام التي تهدف للغاية نفسها، ويمكن أن نضرب لذلك الأمثلة التالية:

١- تحريم الخروج على أئمة العدل:

قلنا إن على الإمام أن يقاتل الخارجين على الدولة وإن تأولوا بشبهة أو نحوها، وعلى المسلمين أن يقاتلوا معه لقوله تعالى: ﴿فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللهِ﴾ [الحجرات: ٩] وإلى جانب ذلك حرَّم الإسلام بأدلة كثيرة الخروج على أئمة العدل ونزع يد الطاعة. بل ذهب جمهور الفقهاء إلى وجوب طاعة السلطان وإن لم تكن بيعته شرعية ما أقام الشرع وتغلَّب على الحكم صوناً للدماء، ولم يستثنوا من ذلك إلا إذا وقع من السلطان الكفر الصريح، فلا تجوز طاعته في ذلك بل تجب مجاهدته لمن قَدِرَ عليها. وذكر الشوكاني رحمه الله أن عدم الخروج على حكام الجور ورد في أحاديث متواترة المعنى[3]. ومن هذه الأحاديث:

- عن ابن عباس رضي الله عنه قال: قال النبي ﷺ: «من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر، فإنه ليس أحد يفارق الجماعة شبراً فيموت، إلا مات ميتة جاهلية»[4].

---

(١) ر: موسوعة الفقه الإسلامي وأدلته لأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي: ٦/ ٤٧٧-٦٤٧، و٧٣٩-٧٨٩.

(٢) را: ١٦٠و، وخاصة:١٦٢و، ورا: الشريعة الإسلامية أصل أحكام القضاء للمستشار د.فاروق مرسي:٥-٨٨، علماً أن المقصود بأن الشريعة أصل الأحكام المصدر الذي يتعين على القاضي أن يأخذ أحكامه منه؛ إما مباشرة إن كان مجتهداً، وإما بتقليد الفقهاء المجتهدين إن لم يكن منهم.

(٣) نيل الأوطار للشوكاني: ٤/ ٧٥٩.

(٤) أخرجه البخاري في الأحكام، باب: السمع والطاعة للإمام، حديث: ٦٧٢٤، ومسلم في الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين، حديث: ٣٤٣٨.

- عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ أنه قال: «من خرج من الطاعة، وفارق الجماعة، فمات، مات ميتة جاهلية، ومن قاتل تحت راية عُمِّيَّة، يغضب لعُصْبة أو يدعوا إلى عُصْبة أو ينصر عُصْبة فقتل فقتلة جاهلية. ومن خرج على أمتي، يضرب بَرَّها وفاجِرَها، ولا يتحاشَ عن مؤمنها ولا يفي لذي عهد عهده، فليس مني ولست منه»[1].

- عن أم سلمة عن النبي ﷺ قال: «إنه سيكون عليكم أئمة تعرفون وتنكرون، فمن أنكر فقد برئ ومن كره فقد سَلِم، ولكن من رضي وتابع»، فقيل يا رسول الله أفلا نقاتلهم؟ قال: «لا ما صَلَّوْا»[2].

والملاحظ من هذه الأحاديث تحريم الخروج بالسيف، وتحريم عصيان الأئمة أيضاً، ولذلك نجد العلماء أوجبوا طاعة الإمام في الحديث عن العقائد لتعظيم أمرها[3].

٢- منع تعدد الأئمة:

من مظاهر وحدة الأمة خضوعها لسلطان واحد، وإقامتها لدولة واحدة، وقد أكدنا سابقاً وجوب هذه الوحدة وأنها مقصد من مقاصد الشرع، وتحقيقاً لهذه الوحدة حرّم الإسلام تعدد الخلفاء وأوجب منع ذلك ولو بقوة السيف. قال الماوردي رحمه الله: «وإذا عقدت الإمامة لإمامين في بلدين لم تنعقد إمامتهما، لأنه لا يجوز أن يكون للأمة في وقت واحد - أكثر من إمام - وإن شذَّ قوم فجوَّزوه، واختلف الفقهاء في الإمام منهما...» والصحيح في ذلك وما عليه الفقهاء أن الإمامة لأسبقهما بيعة وعقداً... فإذا تعين السابق منهما استقرت له الإمامة، وعلى المسبوق تسليم الأمر إليه والدخول في بيعته[4].

ومما يدل على ذلك أحاديث عدة منها قوله ﷺ: «إذا بويع لخليفتين، فاقتلوا الآخر منهما»[5] وقوله: «من أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد، يريد أن يشق عصاكم أو يفرق جماعتكم فاقتلوه»[6]. ولولا أن تفريق الأمة من أكبر الكبائر لما جاز قتل مسلم من أجله وهو واضح الدلالة في الحديث.

٣- وثَمَّ أحكام فقهية كثيرة تصب في هذا الباب؛ منها وجوب الجهاد مع الأمير الجائر، وقد وردت بذلك عدة أحاديث[7]. ومنها أحكام في العبادات والمعاملات كالآداب الاجتماعية، ومنع السوم على سوم المسلم والخطبة على خطبته؛ وكل ذلك منعاً لنشوب الفرقة ودرءاً للذرائع الموصلة إليها[8].

---

(١) أخرجه مسلم في الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين، حديث: ٣٤٣٧، وفي الباب أحاديث عدة تؤكد ذلك كحديث ابن عمر: «من خلع يداً من طاعة، لقي الله يوم القيامة لا حجة له، ومن مات وليس في عنقه بيعة، مات ميتة جاهلية» -حديث: ٣٤٤٠-.

(٢) أخرجه مسلم في الإمارة، باب وجوب الإنكار على الأمراء، حديث: ٣٤٤٥، وأبو داود في كتاب السنة، باب في قتل الخوارج، حديث: ٤٧٦٠، والترمذي في كتاب الفتن، باب ما جاء في النهي عن سب الرياح، حديث: ٢٢٦٥، وقال: حديث حسن صحيح.

(٣) ينظر بدائع السلك لابن الأزرق: ١/ ٩٨ حيث أكد وجوب الطاعة وإن جار الإمام. را: ١/ ٩٩.

(٤) الأحكام السلطانية للماوردي: ١٩-٢٠.

(٥) أخرجه مسلم في الإمارة، باب: إذا بويع لخليفتين، حديث: ٣٤٤٤.

(٦) أخرجه مسلم في الإمارة، باب حكم من خرق أمر المسلمين، حديث: ٣٤٤٣، هذا وقد أجاز بعض الفقهاء التعدد للضرورة. يقول ابن الأزرق في بدائع السلك ١/ ٩٨: «شرط وحدة الإمام، بحيث لا يكون هناك غيره لا يلزم مع تعذر الإمكان...».

(٧) منها: حديث« الجهاد واجب عليكم مع كل أمير براً كان أو فاجراً»، وحديث «الجهاد ماضٍ.. لا يبطله جور جائر» وكلاهما رواه أبو داود في الجهاد، باب الغزو مع أئمة الجور، حديث: ٢٥٣٢ و ٢٥٣٣ وكلاهما ضعيف.

(٨) ينظر سد الذرائع في الشريعة الإسلامية لأستاذنا الشيخ محمد هشام برهاني، سد ذرائع الفرقة: ٤٢٣ فما بعد، وسد ذرائع العداوة والقطيعة بين المسلمين: ٤٢٧ فما بعد.

المطلب الخامس: تحريم موالاة الكفار:

وردت آيات كثيرة تُحَرِّمُ موالاة الكفار منها قوله تعالى: ﴿لا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللهِ فِي شَيْءٍ إِلاَّ أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً﴾ [آل عمران: ٢٨][(١)]، وقوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللهَ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [المائدة: ٥١]، وقوله جَلَّ من قائل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [التوبة: ٢٣] والمقصود بالموالاة أن يتخذ من الكفار والمشركين دخلاء يفاوضهم في الآراء ويسند إليهم أموره[(٢)] قال الرازي رحمه الله: «واعلم أن كون المؤمن موالياً للكافر يحتمل ثلاثة أوجه: أحدها: أن يكون راضياً بكفره ويتولاه لأجله وهذا ممنوع منه لأن كل من فعل ذلك كان مصوّباً له في ذلك الدين، وتصويب الكفر كفر والرضا بالكفر كفر.. وثانيها المعاشرة الجميلة في الدنيا بحسب الظاهر وذلك غير ممنوع منه. والقسم الثالث.. هو أن موالاة الكفار بمعنى الركون إليهم والمعونة والمظاهرة والنصر إما بسبب القرابة أو بسبب المحبة مع اعتقاد أن دينه باطل فهذا لا يوجب الكفر إلا أنه منهي عنه لأن الموالاة بهذا المعنى قد تجرُّه إلى استحسان طريقته والرضا بدينه»[(٣)].

والحق الذي يظهر من تتبع النصوص أن المراد بتحريم موالاة الكفار ما يقابل موالاة المؤمنين، فكل علاقة بين المسلمين (أو الأمة ممثلة بالحاكم) وبين الكفار تضر بالوحدة الإسلامية وبمصلحة المسلمين وتآلفهم وتآخيهم هي علاقة محرمة كإقامة علاقات دبلوماسية مع العدو المغتصب مثلاً، أو معاونة بلد كافر على آخر مسلم، أو إقامة حلف موجه ضد بلدة إسلامية، أو إفشاء أسرار المسلمين للكفار، أو ربط مصيرهم بهم، ونحو ذلك فالمقصود أن المسلمين دون غيرهم أمة واحدة، كما نصَّت على ذلك الوثيقة التي أشير إليها فيما مضى (صحيفة المدينة) وإذا كان كذلك فإن ولاءهم وتآخيهم ينبغي أن يكونا محصورين فيما بينهم، أما معاملتهم فينبغي أن تكون قائمة مع الناس كلهم على أساس دقيق من العدل..[(٤)].

إن ولاء المسلم لله تعالى لا يعلوه شيء، وهذا مقتضى إسلامه الذي ينبغي أن يجعل علاقاته مع الآخرين على أساس ما يقتضيه هذا الولاء، ومن هنا فلا ينبغي لمسلم أن يمد يده نحو أعداء الله بالإخاء والتعاون مهما كانت الظروف، لأن هذا النوع من العلاقة خيانة للمسلمين وتأسيس للولاء على أساس من قرابة أو مال وهو ما يهدِّد وحدة الإيمان – وأهله – وتآلفها[(٥)].

---

(١) وفي السورة نفسها آيات عدة تحرم موالاة الكفار: ١١٨-١٢٠-١٤٩-١٥٠.

(٢) تفسير القرطبي: ٢/ ١٦٩.

(٣) التفسير الكبير للرازي: ٨/ ١٢، قال الألوسي: «ولعل الصحيح أن كل ما عده العرف تعظيماً، وحسبه المسلمون موالاة فهو منهي عنه ولو مع أهل الذمة، لا سيما إذا أوقع شيئاً في قلوب ضعفاء المؤمنين»، وقد قسم ابن عاشور رحمه الله الموالاة إلى ثمانية أحوال بعضها مُكَفِّر وبعضها حرام وبعضها مباح، وهي لا تكاد تخرج عن تقسيم الرازي، ينظر التحرير والتنوير: ٣/ ٢١٧-٢٢٠. وفي معنى الموالاة الممنوعة ينظر التفسير المنير لأستاذنا د.الزحيلي: ٣/ ٢٠٠، فقه السيرة: لأستاذنا د. البوطي: ٢٥٤.

(٤) فقه السيرة للدكتور البوطي: ٢٥٥.

(٥) ر: م.س: ٤٠١.

المبحث الثاني
تحريم الحكم بغير ما أنزل الله

تمهيد:

تبين سابقاً- من نظير هذا المبحث- أن الدولة الإسلامية هي دولة القانون الرباني[1]، بما يفيد أن المِقْوَم الرئيس لها هو الحكم بما أنزل الله، أو بعبارة أخرى تطبيق الشريعة- على النحو الذي ذكرته في معنى اتِّباعها[2]-، ومن هنا أثارت الشريعة الحرب على نقيضه أي الحكم بغير ما أنزل الله كما سيأتي- في مطلب الأدلة والمؤيدات-، ومن خلال[مطلب] تحريم فصل الدين عن الدولة، الذي يدخل فيه بصورة أولية[مطلب] منع المجاهرة بالمعاصي والبدع- ولو بقوة السلطان-، لتقضي مُقَدَّماً على السوس الذي يمكن أن ينخر في كيان الجسم الإسلامي، وختم هذا المبحث بالتحذير من الإمارة وطلبها ممن هبَّ ودبَّ، والتشديد في وجوب إعطائها حقها. وكُلُّ ذلك من أجل الحفاظ على مصالح المجتمع الإسلامي، ودفع الأخطار عنه لتبقى لدولته الدولة.

المطلب الأول: الأدلة والمؤيدات:

١- من كتاب الله:

ثَمَّ آيات كثيرة تحذر من مخالفة حكم الله وأوامره، ولا تكاد سورة في كتاب الله تخلو من ذلك تصريحاً أو تلميحاً، وإذا كنا قدمنا وجوب الحكم بما أنزل الله، فإن مخالفة أمره ولا شك أمر منهي عنه، إلا أن الآيات الكريمة تحذر تحذيراً شديداً من الحكم بغير ما أنزل الله، وتجعله سبباً للظلم والفسق بل والكفر. يقول الله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤] كما يؤكِّد القرآن على أن معصية الرسول ﷺ كمعصية الله لأنه ﷺ لا ينطق عن الهوى، ويحذِّر القرآن أولئك الذين يعصون أمره ﷺ، من فتنة أو عذاب أليم﴿لا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضاً قَدْ يَعْلَمُ اللهُ الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنْكُمْ لِوَاذاً فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣]، كما يعقب القرآن الأمر بالحكم بما أنزل الله بالنهي عن حكم الأهواء والرغبات ويُسَمِّي كل حكم يخالف حكمه حكم الجاهلية أو حكم الطاغوت يقول الله تعالى: ﴿فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ﴾ [المائدة: ٤٨] ويقول سبحانه: ﴿وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيراً مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ. أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللهِ حُكْماً لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: ٤٩-٥٠].

٢- من السنة:

وردت أحاديث كثيرة تشير إلى خطر مخالفة أمر الله ولو وقفنا على جانب من هذه الأحاديث وهي تلك المتعلقة بإقامة الحدود على سبيل المثال لوجدنا النبي ﷺ يَعُدُّ إقامة الحد خيراً من غيث السماء لمدة ثلاثين أو أربعين يوماً[3]، وقد اشتدَّ تحذير النبي ﷺ من تعطيل الحدود، أوالشفاعة فيها في مثل الحديث الصحيح: «إنما أهلك

---

(١) را: ٤٠٦ خصوصاً.

(٢) را: مبحث "اتباع الشريعة" في فصل "الدين الحق":١٦٠و.

(٣) في حديث أبي هريرة وغيره، رواه الإمام أحمد في مسند أبي هريرة، حديث: ٨٧٢٣، وقد صححه الشيخ أحمد شاكر في الحاشية، ورواه ابن ماجة في الحدود، باب إقامة الحدود، حديث: ٢٥٣٨، والنسائي: ٨/ ٤٤٦ في قطع السارق، باب الترغيب في إقامة الحد موقوفاً ومرفوعاً، حديث: ٤٩١٩، ٤٩٢٠، وقد أشار السيوطي في الجامع إلى تصحيحه، وحسَّنه ثمَّ

من كان قبلكم، أنهم كانوا يقيمون الحد على الوضيع ويتركون الشريف، والذي نفسي بيده، لو فاطمة فعلت ذلك لقطعت يدها»[1]. وفي حديث عائشة رضي الله عنها قالت: «ما خُيِّرَ النبي ﷺ بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً، فإذا كان الإثم كان أبعدهما منه، والله ما انتقم لنفسه في شيء يُؤتى إليه قط، حتى تُنتَهَك حرمات الله، فينتقم لله»[2].

٣- في التطبيقات الفقهية:

ذكرنا أن علماء السياسة الشرعية نصُّوا على أن أهم واجبات الإمام تطبيق شرع الله وإقامة حكمه، وقد ذكر أبو يعلى في الأحكام السلطانية[3] عشرة واجبات على الإمام؛ عدَّ منها أخذ الزائغ بما يلزمه من الحقوق والحدود ليكون الدين محروساً من خلل والأمة ممنوعة من الزلل، ومنها قطع الخصام ومنع التعدي، كما عدَّ منها إقامة الحدود لتصان محارم الله تعالى عن الانتهاك وتحفظ حقوق عباده من إتلاف واستهلاك. وجعل ابن الأزرق الركن الثاني من أركان الملك: إقامة الشريعة؛ وجعل لها وظيفتين والوظيفة الثانية منها حفظها من جانب العدم[4]. ومن هنا عدَّ السنهوري رحمه الله أبرز ميزة تمتاز بها الخلافة الإسلامية: «الالتزام بالشريعة الإسلامية والخضوع لها والتكامل بين الشؤون الدينية والمدنية، وجعل ذلك إلى جانب وحدة العالم الإسلامي من خصائص حكومة الخلافة ووظائفها»[5].

المطلب الثاني: تحريم فصل الدين عن الدولة:

قدمنا أن من المعلوم بداهة أن الإسلام دين ودولة، عبادة ونظام، ولا شك أن فصل الدولة عن الدين صورة من صور تجزيء الإسلام، وهو أمر منهي عنه ومحرم تحريماً قطعياً.

ولا بد أن أذكر هنا بأن قضية الإمامة وما يتصل بها وإن كانت عند الجمهور من قضايا الفروع، إلا أن علماءنا بحثوها في قضايا أصول الدين ومهما يكن السبب فلا شك أن ذلك دال على ارتباط تطبيق الإسلام بعقيدته، ومما هو معلوم أن اعتقاد وجوب الحكم بما أنزل الله، والإيمان بالاحتكام إلى ما أنزل الله في كتابه ومتابعة رسوله هو من الأصول يقيناً، ومن صميم الإيمان كما تقدم[6]، وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلالاً بَعِيداً﴾ إلى قوله تعالى ﴿فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾ [النساء:٦٠-٦٥][7] ولذلك تجد القرآن ينعت من لم يحكم بما أنزل الله بالفسق والظلم والكفر[8] إشارة للارتباط الوثيق بين الإيمان والحكم بما أنزل الله، وبين الكفر وفصل الدين عن الحكم. يقول د.القرضاوي: «والحقيقة أن النزاع بيننا وبين العلمانيين الأقحاح، الذين يقولون بضرورة عزل الدين عن المجتمع والدولة، وحصره في ضمير الفرد... النزاع بيننا وبين هؤلاء

الألباني في صحيح الجامع: ١/ ٦٠٠، كما حسَّنه في صحيح سنن ابن ماجة: ٢/ ٧٨، حديث: ٢٠٥٦.

(١) أخرجه البخاري في الحدود، باب إقامة الحدود على الشريف والوضيع، حديث: ٦٤٠.

(٢) أخرجه البخاري في الحدود، باب إقامة الحدود، حديث: ٦٤٠٤.

(٣) المصدر المذكور: ٢٧.

(٤) بدائع السلك لابن الأزرق: ١/ ١٩٩-٢٠٢.

(٥) راجع للتفصيل فقه الخلافة للدكتور الشاوي: ٦٢٤و.

(٦) را: ١٤٨و.

(٧) وتنظر الآيات: ٤٧-٥٠ من سورة النور، السياسة الشرعية للقرضاوي: ١٧.

(٨) الآيات: ٤٤، ٤٥، ٤٧ من سورة المائدة.

ليس في مسألة من مسائل الفروع بل هي قضية من قضايا الأصول لأنها تتعلق بحاكمية الله تعالى: هل من حقه عز وجل أن يحكم خلقه، ويأمرهم وينهاهم ويحلل لهم ويحرم عليهم أم لا؟»[1].

وإذا كان قد أُثر عن الزعيم الهندوسي الكبير «غاندي» قوله: «إذا فصلت السياسة عن الدين فقدت معناها»[2]، فماذا كان يمكن أن يؤثر عنه في فصل السياسة عن الدين الذي قال الله تعالى فيه: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣].

ومن هنا نعلم بأن العلمانية بما تقتضي من فصل للدين عن الدولة أمر لا يعرفه الإسلام ولا يُقِرُّه، وهو مخالف لعقيدة التوحيد ووجوب تطبيق الشريعة بوصفها منهاجاً ربانياً قصد لنشر العدل وتحقيق السعادة للناس في دنياهم وآخرتهم[3].

المطلب الثالث: منع المجاهرة بالمعاصي والبدع بقوة السلطان:

قدمت أن من وظائف الحاكم حفظ الدين وهذا يقتضي منع كل ما يُخِلُّ به من بدع ومنكرات[4]، وإذا كان الناس مطالبين بإنكار المنكر فالإجماع حاصل على وجوب ذلك على الحاكم في المعاصي الظاهرة، ويدل على ذلك حديث مسلم: «من رأى منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان»[5] وإنما قلنا إنه يمنع المعاصي الظاهرة لحديث: «اجتنبوا هذه القاذورات التي نهى الله عنها فمن ألم بشيء منها فليستتر بستر الله وليتب إلى الله، فإنه من يبد لنا صفحته نُقِمْ عليه كتاب الله»[6]، قال الماوردي رحمه الله: «وأما ما لم يظهر من المحظورات فليس للمحتسب أن يتجسس عنها ولا أن يهتك الأستار حذراً من الاستتار بها... فمن سمع أصوات ملاهٍ منكرة من دار تظاهر أهلها بأصواتهم أنكر خارج الدار ولم يهجم عليهم بالدخول، لأن المنكر ظاهر، وليس عليه أن يكشف عما سواه من الباطن»[7].

وقد أقام الخلفاء وظيفة تسمى وظيفة المحتسب هدفها منع المجاهرة بالمعاصي. ومما يتصل بذلك وجوب إقامة الحدود، قال ابن القيم: «ومن ذلك أن ولي الأمر يجب عليه أن يمنع من اختلاط الرجال بالنساء في الأسواق، والفُرَج، ومجامع الرجال.. فالإمام مسؤول عن ذلك والفتنة به عظيمة، ويجب عليه منع النساء من الخروج متزينات متجملات.. ومنعهن من حديث الرجال في الطرقات، ومنع الرجال من ذلك»[8] أما التقصير في العبادات فعلى ولي الأمر منع ما ثبت من ذلك، وقد نقل الماوردي عن الشافعي في تارك الصلاة أنه:

---

(١) السياسة الشرعية للقرضاوي: ١٧، ثم يتحدث عن الحاكمية الإلهية، ويؤكد أنها: «جزء من عقيدة التوحيد الإسلامية؛ وأن علماءنا بحثوا ذلك في أصول الفقه في حديثهم عن الحكم، وأن الله عز وجل هو الحاكم بإجماع المسلمين سنة ومعتزلة، ونقل كلام الإمام الغزالي في أن الحكم لمن له الخلق والأمر، وأن النافذ حكم المالك على مملوكه، ولا مالك إلا الخالق، فلا حكم ولا أمر إلا له».

(٢) نقلاً عن: «شروط النهضة» لمالك بن نبي: ٣٦.

(٣) يؤكد عدد من القوميين أن العلمانية فكرة غربية لا تتفق وشريعة الإسلام، يقول د. الجابري -على سبيل المثال- عن عبارة فصل الدين عن الدولة: «وهي عبارة غير مستساغة إطلاقاً في مجتمع إسلامي، لأنه لا معنى في الإسلام لإقامة التعارض بين الدين والدولة»، ينظر كتاب: الدين والدولة وتطبيق الشريعة له: ١١٢، ويقول في العلمانية: «مسألة العلمانية في العالم العربي مسألة مزيفة... ما نريد أن نخلص إليه هو أن الفكر العربي مطالب بمراجعة مفاهيمه... في رأيي أنه من الواجب استبعاد شعار العلمانية من قاموس الفكر العربي»، المرجع نفسه: ١١٣.

(٤) را: ٢٣٣و.

(٥) سبق تخريجه وشرحه، را: ٢٣٩و.

(٦) أخرجه الحاكم في المستدرك: ٤/ ٢٤٤ عن ابن عمر؛ وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه. وروى مالك في كتاب الحدود، باب ما جاء فيمن اعترف على نفسه بالزنا، حديث: ١٦٠٤ نحوه مرسلاً من حديث زيد بن أسلم، وصحّحه ابن السكن وغيره، ينظر شرح الزرقاني: ٤/ ١٩٥-١٩٦.

(٧) الأحكام السلطانية: ٣٧٩-٣٨٠، ورا: موضوع الحسبة: ٢٤٥و.

(٨) الطرق الحكمية لابن القيم: ص٣٥٦-٣٥٧.

«لا يقتل إلا بعد الاستتابة، فإن تاب وأجاب إلى فعلها ترك وأمر بها، فإن قال أُصَلِّيها في منزلي وُكِلَتْ إلى أمانتـه.. وإن امتنع عن التوبة ولم يجب إلى فعل الصلاة قتل بتركها»[1] و«أما تارك الصيام فيحبس عن الطعام والشراب مدة صيام شهر رمضان ويُؤَدَّب تعزيراً، أما إذا ترك الزكاة فتؤخذ منه إجباراً، ويعزر إن كتمها بغير شبهة»[2].

وفي الحديث: «من أعطاها مؤتجراً فله أجرها، ومن منعها فإنا آخذوها وشطر إبله عزمة من عزمات ربنا تبارك وتعالى..»[3] والتعزير إنما فوض للإمام لمنع إظهار المعاصي ومن هنا عرّف الماوردي رحمه الله التعزير بأنه: «تأديب على ذنوب لم تشرع فيها الحدود»[4]. ومن الذنوب التي يجب على الحاكم منعها نشر البدع، وعليه قمع الضال المبتدع[5]، وقد ضرب سيدنا عمر صُبيغاً حين سأل عن مسائل مبتدعة وسعى لإشاعتها- وقد سبق بحث ذلك تفصيلاً[6]-، وإذا كان على الحاكم منع الفسوق والبدع فمن باب أولى منعه للردة وقد تقدَّم أن المرتد يُقْتَل، وذهب بعض الفقهاء إلى أن الزنديق لا يستتاب[7]، بل يقتل فوراً؛ ومن هنا جعل ابن الأزرق قتل المرتد والزنديق من إقامة الشريعة والتي هي الركن الثاني من أركان الملك، كما هو واضح فيها معنى حفظ الدين. ومن هنا ورد التحذير من الإمارة، وطلبها ممن هبَّ ودبَّ خوف التقصير في القيام بمسؤولياتها[8]، كما ورد التشديد في وجوب إعطائها حقها[9]، **لأن السلطان هو المكلف في عموم الدولة بإقامة الشرع وتنفيذه**. ولا شك أنه في مقابلة هذا التشديد في المسؤولية، والتحذير من التقصير والتفريط هناك أجر وثواب عظيمان في القيام بأمر الرعية، والعدل، وإقامة دولة الإسلام، التي يسودها حكم الله عز وجل على جميع الأفراد دون استثناء حتى كان الإمام العادل أول السبعة الذين يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله[10].

---

(١) الأحكام السلطانية الماوردي: ٣٣٩.

(٢) م.س: ص.ن.

(٣) رواه أحمد من حديث بهز بن حكيم عن أبيه عن جده، وصححه المحقق الشيخ أحمد شاكر، قال الشوكاني: قال يحيى بن معين إسناده صحيح إذا كان من دون بهز ثقة، واختُلِف في بهز، ورواه أبو داود في الزكاة، باب زكاة السائمة: حديث: ١٥٧٥، ورواه النسائي في الزكاة، باب عقوبة مانع الزكاة، حديث: ٢٤٤٣.

(٤) الأحكام السلطانية للماوردي: ٣٥٧.

(٥) ينظر بدائع السلك لابن الأزرق: ١/ ٢٠٢.

(٦) را: ٢٢٣و.

(٧) الزنديق: المنافق، أو من تكررت ردته، أو هو من لا يؤمن بأي دين، وينظر تعريفه في الموسوعة الفقهية: ٢٤/ ٤٨ فما بعد، ورا: ٢٠٨ للتعرف على أحكام معاملته.

(٨) من ذلك حديث أبي هريرة «إنكم ستحرصون على الإمارة، وستكون ندامة يوم القيامة»، وحديث الإمام أحمد: «ويل للأمراء، ويل للعرفاء، ويل للأمناء، ليتمنين أقوام يوم القيامة أن ذوائبهم كانت معلقة بالثريا يتذبذبون بين السماء والأرض، ولم يكونوا عملوا على شيء»-أخرجه أحمد في مسنده، حديث:٨٦١٢، ٨/ ٣٧٠، وصحَّحه الشيخ أحمد شاكر، وفي رواية المستدرك: «يدلدلون بين السماء والأرض وأنهم لم يلوا عملا» قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي، ينظر المستدرك: ٤/ ٩١، وفي رواية عنده في الموضع ذاته: يوشك رجل أن يتمنى أنه خر من الثريا ولم يل من أمر الناس شيئاً، وصحَّحه أيضاً-.

(٩) من ذلك ما رواه مسلم «ما من عبد يسترعيه الله رعية يموت حين يموت وهو غاش لرعيته إلا حرم الله عليه الجنة»، وفي رواية البخاري: «ما من عبد يسترعيه الله رعية، فلم يَحُطْها بنصحه، إلا لم يجد ريح الجنة»-خبر البخاري في كتاب الأحكام، باب من استرعى رعية فلم ينصح، حديث: ٦٧٣١ عن معقل بن يسار، ورواية مسلم في كتاب الإيمان، باب استحقاق الوالي الغاش لرعيته النار، حديث: ١٤٢-.

(١٠) الحديث مشهور، ونصُّه: «سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله: إمام عادل، وشاب نشأ في عبادة الله عزَّ وجل، ورجل قلبه معلق في المساجد، ورجلان تحابا في الله اجتمعا عليه وتفرقا عليه، ورجل دعته امرأة ذات منصب وجمال فقال: إني أخاف الله، ورجل تصدق بصدقة فأخفاها حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه، ورجل ذكر الله خالياً ففاضت عيناه»- متفق عليه- راجع شرحه وتخريجه في نزهة المتقين شرح رياض الصالحين من إعداد أستاذنا الدكتور مصطفى الخن وآخرين، حديث: ٣٧٧ : ١/ ٣٤٨.

خلاصة الفصل

عرض هذا الفصل – على نحوٍ مُكَثَّفٍ – مبحثين رئيسين يُعَدَّان مقصدي شرعة الإسلام تجاه موضوعه. يتعلق أولهما بإيجاب الإسلام لوحدة الأمة، ومحافظتها على عوامل خيريتها. لافتاً إلى دور الإسلام الرائد في مرحلة بنائها؛ وذلك من خلال ما أوجبه من أمور، كان لها القسط الأكبر في هذه المرحلة، كالهجرة والإيواء والنصرة والولاء وغيرها. وإلى دوره الفذِّ أيضاً في مجال تميزها وخصائصها ووظائفها وذلك من خلال ما كلفها به من مثل: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإقامة مجتمع التآخي والتكافل، وأداء الشهادة على الناس وغيرها. حتى صارت بإخبار رب الناس ﴿خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠].

وتعلَّق المبحث الثاني بمظهر هذه الأمة السياسي الذي تترجمه الدولة بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى، فتطرَّق إلى إيجاب الإسلام لها بكل ما تحتاجه من مقومات. وإلى دوره الفعال في إقامتها على أسس تكفل رشادها بدءاً من أهم مظاهرها وهو الإمام أو الخليفة – الذي يستمد سلطانه من بيعة الأمة له –، ومروراً على أهم أسسها وهو خضوعها لسلطان الإسلام أو بعبارة أدق نصوص شريعته المحكمة مما يرشحها بحق لتكون دولة القانون الرباني. وتعريجاً على أهم خصائصها وهي الشورى التي تنفي عن حاكمها الانفراد والاستبداد ؛ وانتهاءً بأهم وظائفها التي عبَّر عنها فقهاء السياسة الشرعية بحفظ الدين وسياسة الدنيا به المقتضية لجلب ما يستطاع من جميع المصالح، ودرء ما يُقدر عليه من جميع المفاسد.

وكدأب الإسلام في رعاية مقاصده والعناية بأهدافه وحياطة أحكامها من جميع الجوانب فقد كان شديد العناية بمنع الفتن وتحريم التنازع ولو اقتضى الأمر قتالاً للمرتدين أو المحاربين أو البغاة والخوارج، وعَدَّه جهاداً في سبيل الله أو قريناً له. كما سدَّ جميع الذرائع التي يمكن أن يتسرب منها تهديد لوحدة الأمة واستقلال كيانها. كما شنَّ حملة شعواء لا هوادة فيها على كل ممثل للطاغوت، وشدَّد النكير على الحكم بغير ما أنزل الله، وحرَّم فصل الدين عن الدولة معتبراً إياه في جوهره جاهلية تستهدف إبعاد السياسة عن القيم، وفي نهايته كفراً يمهد لسياسة شريعة الغاب.

وهكذا نجد الإسلام – كدأبه في كل مقاصده – قد احتاط في حفظ مقصده العظيم هذا على صعيد المسلمين من جانب العدم بما سبق ذكره وبغيره من أحكام فرعية أخرى كمنع البدع والمجاهرة بالمعاصي، أو التحذير من حب الإمارة والرئاسة، وغيرها. كما أقامه وحفظه وأوجبه ورعاه من جانب الوجود. بحيث نستطيع الجزم :

إن الإسلام قد بنى أُمَّة، وأسَّس دولة؛ وإن من المقاصد العامة القطعية لشريعته أن يُحافِظ المسلمون على أُمَّتِهم واحدةً في ظلِّ دَوْلةٍ راشدةٍ.



الفصل الخامس

على صعيد الإنسان
العناية بالنفس وتزكيتها

﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا﴾

[الشمس : ٧-١٠]

- المحتوى :
- تمهيد
- القسم الأول: المراعاة من جانب الوجود
  - المبحث الأول: موافقة الفطرة
  - المبحث الثاني: الاستجابة الصحيحة لسنة الابتلاء
  - المبحث الثالث: تزكية النفس
- القسم الثاني: المراعاة من جانب العدم
  - المبحث الأول: تحريم الاعتداء على النفس البشرية
  - المبحث الثاني: التحذير من الإخفاق في[امتحان] الابتلاء
- خلاصة الفصل

تمهيد

النفس هي ذات الشيء وحقيقته[1]، وقد وردت في مائتين وخمس وتسعين آية على عشرة أوجه[2]، منها: الروح: في مثل قوله تعالى: ﴿أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمُ﴾ [الأنعام: ٩٣]. والإنسان في مثل قوله جل من قائل: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ [المائدة: ٤٥]. ومن هذا المعنى قوله سبحانه: ﴿فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ [البقرة: ٥٤] والمراد بنفس الإنسان هنا جملته[3] وقد نص علماء الأصول على أن حفظ النفس من الكليات الخمس، وهم يطلقون حفظ النفس على «عصمة الشخصية في عناصرها المادية والمعنوية، ومن العناصر المادية للشخصية الإنسانية حق الحياة وسلامة الجسم وأعضائه من الإتلاف. أما العناصر المعنوية، فمن مثل الكرامة، والأفكار الذهنية المبتكرة، والمعتقدات، وسائر الحريات العامة، أو حقوق الإنسان. هذا، وقد بلغت رعاية الشخصية الإنسانية بمقوماتها: المادية والمعنوية، من حيث الاعتبار وقوة الأصول في التشريع الإسلامي مستوى مقاصده الأساسية التي تدور أحكام الشريعة كلها عليها»[4]. قال الغزالي رحمه الله: «فقد علم على سبيل القطع أن حفظ النفس والعقل والبضع والمال مقصود في الشرع»، ثم تابع: «فأعلاها ما يقع في مراتب الضروريات، كحفظ النفوس فإنه مقصود الشارع، وهو منه ضرورة الخلق، والعقول مشيرة إليه وقاضية به لولا ورود الشرائع، وهو الذي لا يجوز انفكاك شرع عنه»[5].

والنفس المقصودة هنا جملة الإنسان جسداً وروحاً، أي: الكائن البشري بوصفه فرداً ذا كيان روحي ومادي، ومن هنا سيكون البحث في رعاية الشرع لمقصد النفس بتحريرها وتزكيتها وحمايتها مادة ومعنى من جانبي الوجود والعدم[6]؛ باعتباره السبيل الأوحد لتحقيق هذا المقصد العظيم للشرع ، ومن هنا اكتسب مزيداً من الأهمية، كما نبَّه عليه العلامة ابن عاشور حين ذكره تحت عنوان: " المقصد العام من التشريع "، وجمع عليه من الأدلة ما جمع، ثم انتهى إلى النتيجة التالية: « فقد انتظم لنا الآن أن المقصد الأعظم من الشريعة هو جلب الصلاح ودرء الفساد. وذلك يحصل بإصلاح حال الإنسان ودفع فساده »[7].

---

(١) الكليات للكفوي: ٨٩٧.

(٢) الوجوه والنظائر للدامغاني: ٧٦٧.

(٣) ر: بصائر ذوي التمييز للفيروز أبادي: ٥/ ٩٧-٩٨.

(٤) دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر لأستاذنا الدكتور فتحي الدريني: ١/ ٩٣.

(٥) شفاء الغليل للغزالي: ١٦٠-١٦٢.

(٦) قال الرازي رحمه الله: «واعلم أن الإنسان جوهر مركب من النفس والبدن أي الجسد والروح» - ينظر تفسير الرازي: ١١/ ١٣، وإذا كان الإنسان كذلك فمما لا ريب فيه أن الإسلام يقصد إلى رعاية وحماية الجانبين معاً في هذا الإنسان انطلاقاً من استجابة الشرع لمقتضى الفطرة ومطالبها كما سنرى. وفي هذا إيماءة لعدم مخالفة الصواب لمن اقتصر في بحث هذا المقصد على أحد جانبيه سواء من القدامى أو المحدثين.

(٧) را: تفصيله في: مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور:٦٣و. وفي هذه الرسالة: ٤٣٩و.

الوجه الأول

مراعاة جانب الوجود

المبحث الأول

موافقـة الفـطرة

تمهيد:

من حكمة الله تعالى، ومِنَّتِه العظمى على عباده أن جعل دينه المرتضى- وهو الإسلام- موافقاً للفطرة، وإذا كان مقصد الدين أولى المقاصد بالرعاية والاهتمام- كما سبق بيانه-؛ فلا شك أن تكـون موافقـة الفطـرة التـي خلق الله عزَّ وجلَّ الإنسان عليها من أعلى مقاصد الشريعة- كـما سـيأتي برهانـه [في المطلـب الآتي]- متبوعـاً بمطالب ستة معنية بما يقتضيه هذا المقصد، أو يتفرع عنه بصورة رئيسة.

المطلب الأول: المفهوم والدليل:

الفطرة لغة: من فطر بمعنى شقّ، وتأتي بمعنى الخلق، أو: «الخلقة التي يخلق عليها المولود في بطن أمه، وتأتي بمعنى الجِبِلَّة والسَّجِيَّة»[1]، وقد عرفها الجرجاني بأنها: «الصفة التي يتصف بها كل موجود في أول زمان خلقته»[2]. وتُعَدُّ «الفطرة أساس تكوين الإنسان الروحي والمادي وهي ثابتة لا تتغير إلا بمؤثر خارجي»[3]؛ وقد وردت مادة فطر في عشرين موضعاً من كتاب الله عز وجل[4]، كما وردت هذه المادة في عدد من الأحاديث اختلف العلماء في معناها فيها على أقوال متعددة[5]؛ منها الإسلام، والاستعداد لاعتناقه، والتوحيد، والجبلة،.. قال ابن عطية رحمه الله: والذي يعتمد عليه في تفسير هذه اللفظة أنها الخلقة والهيئة التي في نفس الطفل التي هي معدودة لأن يميز بها مصنوعات الله تعالى ومُهَيَّأة له...[6].

أما الدليل على موافقة الفطرة فعمته من الكتاب الكريم قوله سبحانه: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ الله الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ الله ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم: ٣٠]. وأجتزئ بعضاً من

---

(١) لسان العرب لابن منظور: مادة فطر.

(٢) الكليات للكفوي: ٦٩٧، وبقريب من هذا عرفها المعجم الوسيط حين قال: «الخلقة التي يكون عليها كل موجود أول خلقته»، كما عرَّفها أيضاً بأنها: «الطبيعة السليمة التي لم تشب بعيب»- ر: المعجم الوسيط: مادة فطر-.

(٣) الفطرة وقيمة العلم في الإسلام لمؤلفه إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي: ١٢-١٣.

(٤) المعجم المفهرس للأستاذ فؤاد عبد الباقي: فطر.

(٥) الجامع لأحكام القرآن القرطبي: ٧/ ٢٤.

(٦) تفسير ابن عطية: ١١/ ٤٥٣؛ هذا وقد ناقش القرطبي أقوالاً عدة في هذا البحث، ومال إلى ما ذهب إليه ابن عطية، ثم حاول الجمع بينه وبين قول جمهور السلف أنها الإسلام، ينظر تفسير القرطبي: ٧/ ٢٤-٢٩ وقد ردَّ د. أحمد حسن فرحات ذلك ورأى أن القول الذي ينبغي القطع به هو أن الفطرة هي التوحيد أما الإيمان والإسلام المكتسبين فهما معدومان في الطفل، والمراد بكلام السلف الإيمان الفطري، وهو أمر جِبِلِّي خَلْقي، ينظر: فطرة الله التي فطر الناس عليها، للدكتور فرحات لا سيما الصحائف ٢٤-٣١.

تفسيرها من ابن عاشور الذي يحدد المراد من الدين بأنه:« مجموع ما يسمى بالدين من عقائد وأحكام»[1]، ويقول: «فالفطرة في هذه الآية مراد بها جملة الدين بعقائده وشرائعه»[2]، ويضيف: «الفطرة النفسية للإنسان هي التي خلق الله عليها عقل النوع الإنساني سالماً من الاختلاط بالرعونات والعادات الفاسدة»[3]، ويُتَوِّج ذلك بقوله: «ونحن إذا أجدنا النظر في المقصد العام من التشريع نجده لا يعدو أن يساير حفظ الفطرة والحذر من خرقها واختلالها»[4]. فواضح أن الله عز وجل جعل الدين القيم عين الفطرة التي فطر الناس عليها والتي أمر باتباعها[5].

ومن السُّنَّة الشريفة قوله ﷺ: «ما من مولود إلا يُولَد على الفطرة، فأبواه يُهَوِّدانه، أو يُنَصِّرانه أو يُمَجِّسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء، هل تُحِسُّون فيها من جدعاء»[6] حيث بين ﷺ أن الفطرة هي الإسلام وأن الانحراف عن الإسلام انحراف عن الفطرة فأوضح بذلك موافقة الدين للفطرة ومقصد الإسلام لرعايتها وحمايتها. ويكفي للدلالة على ذلك تأسيس الإسلام لشريعته كلها على ضوء المبادئ التي تقتضيها الفطرة، واتخاذ تحقيقها مقاصد رئيسة لها؛ حتى قال ابن عاشور بابتناء مقاصد الشريعة[كلها]على وصفها الأعظم[ألا] وهو الفطرة[7]. ومن أهمها مبادئ (أو مقاصد):

العبودية لله وحده، الكرامة الإنسانية، الحرية المسؤولة، العدالة المطلقة، السماحة والتيسير. وهي مبادئ تستجيب للفطرة السوية، وتلبي حاجاتها، وتتوافق وتطلعات النفس البشرية المركبة عليها. ويلحق بها كل ما يوافق الفطرة ويلازمها مما يمكن أن تثبته العلوم والتجارب البشرية غير المتأثرة بإيديولوجيات إنسانية، أو بيئات محلية؛ وإنما كان محلها الإنسان بوصفه إنساناً؛ أي: غير غربي ولا شرقي. فهذا مما ينبغي عَدُّ مراعاته من جملة الدين- بالنص- وإن لم يرد به نص- خاص-.. وفيما يلي سأتحدث باختصار عن هذه المبادئ والمقاصد - التي سبق التعرف على معظمها في مناسبات أخرى -:

المطلب الثاني: مبدأ (مقصد) العبودية لله (وحده):

أول مقتضيات الفطرة شعور ملازم للإنسان مذ ولادته ضعيفاً، ومصاحب له إلى أن يموت وهو أشد ضعفاً أنه مخلوق لخالق، ومحكوم بقانون؛ هذا الشعور النابع من أعماق نفسه ذاتها، والذي لا ينفكُّ عنها، يفرض عليه أن استقلاله المزعوم في الوجود ليس سوى مجرد وهم ناشئ عن غفلة، ولا نصيب له من حقيقة. وإذا كان أكبرُ برهانٍ على قضية شهادةَ واقعها ذاته، فإن أَوْلى ما ينطبق ذلك عليه قضية عبودية الإنسان لمولاه الذي أوجده ورعاه، وربه الذي رباه وهداه، فهي مسألة فطرية ثابتة غير قابلة لأي تبديل أو تحويل، ولذا كانت المادة الأساسية في كل رسالة سماوية؛ بنص الكتاب العزيز: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ اعْبُدُواْ اللهَ وَاجْتَنِبُواْ الطَّاغُوتَ

---

(١) مقاصد الشريعة لابن عاشور: ٥٦.

(٢) م.س: ٥٧.

(٣) م.س: ٥٨.

(٤) م.س: ٥٩.

(٥) قوله سبحانه ﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها﴾: أي الزموا فطرة الله فهو نصب على الإغراء. هذا قول الفراء والزجاج ومن وافقهما، ر: كشف المشكلات لجامع العلوم للأصبهاني: ٢/ ١٠٥٠، وما كتبه المعلق ثمَّ.

(٦) أخرجه البخاري في الجنائز، باب إذا أسلم الصبي فمات، حديث: ١٢٩٣، ومسلم في القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة..، حديث: ٢٦٥٨.

(٧) ر: مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور: ٥٦.

﴿فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى اللهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلالَةُ﴾ [النحل: ٣٦]، كما كانت المقصد الأساس المُحَدِّد لقضية الإنسان الفردية المصيرية بنص الكتاب العزيز أيضاً: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦][١].

المطلب الثالث: مبدأ (مقصد) الكرامة الإنسانية:

وهذا من الأمور الفطرية التي عدَّها الإسلام من قوام مبادئه، وخُلَّص مقاصده، والأصل فيه قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ [الإسراء: ٧٠] الدالُّ صراحةً على كرامة الإنسان[٢] من حيث هو إنسان بِغَضِّ النظر عن لونه أو لسانه أو شكله أو حتى دينه، وهو يُمَثِّل حصانة له: صوناً لدمه أن يسفك، ولعرضه أن ينتهك، ولماله أن يغتصب، ولمسكنه أن يقتحم، ولنسبه أن يبدل، ولوطنه أن يخرج منه، ولضميره أن يتحكم فيه، ولحريته أن تغتال خداعاً ومكراً[٣].

ولضرورة هذه الكرامة، وهذا التكريم، لم يقصرها الإسلام على مجرد احترام الفرد في حالة السلم، بل عدَّاها إلى حالة الحرب أيضاً، وسواء كان الإنسان- المقصود بها- مسلماً أم غير مسلم، فقد قدمنا حرمة التمثيل بقتلى المشركين، وتحريم تخريب الديار الآمنة، وإحراق الأشجار المثمرة لغير ضرورة حربية[٤]. وكل ذلك فرع الكرامة التي منحها الله عز وجل للإنسان وحماية لذاته وممتلكاته حتى جعله سبحانه من أكرم خلقه وأفضلهم[٥].

ومن مقتضيات هذا المبدأ عناية الإسلام بالإنسان عموماً وبصحته خصوصاً، وأمره بتأمين مختلف الحاجات الأساسية لنموه السليم وحياته الكريمة حيث أمر سبحانه بالطعام والشراب والدواء: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ [الأعراف: ٣١] والنصوص في هذا المعنى كثيرة، ومن هنا أنكر العلماء ما يروى عن بعض المتصوفة من المبالغة في الإقلال الشديد من الطعام والخشونة فيه، قال القرطبي رحمه الله: «وهذا ما لا يجوز حمل النفس عليه، لأن الله تعالى أكرم الآدمي بالحنطة وجعل قشورها (التبن) لبهائمهم... فكان الفعل مخالفاً للشرع والعقل ومعلوم أن البدن مطية الآدمي، ومن لم يرفق بالمطية لم تبلغ- به-»، ثم وصف هذا التنطع بقوله: «غلو في الدين - إن صح عنهم - ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم»[٦] ومن عناية الإسلام بالإنسان تفريعاً على كرامته المحافظة على صحته بما تقتضيه من لزوم الحجر الصحي كما هو متعارف عليه في زمننا، وقد وردت في ذلك أحاديث صحيحة وكثيرة منها حديث الشيخين: «لا يورد مُمرض على مصح»[٧].

---

(١) وقد سبق بحث هذه المسألة بتفصيل، ولذا اكتفيت في هذا المقام بالتذكير بها، مع الإحالة إلى أوسع مظانها، وهو مقصد إقامة العبادة - التي هي جوهر الدين- ؛ ر: ١٥٤ و.

(٢) و تشير الآية- أيضاً- إلى معنيين: الأول: أن هذا التكريم مصدره الله خالق الإنسان، وهو الأصل فيه. ومن هنا المناسبة مع الفطرة. الثاني: عموم وشمول هذا التكريم لكل إنسان بصفته إنساناً (ومن أبناء آدم) بغض النظر عن أي عَرَض آخر من لون أو جنس أو لغة أو موطن أو دين. وهذا من حيث الأصل، ما لم ينزع عنه رداء الكرامة بأي جرم، وهذا محض العدل والمساواة.

(٣) ينظر: نظرات في الإسلام للدكتور دراز: ١١٢.

(٤) ر: نظام الإسلام: لأستاذنا الزحيلي: ٣٠٠، وما تقدَّم في فصل الرحمة بهذا الخصوص: ٢٨٠ و٣٨٣و.

(٥) وقد استدل بعض العلماء بتتمة الآية وهي قوله سبحانه: ﴿وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾ [الإسراء: ٧٠] على أن بني آدم أفضل الخلق حاشا الملائكة، وذهب آخرون إلى تفضيل البشر حتى على الملائكة، - ر: شرح الطحاوية لعلي بن علي بن محمد: ١٨٧ فما بعد، كبرى اليقينات للأستاذ الدكتور البوطي: ٢٤٥ فما بعد- وعلى كُلٍّ فمما لا خلاف فيه أن الإنسان أفضل المخلوقات وأشرفها عدا الملائكة.

(٦) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي: ١٠/ ٢٩٥.

(٧) البخاري في الطب، باب لا هامة، حديث: ٥٤٣٧، ومسلم في السلام، باب لا عدوى ولا طيرة...، حديث: ٢٢٢١.

ومن الفروع الفقهية المترتبة على هذا المبدأ حرمة انتهاك المسكن الخاص للإنسان، والاطلاع على مراسلاته ومراقبة اتصالاته، وقد نص القرآن على ذلك في قوله سبحانه: ﴿وَلا تَجَسَّسُوا﴾ [الحجرات: ١٢] وأمثاله. والنصوص في مراعاة هذا المبدأ كثيرة ومعروفة[١]؛ وقد فرّع الشافعي رحمه الله عليه عدم نجاسة الآدمي بالموت[٢]، وعدم نجاسة مَنِيِّه لأنه أصل الإنسان[٣].

وهذه الكرامة ليست عرضة لتسلط حاكم، أو ابتزاز متسلط، لأنها منحة إلهية ينالها الفرد منذ ولادته بل منذ تكوينه جنيناً في بطن أمه[٤]، ولذا يحرم إسقاطه إلا لعذر شرعي؛ وعلى أساسها تقوم العلاقات الدولية في الإسلام كما تقدَّم، وثم نوع آخر من الكرامة هو منحة إلهية أيضاً إلا أن للإنسان دوراً في اكتسابها، وذلك حين يترفع عن أن يخضع إلا لخالقه أو يذل إلا لبارئه جل وعلا، وقد أشار إلى ذلك بيان الله سبحانه: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [المنافقون: ٨].

وبيّن القرآن أن المسلم يفتقد هذه المنحة حين يقصر في أداء واجبها: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا مِنْكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا﴾ [آل عمران: ١٥٥] من هنا فلا تنافٍ بين العقوبات الشرعية وبين مبدأ الكرامة الإنسانية في الإسلام، إذ أن انتهاك حرمة المجتمع بالإفساد والمعاصي تسلب الإنسان جزءاً من حصانته، وهذا معلوم في قوانين الدنيا كلها، إلا أنه حتى في هذه الحالة هناك عتبة لا يجوز تجاوزها، فإن الإسلام لا يسلب كرامة الإنسان لزلَّة وقع فيها، فالعقوبات الإسلامية لا يجوز أن تقترن بانتهاك لعرض الجاني، أو أدنى إذلال خارج عما تقتضيه عقوبته؛ يروي البخاري رحمه الله عن أبي هريرة ﷺقال: أتي النبي ﷺ برجل قد شرب قال: «أخرجوه..» فلما انصرف قال بعض القوم: أخزاك الله، قال ﷺ: «لا تقولوا هكذا، لا تعينوا عليه الشيطان»[٥].

المطلب الرابع: مبدأ (مقصد) الحرية:

الحرية ضد العبودية، والمقصود بها هنا قطعاً لا يمكن أن يتناقض مع المبدأ الفطري السابق في العبودية لله وحده، وإنما يعني تمكن الشخص من التصرف في شؤونه بإرادته دون تدخل خارجي قاهر[٦]، أو هي قدرة الإنسان على اختيار أفعاله[٧] (الموافقة لقيم الفطرة)[٨].

ولهذا المعنى تطبيقات كثيرة في الشريعة الإسلامية دالة على تمكن هذا المقصد فيها، لكن لا شك أن ذلك مقيّد بالأحكام الشرعية فللحرية في الإسلام حدود وقيود فهي تعني تخويل المسلمين التصرف في أحوالهم التي خولهم الشرع التصرف فيها ومقيدة بحقوق الشريعة على أتباعها، وذلك رعاية لصالحهم في الحال والمآل من مثل إلزامهم بإقامة المصالح العامة كفروض الكفايات[٩].

والأصل في اعتبار هذا المقصد آيات منها قوله سبحانه: ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦] وقوله: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ

---

(١) ينظر الدولة الإسلامية المعاصرة للدكتور جمال محمود: ١٣١.

(٢) روح المعاني للألوسي: ٩/ ١٧١.

(٣) قال الحصني في مني الحيوان إنه: نجس. ثم قال: واستثني منه مني الآدمي تكريماً له- كفاية الأخيار للحصني: ١/ ٦٥-.

(٤) نظرات في الإسلام للدكتور محمد عبد الله دراز: ١١٢.

(٥) رواه البخاري في الحدود، باب الضرب بالجريد والنعال، حديث: ٦٣٩٥. وهناك روايات أخرى بهذا الصدد.

(٦) ينظر: مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور: ١٢٣.

(٧) ينظر: الإسلام ومفهوم الحرية: حورية الخطيب: ١٦.

(٨) را: مفهوم الحرية على نحو أوسع وأدق في هذه الرسالة: ٣٥٤و.

(٩) مقاصد الشريعة لابن عاشور: ١٣٤.

كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٢].

وأحاديث منها قوله ﷺ: «إن الله تجاوز لي عن أمتي: الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»(١). والأصل في تقييدها آيات منها قوله سبحانه: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦] وأحاديث منها حديث السفينة(٢).

ومجمل هذه النصوص وغيرها يدل على أن رسالة الإسلام قد قامت على الحرية، فشهادة الإسلام لا إله إلا الله عنوان الحرية، حرَّرت الإنسان من جميع عوامل الاستعباد الداخلية (سواء كانت هوى أو شهوة نفسية) والخارجية (جميع أنواع الطواغيت)(٣)، وإلى جانب هذا التحرُّر العقدي الكبير شرع الإسلام ما يصون الحريات العامة، ويحمي الحريات الخاصة، ففي المجال السياسي فتح الإسلام الباب أمام كل كفء ليتولى ما يناسبه من الوظائف العامة، كما أمر أمْر إيجاب أن يبدي كل إنسان يعرف الحق، ويعلم مسالك الصواب رأيه في سير الأمور العامة، عبر مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا بل جعل قول كلمة الحق في مواجهة السلطة السياسية إذا جارت وظلمت من أعظم الجهاد كما في منطوق قوله ﷺ: «إن من أعظم الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر»(٤).

وفي المجال الاجتماعي والمدني كفل الإسلام الحرية الشخصية فمن ذلك منعه للأولياء من إجبار من تحت ولايتهم على زوج لا يرضينه، ففي الحديث: جاءت فتاة إلى النبي ﷺ فقالت: يا رسول الله، إن أبي زوجني من ابن أخيه ليرفع بي من خسيسته، قال: فجعل الأمر لها، فقالت: إني أجزت ما صنع أبي، ولكن أردت أن تعلم النساء أن ليس إلى الآباء من الأمر شيء(٥).

وقد أشرت في بحوث سابقة إلى جملة من الجهات التي كفل الإسلام فيها الحرية كالرأي، والعمل، والتنقل، والتعاون على الخير، والحريات السياسية، كما في نظام الشورى في الإسلام. وبالجملة فالحرية- بلا ريب - مقصد أصيل من مقاصد الشريعة الإسلامية على الأصعدة كافة(٦).

---

(١) رواه ابن ماجه في الطلاق، باب طلاق المكره والناسي من طرق عن أبي ذر وأبي هريرة وابن عباس، حديث: ٢٠٤٣ وما بعد، وأسانيده ضعيفة، ورواه الدارقطني عن ابن عباس في الوكالة رقم ٤٣٠٦ وفيه انقطاع، وذكر في مجمع الزوائد رواية الطبراني عن ابن عمر وقال: فيه محمد بن مصفى وثقه أبو حاتم وغيره وفيه كلام لا يضر، وبقية رجاله رجال الصحيح، ينظر مجمع الزوائد: ٦/ ٣٧٩، حديث: ١٠٥٠٦. وبوجه عام فالحديث برواياته يرتقي إلى الاحتجاج، وينظر جامع العلوم والحكم لابن رجب الحنبلي: ٢/ ٢٤٣-٢٤٦.

(٢) سبق تخريجه- ر: ٢٣٥-، والحديث يظهر أن على المجتمع أن يحدَّ من حرية الأفراد حين تتعارض مع المصلحة العامة أو مع شرع الله سبحانه.

(٣)كما سبق بيانه :ر: ٣٥٤و، و٣٨١و.

(٤) سبق تخريجه؛ را: ٢٥٣.

(٥) أخرجه النسائي في المجتبى في النكاح، باب البكر يزوجها أبوها وهي كارهة، حديث: ٣٢١٧، وابن ماجه في النكاح، باب من زوج ابنته وهي كارهة، حديث: ١٨٧٣. قال البوصيري في الزوائد: إسناده صحيح. وله شواهد منها ما أخرجه أحمد: حديث: ٢٥٥٦٢.

(٦) را: حقوق الإنسان في الإسلام لأستاذنا الدكتور محمد الزحيلي: ١٣٧و، أهداف التشريع الإسلامي للدكتور محمد أبو يحيى: ٢٠٩، الإسلام ومفهوم الحرية لحورية الخطيب: ٧٧ وما بعد؛ فقد تحدثت عن الحريات السياسية والاجتماعية والدينية وحرية التعلم والرأي. حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة للشيخ محمد الغزالي: ٦٧ فما بعد. وراجع ما سبق بحثه في موضوع «الحق» لمزيد تفصيل: ١٧٣.

وقد يستشكل بعض الناس موقف الإسلام من الرق، ويسأل كيف نوفق بين مقصد الحرية التي لا شكَّ في تشوف الشرع لها وبين إقراره لنظام الرق، ويمكن أن نجمل الجواب فيما يلي:

١- ليس في كتاب الله ولا في سنة رسوله نص يأمر بالاسترقاق، ولكن هناك نصوص كثيرة تدعو إلى العتق.-حقوق الإنسان

المطلب الخامس: مبدأ (مقصد) العدالة:

تقدم أن العدل مقصد رئيس من مقاصد الشرع متفرع- بدوره- عن مقصد الهداية العام، حيث ذكر أن الإسلام أمر بالعدل في معاملة الناس جميعاً، مؤمنهم وكافرهم. والأصل في ذلك آيات؛ منها قوله سبحانه: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [النساء: ٥٨] فعمَّم العدل مع الناس جميعاً ولما كانت العداوة والبغضاء مظنة التساهل فيه جاء القرآن مؤكِّداً على العدل حتى مع أهل العداوة والبغضاء ﴿وَلا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾ [المائدة: ٨]، وقد تحدث القرآن عن العدل في مختلف القضايا البشرية استجابة للفطرة الإنسانية فبيّن ابتداءً أن رسالة نبيه ﷺ رسالة العدل ﴿وَقُلْ آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ﴾ [الشورى: ١٥]، ثم فرّع على ذلك العدل في مجال القضاء والشهادات قال تعالى: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى﴾ [الأنعام: ١٥٢]. وفي مجال المعاملات التجارية: ﴿وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، ﴿فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

وفي التعامل الاجتماعي: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ [النساء: ٣]، وحذر سبحانه من العوامل التي تحول بين الإنسان والعدل وفي رأسها إتباع الهوى قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ للهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيّاً أَوْ فَقِيراً فَاللهُ أَوْلَى بِهِمَا فَلا تَتَّبِعُوا الْهَوَى أَنْ تَعْدِلُوا﴾ [النساء: ١٣٥]. وقد أجمل القرآن ذلك كله مشيراً إلى مقصد العدل بقوله: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالأَحْسَانِ﴾ [النحل: ٩٠]، فالعدل استجابة لفطرة الإنسان وله تجلياته على مستوى الفرد والمجموع، فالإنسان لا يحس بالعدالة إلا حين يشعر أنه وسائر الناس سواسية، هو والآخرون سواء أمام القضاء، وفي تكافؤ الفرص، لا يعامل معاملة أقل من غيره بسبب جنسه أو لونه أو عرقه، فالمساواة هي « ما صدق » العدالة

للشيخ محمد الغزالي: ١٠٩، هذا ولم يثبت أن رسول الله ﷺ استرق ذكراً بالغاً قط، را: السياسة الشرعية للدكتور القرضاوي: ٧٥-.

٢- منع الإسلام استرقاق الأحرار عن طريق البيع، أو أي وسيلة غير الأسر في الجهاد الشرعي، وحتى بالنسبة للأسر أو الاستسلام فقد جعل الإسلام المصلحة العامة هي الحاكم في اختيار الحاكم أحد أمور ثلاثة: المن، الاسترقاق، القتل.- نظرات في الإسلام للدكتور دراز: ١١٨-١١٩-.

٣- بعد أن جفف الإسلام جميع منابع الرق باستثناء واحد لم تكن الظروف الدولية تسمح به فتح المجالات المختلفة الكفيلة برفع الرق وإزالته حيث جعل إعتاق العبيد مصرفاً من مصارف الزكاة، وباباً من أبواب الكفارات، بالإضافة إلى ترغيبه بصفة عامة في العتق، وجعله من أوسع أبواب القربات، وقد ذهب بعض الفقهاء إلى وجوب الاستجابة للعبد إن طلب الحرية مقابل أداء مال للسيد في حين ذهب الجمهور إلى سُنِّيَة ذلك أو استحبابه. - والأصل فيه قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْراً وَآتُوهُمْ مِنْ مَالِ اللهِ الَّذِي آتَاكُمْ﴾ [النور: ٣٣]، وينظر أهداف التشريع الإسلامي للدكتور محمد أبو يحيى: ٢١٠، حقوق الإنسان للغزالي: ١١٧، حقوق الإنسان في الإسلام لأستاذنا د. محمد الزحيلي: ١٦٧ و-.

٤- أما بالنسبة لمعاملة الرقيق، فقد جاءت توجيهات الإسلام ضامنة للرقيق معاملة يحلم فيها كثير من الأحرار في ظل الشرائع الأخرى، فمن ذلك أن الإسلام حرّم إهانة الرقيق، ونهى حتى عن أن يسمى عبداً، وأمر بإطعامه من طعام السادة، وإلباسه من لباسهم، وجعل ضربه ذنباً يلزم سيده بإعتاقه. دلَّ على ذلك أحاديث عدة منها قوله ﷺ: «من لطم مملوكه فكفارته أن يعتقه».- رواه مسلم في الإيمان، باب صحبة المماليك، حديث: ١٦٥٧، وفي رواية له عن سويد بن مقرّن- في الموضع نفسه- «ولقد رأيتني وإني لسابع إخوة لي مع رسول الله ﷺ وما لنا خادم غير واحد فعمد أحدنا فلطمه فأمرنا رسول الله ﷺ أن نعتقه»-. وفي هذا وغيره تحرير معنوي أهم من التحرير المادي إذا خلا عنه.

على صعيد الأفراد، ويستشهد لذلك العز بن عبد السلام رحمه الله بأن العدل في اللغة هو التسوية[1].

لهذا كانت قاعدة المساواة في الإسلام عامةً إلا حين تتعارض صورة المساواة مع الفطرة نفسها، فالمساواة بين الجنسين مثلاً عامة في الحقوق والواجبات، يدل على ذلك آيات منها قوله سبحانه: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللهَ كَثِيراً وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْراً عَظِيماً﴾ [الأحزاب: ٣٥]. فبين الله سبحانه اشتراك النساء والرجال في الواجبات العامة من جهة وفي المثوبة والأجر من جهة أخرى والآيات في ذلك كثيرة، إلا أن ثم أدلة تفرق بين الجنسين في الحكم من مثل جعل شهادة المرأة دون شهادة الرجل في الاعتبار وهذا التفريق إنما هو مراعاة لفطرة الإنسان وطبيعة كلٍ من الجنسين، وأعبائه في الحياة، وما يصلح له، وكفالة للصالح العام، وصالح المرأة نفسها[2].

ومن هنا تحدث العلماء عن موانع المساواة أي تلك العوارض التي إذا تحققت تقتضي إلغاء حكم المساواة لظهور مصلحة راجحة في ذلك الإلغاء أو لظهور مفسدة عند إجراء المساواة[3].

وتعود هذه العوارض في مجملها إلى عنصر الكفاءة التي ينبغي توفرها في مقام التفرقة لدى أحد الطرفين وعدم توفرها بالقدرة نفسها لدى الطرف الآخر وهذا ما تقتضيه العدالة نفسها[4]، وعلى هذا الأساس نستطيع أن نفهم حجب الولاية العظمى عن المرأة، والذمي، بل والفاسق، مع أنهم مواطنون كالرجال المسلمين العدول، فالسبب في التفرقة هنا عائد للكفاءة والمصلحة العامة لا لفروق ذاتية مفترضة مبنية على انتقاص مخالف للفطرة[5].

المطلب السادس: مبدأ (مقصد) السماحة والتيسير:

عدَّ ابن عاشور هذا المقصد أول أوصاف الشريعة وأكبر مقاصدها[6]، وقد سبق تخصيص مبحثين له تمت من خلالهما تجلية مفهومه وأبعاده من جانبي الوجود والعدم مع الاستدلال عليه بحيث لا يحتاج لما يُضاف[7]. ولذا سأخُصُّ الحديث هنا ببيان علاقة هذا المقصد بفطرة الإنسان، وأثره في دفعها نحو الترقي في دروب التزكية، وصولاً بها إلى أقصى طاقاتها في الكمال. فمن المعروف في علم النفس أن أول غرائز الإنسان وأقواها هي «حب الذات» التي تقف وراء مجمل تصرفاته، وتنبع منها معظم دوافعه، ولا شك أن جلب ما فيه السماحة

---

(١) قواعد الأحكام لابن عبد السلام: ١١٣، ويقول د. عبد المنعم بركة عن المساواة: «والواقع أن هذا المبدأ يعد صورة من صور العدالة» - الإسلام والمساواة-: ٢٦ وينظر أهداف التشريع الإسلامي للدكتور أبو يحيى: ١٨٥، فما بعد.

(٢) أهداف التشريع الإسلامي للدكتور محمد أبو يحيى: ١٩١، المساواة في الإسلام للدكتور علي عبد الواحد: ٣٢.

(٣) مقاصد الشريعة لابن عاشور: ٩٦.

(٤) ولهذا السبب- العدل - كانت المساواة شأنها شأن الحرية في المفهوم الإسلامي مقيدة لا مطلقة؛ ومن هنا اعتبر الإسلام مساواة المرأة بالرجل في كل شيء خرقاً للعدالة وهدراً للفروق الجوهرية بين النساء والرجال -ينظر: أهداف التشريع الإسلامي للدكتور محمد أبو يحيى: ٢٠٥.

(٥) وبالجملة نستطيع أن نقول: المساواة التي قررها الإسلام هي عدم التفرقة بين الأفراد بسبب أصل أو جنس أو لون، والاعتراف بتساويهم أمام القانون، وفي الأحوال المدنية والجزائية، وبناء عليه فمنع الولاية العظمى عن المرأة ليس بسبب جنسها بل لعارض آخر ترافق معه، وقد تقدم الحديث عن علاقة المساواة بالعدالة على مستوى الإنسانية في مقصد الهداية فانظره ثَمَّ: ٣٥١و.

(٦) مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور: ٦٠.

(٧) را: ٣٠١و، و٣٣٠و.

واليسر للإنسان، ودفع الحرج والتعسير عن حياته ينسجم مع هذا المفطور عليه لأن المقتضى المباشر لغريزة حب الذات واللازم الرئيس لها إرادة الخير والمنفعة واللذة لها وتجنيبها أضداد ذلك من الشر والضرر والألم، وإذا ما أضحت حياة الإنسان ملؤها الحرج والتعسير والصعاب والتشديد- أو بالتعبير القرآني: ﴿مَعِيشَةً ضَنكاً﴾ [طه: ١٢٤] - انقلبت حياته إلى جحيم لا يطاق، يسعى الإنسان بكل جهده للخروج منه استجابة لمقتضى فطرته وطبيعة نفسه «- التي تميل إلى الراحة، وتحب اليسر، وتضجر من التشديد- ولذا قد يحاول التهرب من التكاليف، والتحايل على الأحكام إذا قامت على الشدة والقسوة، وتطلبت الجهد والمشقة، ومراعاة لهذه الفطرة امتازت الشريعة الغراء باليسر والسهولة في الأحكام، وانتفت منها المشقة والشدة والحرج على الناس»[1]، و«ما خير رسول الله ﷺ بين أمرين إلا أخذ أيسرهما»[2]. مما سبق بيانه وتفصيله.

مكتفين في تجلية مقامنا هذا بقطف بعض أزهار هذه الشريعة لنشم من شذاها عبير الرحمة الميسرة، ولنسمع من صدى هذه الأمثلة ذاك التناغم الشجي بين الفطرة واليسر والسماحة، والذي يحدو بالسامع إلى استماع المزيد والمزيد حتى إذا التقطت أذنه نغمة [مسألة] فيها حرج وتعسير أنفت مباشرة عن سماعها، وسرعان ما حكمت عليها إنها نغمة نشاز تنبو عن الفطرة، وتنأى عنها الشريعة.

المثال الأول: في قضية الفهم:

نلحظ الأسلوب الميسر للشريعة (المتمثلة في أصليها الكتاب والسنة) في عرض العقيدة الذي لا ينأى عن فهمه الأمي، ولا يستنكف عن قبوله العبقري: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] ﴿لَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾[المؤمنون: ٩١] ﴿إِذًا لَّابْتَغَوْاْ إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلاً﴾ [الإسراء: ٤٢] ﴿أَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ [يوسف: ٣٩] ﴿أَإِلَهٌ مَّعَ اللهِ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [النمل: ٦٤] ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ اللهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾ [الإخلاص].ويتنوع العرض فيخاطب القلب تارة والعقل تارة أخرى، ويتحدى مرة، ويدعو للتفكر والتدبر مرة أخرى، كل ذلك بأسلوب سلس لا تملك الفطرة حياله إلا أن تستجيب له بكل كيانها بعد أن عزف أعذب الألحان على كل أوتارها.

المثال الثاني: في قضية التطبيق:

وهنا أيضاً ما أيسر العرض لأركان الإسلام وفرائضه الكبرى من صلاة وصيام وزكاة وحج ودعوة وجهاد وما أكثر رخصها على عكس ما نشاهده هذه الأيام من شدة مثلاً من قبل بعض موجهي أفواج الحجيج وكأن التعسير على المسلمين أمر مطلوب. بينما يروي ابن عباس رضي الله عنه أن رجلاً قال للنبي ﷺ: «زرت قبل أن أرمي، قال: لا حرج، قال: حلقت قبل أن أذبح، قال: لا حرج، قال: ذبحت قبل أن أرمي، قال: لا حرج»، وفي رواية أخرى: سئل النبي ﷺ فقال: رميت بعد ما أمسيت، فقال: لا حرج، قال: حلقت قبل أن أنحر، قال: لا حرج»، وفي رواية أخرى: «فما سئل يومئذ عن شيء إلا قال: افعل ولا حرج»[3]. قال بعض أهل العلم

---

(١) طرق تدريس التربية الإسلامية لأستاذنا الدكتور محمد مصطفى الزحيلي: ٢٢٦.

(٢) سبق تخريجه: ر: ٣٠٧.

(٣)أخرجه البخاري في العلم، وفي الحج، باب الفتيا وهو واقف على الدابة، حديث:٨٣ و ١٢٤ و ١٦٤٧و١٦٥١، وأخرجه مسلم في الحج باب من حلق قبل النحر، أو نحر قبل الرمي، حديث: ١٣٠٦. ومعنى "زُرْتُ قبل أن أرمي"أي قُمْتُ بطواف الإفاضة (أو الزيارة- وهو طواف الفرض-) قبل أن أرمي الجمرات (الذي هو من واجبات الحج).

والمذاهب الفقهية: «مخالفة الترتيب مخالفة للسنة وبعضهم أوجب الترتيب»[1]، وعلّق ابن حزم قائلاً: «ما أخطأوا السنة ولا خالفوها لأن ما أباحه رسول الله ﷺ ولم ير فيه حرجاً فهو سنة، لكن تركوا الأفضل فقط»[2].

المثال الثالث: في قضية التعليم:

«كان عبد الله – ابن مسعود –رضي الله عنه يُذكِّر الناس في كل يوم خميس فقال له رجل: يا أبا عبد الرحمن لوددت أنك ذكرتنا كل يوم قال: أما إنه يمنعني من ذلك أني أكره أن أُمِلَّكم، وإني أتخوَّلكم بالموعظة كما كان يفعل النبي ﷺ يتخوَّلنا مخافة السآمة علينا»[3]. ويستفاد من الحديث أن تعليم العلم يجب أن يكون بالتدريج لأن الشيء إذا كان في ابتدائه سهلاً حبب إلى من يدخل فيه وتلقاه بانبساط وكانت عاقبته غالباً الازدياد بخلاف ضدِّه. وما أروع ما ترجمه الإمام البخاري تحت عنوان: جواز النهي عن المستحبات إذا خشي أن ذلك يفضي إلى السآمة والملل، وتفويت الحقوق المطلوبة الواجبة أو المندوبة الراجح فعلها على فعل المستحب المذكور. وأورد في الباب حديث سلمان وأبي الدرداء الذي يرويه أبو جحيفة عن أبيه قال: «آخى النبي ﷺ بين سلمان وأبي الدرداء، فزار سلمان أبا الدرداء، فرأى أم الدرداء مبتذلة فقال لها ما شأنك، قالت: أخوك أبو الدرداء ليس له حاجة في الدنيا، فجاء أبو الدرداء فصنع له طعاماً فقال له: كل. قال: فإني صائم قال: ما أنا بآكل حتى تأكل. قال: فلما كان الليل ذهب أبو الدرداء يقوم. قال: نم، فنام، ثم ذهب يقوم، فقال: نم، فلما كان من آخر الليل قال سلمان: قم الآن. فصليا، فقال له سلمان: إن لربك عليك حقاً ولنفسك عليك حقاً، ولأهلك عليك حقاً، فأعط كل ذي حق حقه؛ فأتى النبي ﷺ فذكر ذلك. فقال النبي: صدق سلمان»[4]. ما أيسر هذا الدين !! إنه دين الفطرة فكل ما يصطدم بها فهو ليس من الدين لأن الذي خلق هو الذي أمر ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [تبارك: ١٤].

المثال الرابع: في قضية التربية:

كم من إنسان يُرمى بالجبن حين يذكر الجهاد؟ وكم من إنسان يُرمى بالخوف حين يُذكر الحكام؟ فما أسهل أن تصف الناس بهذه الصفات... أما أن تتعامل مع النفوس لتأخذ بيدها حتى ولو كانت كذلك، فهذا أمر شاق، لأنه ليس كل الناس يقولون التي هي أحسن، وليس كل الناس يستطيعون أن يصنعوا من العداوة محبة، ولا من البغضاء ولاية حميمة لأن هذا وَقْفٌ على كل ذي حظ عظيم. واسمع إلى الحسن بن علي رضي الله تعالى عنهما قال: «جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: إني جبان، إني ضعيف، فقال: هلم إلى جهاد لا شوكة فيه الحج»[5]. فإذا تأملت هذا الحديث رأيت الفطرة السليمة تنطق، رجل من المسلمين يعترف لرسول الله ﷺ بأنه جبان وضعيف، صدق مع النفس، وصدق مع القيادة وطلب صادق لمعالجة النفس لدى من أرسله الله رحمة للعالمين

---

(١) ر: المغني لابن قدامة: ٣/ ٤٧١، بداية المجتهد لابن رشد: ١/ ٢٨١.

(٢) المحلى لابن حزم: ٧/ ٢٦٢.

(٣) أخرجه البخاري في العلم، باب من جعل لأهل العلم أياماً معلومة، حديث: ٧٠. وأخرجه مسلم في صفة القيامة والجنة والنار، باب الاقتصاد في الموعظة، حديث: ٢٨٢١.

(٤) أخرجه البخاري في الصوم، باب من أقسم على أخيه ليفطر في التطوع، حديث: ١٨٦٧، وفي الأدب، باب صنع الطعام والتكلف للضيف، حديث: ٥٧٨٨.

(٥) أخرجه الطبراني في الأوسط: ٤/ ٣٠٩، وله شاهد في الكبير: ٢٤/ ٣١٤. وأخرجه السيوطي في الجامع الصغير: ٩٥٩٧: ٢/ ٧١٣، قال المناوي: وثّق المنذري رواته، وحسَّنه السيوطي- ر: فيض القدير: ٦/ ٤٦١-، ووافقه الألباني، إرواء الغليل: ٩٨١: ٤/ ١٥٢، وذكر له شواهد.

فكان الجواب لا سخرية فيه ولا تعالٍ، ولا تهكم ولا لوم، ولكن دعوة لتهذيب النفس وإرشادها إلى طريق تقوية ومعالجة هذين الداءين يذكره بالجهاد الذي هو ذروة سنام الأمر ولكن لا شوكة فيه إنه الحج فهو جهاد كل ضعيف كما روت أم سلمة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «الحج جهاد كل ضعيف»[1]. وتعال معي لتشاهد هذا الموقف وحاول أن تتصوره...رسول الله ﷺ في المسجد وحوله بعض من أصحابه يعلمهم أمر دينهم فيدخل رجل وهم جلوس فيبول في المسجد الذي يجلس فيه رسول الله ﷺ.. لو حدث هذا في أيامنا هذه لرأيت العجب.. نعم لرأيت في أقلِّ تقدير من يحمله ليلقي به خارج المسجد.. أو من يهشم رأسه أو يسبه ويلعنه أو يقتله جهاداً في سبيل الله أما آن لهم أن يتعلموا فقه رسول الله ﷺ وهو يعنف من عنف الرجل ويقول له ما معناه دعه ولا تقطع على الرجل بولته. والحديث في البخاري يرويه عن أبي هريرة ﷺ قال: بال أعرابي في المسجد، فقام الناس ليقعوا فيه، فقال النبي ﷺ: «دعوه وأريقوا على بوله سجلاً (دلواً) من ماء، فإنما بعثتم ميسرين، ولم تبعثوا معسرين»[2].

ومرة أخرى: «دخل النبي ﷺ المسجد فإذا بحبلٍ ممدود بين الساريتين فقال: ما هذا الحبل؟ قالوا: هذا حبل لزينب فإذا فترت تعلقت، فقال النبي ﷺ: لا حلُّوه، ليصلِّ أحدكم نشاطه، فإذا فتر فليقعد»[3].

إنها الفطرة التي نطق بها رسول الله ﷺ وهو يبين لنا طبيعة النفس الإنسانية؛ وكما جاء في الحديث الصحيح: «لكل عمل شرة، ولكل شرة فترة، فمن كانت شرته إلى سنتي فقد أفلح، ومن كانت فترته إلى غير ذلك فقد هلك»[4].

ويترجم ذلك توجيه رسول الله ﷺ في الحديث الذي رواه ابن عباس يقول: سمعت عبد الله بن عمرو ﷺ يقول: قال لي النبي ﷺ: «ألم أخبر أنك تقوم الليل وتصوم النهار؟ قلت: إني أفعل ذلك. قال: إنك إذا فعلت ذلك هجمت عينك، ونفهت نفسك، وإن لنفسك حقاً، ولأهلك حقاً، فصُم وأفطر وقُم ونَم»[5].وهكذا علَّم رسول الله ﷺ ذلك الصحابي الجليل ما يصلح، لأن الأَولى تقديم الواجبات على المندوبات، وأن من تكلف الزيادة على ما طُبع عليه يقع له الخلل في الغالب[6].

---

(١) أخرجه ابن ماجه في المناسك، باب الحج جهاد النساء، حديث:٢٩٠٢. وله شاهد في الموضع نفسه، حديث: ٢٩٠١.

(٢) أخرجه البخاري في الوضوء، باب صب الماء على البول في المسجد، حديث: ٢١٧.

(٣) أخرجه البخاري في التهجد، باب ما يكره من التشديد في العبادة، حديث:١٠٩٩. وأخرجه مسلم في صلاة المسافرين وقصرها، باب أمر من نعس في صلاته أو... ، حديث:٧٨٤.

(٤) أخرجه أحمد في مسنده عن عبد الله بن عمرو بن العاص، حديث: ٦٤٧٣، وصححه محققه الشيخ أحمد شاكر، وللحديث روايات متعددة. والشِّرَّة: النشاط والرغبة، والفترة: ضدها.

(٥) أخرجه البخاري في التهجد، باب ما يكره من ترك قيام الليل لمن كان يقومه، حديث: ١١٠٢.

(٦) را: الدعوة: قواعد وأصول لجمعة أمين عبد العزيز: ١٨٩-١٩٩.

المبحث الثاني
الاستجابة الصحيحة لسنة الابتلاء

تمهيد:

تقوم فلسفة الشريعة بكاملها على مفهوم الابتلاء العام للإنسان؛ حيث جاء في قطعي نصوصها أن علة الخلق ابتلاء الناس أيهم أحسن عملاً- كما سيأتي تفصيله في المطلب الآتي-؛ ومن هنا تُعَدُّ الاستجابة الصحيحة لهذه السُنَّة في رأس مقاصد الشريعة وأولوياتها؛ حتى يمكن اختزال التعبير عن الشريعة كلها بأنها بيان هذه السُنَّة، وتلبية مقتضاها؛ ذلك أن نصوص الشريعة ذاتها قد دلت على أنه ليس لهذه الاستجابة إلا ترجمة واحدة صادقة هي النهوض بالتكليف على النحو المطلوب، وهكذا سأتناول بالبحث في مطلبين تاليين: مبدأ (مقصد) النهوض بالتكليف، ومبدأ (مقصد) الإحسان في العمل- بصفته النحو المطلوب-.

المطلب الأول: المفهوم والدليل:

الابتلاء في الأصل: التكليف بالأمر الشاق، من البلاء، ولكنه لما كان مستلزماً للاختبار صار يستعمل بمعناه[1]. قال الفيروزابادي: وابتليته: اختبرته.. والتكليف بلاء لأنه شاق على البدن أو لأنه اختبار[2]، وقد ورد البلاء في القرآن على ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: بمعنى النعمة في مثل قوله سبحانه: ﴿وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلاءً حَسَناً﴾ [الأنفال: ١٧] أي ولينعم.

والوجه الثاني: بمعنى الاختبار والامتحان في مثل قوله جل من قائل: ﴿هُنَالِكَ ابْتُلِيَ الْمُؤْمِنُونَ﴾ [الأحزاب: ١١].

والوجه الثالث: بمعنى المكروه، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿وَفِي ذَلِكُمْ بَلاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾ [الأعراف: ١٤١] أي محنة[3].

والمراد هنا مواجهة كل ابتلاء بحسب مقتضاه، وهذا مقصد عظيم صرحت به أكثر من آية؛ منها قوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً﴾ [الملك: ٢] في مواجهته للبلاء واستجابته للابتلاء. وبمقتضى هذا المقصد رفض الإسلام الاتكال على القدر دون القيام بما ينبغي من الاستجابة الصحيحة للابتلاء الرباني بشقيه في الخير والشر؛ فقد قال تعالى: ﴿وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً﴾ [الأنبياء: ٣٥]. يروي الشيخان عن علي ﷺ أن رجلاً قال للنبي ﷺ: أفلا نمكث على كتابنا وندع العمل؟ فقال: «اعملوا فكُلٌّ مُيَسَّرٌ لما خُلق له... ثم قرأ: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى* وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى* فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى﴾ [الليل: ٥-٧]. الحديث[4]. فبين ﷺ وجوب العمل- كما هو مقتضى فعل الأمر (اعملوا) ثم تلا الآيات الدالة على أن تيسير الله

---

(١) قارن بما في الكليات للكفوي: ٣٤، روح المعاني للألوسي: ١٢/ ١٥، حيث جعل الاختبار هو الأصل في معنى الابتلاء.

(٢) القاموس المحيط للفيروزابادي: بلي.

(٣) بصائر ذوي التمييز للفيروزأبادي: ٢/ ٢٧٤.

(٤) رواه البخاري في الجنائز، باب موعظة المحدث عند القبر وقعود أصحابه حوله، حديث: ١٢٩٦، ومسلم في القدر، باب كيفية خلق الآدمي، حديث: ٥٦٤٧. وتأويله ثابت بنصوص صريحة؛ منها قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ﴾[محمد: ١٧]، وقوله تعالى: ﴿وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أَنَابَ﴾ [الرعد: ٢٧]. وبالمقابل نصادف قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللهُ قُلُوبَهُمْ وَاللهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ [الصف: ٥]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلاَّ الْفَاسِقِينَ * الَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ

للناس في طريق الهدى إنها يكون بناء على ما عندهم من تقوى وإعطاء وتصديق، والعكس بالعكس، ولذلك قال النبي ﷺ: «احرص على ما ينفعك... فإن أصابك شيء فلا تقل: لو أني فعلت كذا كان كذا، ولكن قل: قدَّر الله وما شاء فعل...»[1]، هذا هو الفهم الشرعي لعلاقة سنة الابتلاء بالقضاء والقدر. وهو الفهم السديد الذي دفع سيدنا عمر ﷺ للإحجام عن دخول الشام، وقد انتشر فيها الوباء، ونادى بالناس: إني مصبح على ظهر، فأصبحوا عليه. فقال أبو عبيدة بن الجراح: أفراراً من قدر الله؟ فقال عمر: «لو غيرك قالها يا أبا عبيدة،. نعم نفر من قدر الله إلى قدر الله...»[2].

ونستطيع بناء على ما تقدم أن نفهم سنة الابتلاء وواجب الإنسان تجاهها، فحرية الإنسان - ضمن ضوابط الشريعة - تملي عليه أن يختار ما يظن أنه يحقق منفعته، فإذا أصابته سراء شكر، وإن أصابته ضراء صبر، ولاشك أن هذه السنة - سنة الابتلاء - تواجه الإنسان في شتى مناحي حياته. وقد بيّن القرآن الكريم شمول سنة الابتلاء للنشاط الإنساني كله فيما يتعلق بالإنسان نفسه، وبما يتعلق بالمجتمع أيضاً، يقول الله تعالى﴿تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً﴾ [الملك: ١-٢]. ويقول سبحانه: ﴿وَلَوْ يَشَاءُ اللهُ لانْتَصَرَ مِنْهُمْ وَلَكِنْ لِيَبْلُوَ بَعْضَكُمْ بِبَعْضٍ﴾ [محمد: ٤]، ونلحظ في الآيتين سبق لام التعليل لفعل الابتلاء فيهما، وهي صريحة في التعليل؛ مما يدل على أن الابتلاء مقصد للشارع؛ بل إن الله عز وجل أوضح أنه خلق السموات والأرض لابتلاء المكلفين. قال سبحانه: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً﴾ [هود: ٧][3].

المطلب الثاني: مبدأ (مقصد) النهوض بالتكليف:

ذكرنا أن الابتلاء يكون بالخير والشر ليميز الله الخبيث من الطيب، وليظهر أثر الإيمان وصدق التوكل على الله، والتخلق بالصبر والجلد في مواجهة حوادث الدهر، ومن أهم صور هذا الابتلاء تكليف الله عز وجل للإنسان ليختبره في التزام الأوامر واجتناب النواهي. فاستجابة البشر لمقتضى ما كلفوا به هي التي تظهر صدق استجابتهم لسنة الابتلاء وصحة تكيفهم معها، ويُعَدُّ عدم استجابتهم تجاوزاً للمقصد الذي من أجله خلق الله الخلق وأرسل الرسل، قال سبحانه: ﴿لِلَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمُ الْحُسْنَى وَالَّذِينَ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَهُ لَوْ أَنَّ لَهُمْ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً وَمِثْلَهُ مَعَهُ لافْتَدَوْا بِهِ أُولَئِكَ لَهُمْ سُوءُ الْحِسَابِ﴾ [الرعد: ١٨]. وقد جعل الله عز وجل عدم الاستجابة لأوامره اتباعاً للهوى وعدّه أشد أنواع الضلال، ﴿فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدىً مِنَ اللهِ إِنَّ اللهَ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [القصص: ٥٠] وجعل بالمقابل الاستجابة له سبب الحياة الحقيقية اللائقة بالإنسان: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا للهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ [الأنفال: ٢٤] هذا التكليف الذي ألزم الله به عباده ليبلوهم أيهم أحسن عملاً هو أعظم العهود، ومع ذلك حدَّه بقيود، حيث لم يكلفهم سبحانه بما لا يطاق، كما أنه لم يقصد لتكليفهم بالمشاق لذاتها. والدليل على عدم تكليفهم بما لا يطاق قوله جل من قائل: ﴿لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦][4]. وأمثاله.

اللهَّ مِن بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللهُّ بِهِ أَن يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ [البقرة:٢٦-٢٧].

(١) أخرجه مسلم في القدر، باب في الأمر بالقوة وترك العجز، حديث: ٢٦٦٤.

(٢) أخرجه البخاري في الطب، باب ما يذكر في الطاعون، حديث: ٥٣٩٧، ومسلم في السلام، باب الطاعون والطيرة، حديث: ٢٢١٩.

(٣) ر: ما قاله الرازي- رحمه الله- في تفسيره حول هذه الآية: ٩/ ١٩٥.

(٤) ذهب المعتزلة وبعض الأصوليين كالغزالي رحمه الله إلى عدم جواز التكليف بما لا يطاق، في حين ذهب الجمهور إلى جواز

قال الشاطبي رحمه الله: «ثبت في الأصول أن شرط التكليف أو سببه القدرة على المكلف به، فما لا قدرة عليه لا يصح التكليف به شرعاً»[1] وقد أوضح رحمه الله أنه: «لم يقع في شرع التكليف بما لا يطاق وإن وقع التكليف بالمشاق في غير شريعتنا»[2] أما في شريعتنا فإن الله عز وجل لم يقصد إلى التكليف بالشاق والإعنات فيه؛ وقد سبق الاستدلال عليه- على نحوٍ وافٍ-[3]. حتى وقع الإجماع على عدم وقوعه في التكليف وهو يدل على عدم قصد الشارع إليه، بالإضافة إلى مشروعية الرخص الدالة على عدم التكليف بالمشاق، قال الشاطبي رحمه الله: «ولو كان الشارع قاصداً للمشقة في التكليف لما كان ثم ترخيص ولا تخفيف»[4]. ولن أُفصِّل في علاقة المشقة بالتكليف فقد سبق ذكر كثير من جوانبها بما فيها أنواع المشاق، وعدم قصد الشارع للتكليف بها، وحكم ما يلزم المكلف عن التكليف من مشاق تستدعي التخفيف، إلخ[5]. وإنما أقتصر على التأكيد على أن الشريعة لم تقصد في التكليف المشقة لذاتها بل للمصلحة التي احتوشتها ولم تنفك عنها. قال الشاطبي رحمه الله: «إلا أنه قد يكون في الشرع (ما يكون) سبباً لأمر شاق على المكلف، ولكن لا يكون قصد من الشارع لإدخال المشقة عليه، وإنما قصد الشارع جلب مصلحة أو درء مفسدة... فكما لا يقال للطبيب إنه قاصد للإيلام بتلك الأفعال، فكذلك هنا»[6]، ولا بد من التنبيه هنا مجدداً أيضاً على أن: «المشقة قد تكون خارجة عن فعل المكلف كالآلام والأمراض، وهذه إنما خلقها الله ابتلاء للعباد وتمحيصاً لهم، وليس له قصد في بقاء ذلك الألم، ولا في التسبب في إدخالها على النفس، ولذلك جاز السعي في دفعها»[7]. «وبناء على عدم قصد الشارع للمشقة ليس للمكلف أن يقصدها في التكليف نظراً إلى عظم أجرها، وله أن يقصد العمل الذي يعظم أجره لعظم مشقته من حيث هو عمل. فإذا كان قصد المكلف إيقاع المشقة فقد خالف قصد الشارع، من حيث إن الشارع لا يقصد بالتكليف نفس المشقة، وكل قصد يخالف قصد الشارع باطل»[8].

ومن مقتضيات مقصد النهوض بالتكليف إثبات حرية الإرادة والاختيار، كما سبق في الحديث عن الابتلاء.

ويترتب على هذه الحرية مسؤولية الإنسان عن نفسه في الدنيا والآخرة؛ وقد دلت آيات عدة على إثبات هذه الإرادة وأثرها في المسؤولية قال تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩] وقال سبحانه: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ﴾ [يونس: ١٠٨] ولا شك أن طبيعة هذا الدين بما هو تكليف وابتلاء

ذلك مع عدم حصوله، وقال الإمام الرازي رحمه الله بوقوعه: والصحيح مذهب الجمهور ولا يبعد قول الغزالي، ر: شرح تنقيح الفصول للقرافي: ١٤٣-١٤٤.

(١) الموافقات للشاطبي: ١/ ٤١٥. ولذا «رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يعقل»- ر: تخريجه: ٣٣١-.

(٢) م.س: ١/ ٤٢٥.

(٣) في مبحث (مقصد) السماحة والتيسير: ٣٠١و، وفي نظيره رفع الحرج ودفع التعسير: ٣٣٠و، ورا: ٤٣٠.

(٤) م.س: ٤٢٨، ورا: نظرية الرخصة:٣١٣و.

(٥) را:٣٣٢و.

(٦) الموافقات للشاطبي: ١/ ٤٥١.

(٧) م. س:١/ ٤٥٢.

(٨) م. س: ١/ ٤٣٤.

لا تتحقق مع تقييد الإرادة، كما أن إيقاع الجزاء لا يتوجه إلا بناء على حريته[1]، وقد يستشكل بعضهم قوله سبحانه: ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [النحل: ٩٣] وأمثالها من الآيات الدالة في الظاهر على نفي الإرادة البشرية أو تقييد حريتها في الاستجابة للتكليف، والحقيقة أن إطلاق المشيئة في آية، تُبيِّنُه آيةٌ أخرى يُذكَر فيها الاختيار الإنساني صريحاً، أي أن إضلال الله لشخص معناه أنه آثر الغيَّ على الرشاد فأمَدَّه الله في غيِّه كما هو مدلول قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ﴾ [النساء: ١١٥]. والآيات في ذلك كثيرة وقد سبق بعضها[2]. ومن هذا المنطلق أنكر الإسلام التعلُّل بالأقدار قال تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ مَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ [الزخرف: ٢٠]. والآيات في ذلك كثيرة أيضاً.

ومن مقتضيات هذا المقصد تكريم الإنسان، فالتكليف في حقيقته تشريف، ولذلك كان الإنسان أهلاً لأمانة السماء، وبذلك فسرت الأمانة في قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ﴾ [الأحزاب: ٧٢] وهي أمانة التكليف وهذه الأمانة تقتضي من جهة الفرد أن يكون بالفعل أهلاً لهذا التشريف الإلهي عبر الجد في الحياة والشعور بقيمة الزمن، فالزمن هو حياة الفرد، وهو مُحَمَّلٌ بأمانة الحفاظ على هذه الحياة ومن هنا كان للوقت قيمة كبرى في الإسلام، أَوَليس هو الوعاء الذي تصب فيه استجابة العبد لمقصد التكليف؟.- نسأله تعالى التوفيق-.

المطلب الثالث: مبدأ (مقصد) الإحسان في العمل:

يترتب على مقصد الاستجابة الصحيحة لسنة الابتلاء مقصد الإحسان في العمل بل هو غاية الغاية[3] فإن غاية الابتلاء الذي هو غاية الخلق إحسان العمل كما قال تعالى: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً﴾ [الملك: ٢] بما يتضمنه من صواب الفعل والإخلاص فيه والسعي في إتقانه على نحو يلبي الغاية المقصودة منه على أتم وجه ممكن؛ ولذا قال تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ [النحل: ٩٠]. وقال عليه الصلاة والسلام: «إن الله كتب الإحسان على كل شيء»[4] والأصل في الأمر والكتابة الوجوب والفرض إلا أن تصرفه قرينة- كما هو معلوم- والنصوص فيه كثيرة ومشهورة ولا داعي للإطالة فيها.

والإحسان مرتبة فوق التقوى.وإليه الإشارة في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [المائدة: ٩٣]. وهو المفهوم من حديث المصطفى ﷺ المشهور في الإسلام والإيمان والإحسان حين عرَّف الإحسان بـ: «أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك»[5]. فإتقان العمل والإحسان فيه ناجم عن الإحساس بمراقبة الله التي تدفع إلى بذل الجهد في تحقيق المقصود من العمل سواء كان عملاً عبادياً بالمعنى الخاص، أو بالمعنى العام أي: عملاً من أعمال الدنيا إذ العمل في الإسلام عبادة ولو كان سعياً دنيوياً وقد حض النبي ﷺ على إتقان العمل

(١) ر: عقيدة المسلم للشيخ محمد الغزالي: ٩٩.

(٢) را: م. س: ١٠١.

(٣) را: قيمة هذا المبدأ في الإسلام: «الرسالة الخالدة» لعبد الرحمن عزام: ١٩و.

(٤) رواه مسلم في الصيد والذبائح، باب الأمر بإحسان الذبح والقتل، حديث: ١٩٥٥.

(٥) رواه البخاري في الإيمان، باب سؤال جبريل...، حديث: ٥٠، ورواه مسلم في أول كتاب الإيمان، حديث: ٨.

بمعنيه في أحاديث عدة منها قوله ﷺ: «خير الكسب كسب يد العامل إذا نصح»[1]. وقوله ﷺ: «إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه»[2]. وللإحسان في العمل شرطان: الإخلاص فيه، وفي الحديث: «أخلص دينك يكفك القليل من العمل»[3]. والصواب: بأن يأتي على وفق ما سن الشارع فيه، ذلك أن الأحكام كما رأينا في بحث الرحمة معللة بالمصالح، فهي أحكام غائية، وعلى المكلف أن يقصد بتصرفه عين الغاية التي رسمها الشارع له حتى يحقق المصلحة التي من أجلها شرع الحكم؛ ومن هنا قال الشاطبي رحمه الله: «قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقاً لقصده في التشريع»[4]، ويعلل ذلك بقوله: «كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة، وكل ما ناقضها فعمله في المناقضة باطل، فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له فعمله باطل، أما أن العمل المناقض باطل فظاهر؛ فإن المشروعات إنما وضعت لتحصيل المصالح ودرء المفاسد، فإذا خولفت لم يكن في تلك الأفعال التي خولف بها جلب مصلحة ولا درء مفسدة»[5]. ويؤكد ذلك العز بن عبد السلام بقوله: «كل تصرف تقاعد عن تحصيل مقصوده باطل»[6] فلو قصد المكلَّف ما قصده الشارع ولكن تقاصر العمل عن تحقيق مقصوده أجر على نيته، ولا ثواب على العمل لأن العمل خطأ، ولا ثواب على الخطأ لأنه مفسدة بعدم تحقيقه للمصلحة المبتغاة، وقد ضرب العز بن عبد السلام رحمه الله لذلك أمثلة عدة منها: «أن يقضي المكلّف دينه بمال يعتقد أنه ملكه، أو ينفقه على من تجب عليه نفقته من زوج أو قريب.. وذلك المال في الباطن ملك لغيره فيثاب على قصده ونيته، ولا يثاب على إنفاقه لأنه مفسدة ولا ثواب على المفاسد»[7].

ويتفرع عن هذا المبدأ المداومة على كل عمل صالح أو نافع، وقد دل على ذلك آيات وأحاديث؛ منها قوله سبحانه: ﴿إِلَّا الْمُصَلِّينَ * الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ﴾ [المعارج: ٢٢-٢٣] وقد جاء ذلك في معرض المدح وهو دليل قصد الشارع إليه[8]. ومن الأحاديث قوله ﷺ: «يا أيها الناس خذوا من الأعمال ما تطيقون فإن الله لا يمل حتى تملوا، وإن أحب الأعمال إلى الله ما دام وإن قل»[9].

---

(١) أخرجه أحمد في مسنده عن أبي هريرة برقم ٨٠٦٠، و٨٣٣٧: ٢/ ٣٣٤، والبيهقي في شعب الإيمان: ٢/ ٨٧، حديث ١٢٣٦ عن أبي هريرة. ووثّق رجاله الهيثمي في مجمع الزوائد:- ٤/ ١٧٥، حديث: ٦٤٥٩-. قلت: والإتقان من النصح.

(٢) رواه أبو يعلى في مسنده: ٧/ ٣٤٩، وفيه مصعب بن ثابت وثقه ابن حبان وضعفه جماعة، ينظر مجمع الزوائد للهيثمي: ٤/ ١٧٦، حديث: ٦٤٦٠.

(٣) رواه الحاكم كما في الترغيب والترهيب للمنذري: ١/ ٢٢، والبيهقي في شعب الإيمان: ٥/ ٣٤٢. عن معاذ ﷺ. قال المنذري: رواه الحاكم من طريق عبيد الله بن زمر عن ابن أبي عمران، وقال: صحيح الإسناد، ولم أجده في المستدرك.

(٤) الموافقات للشاطبي: ١/ ٣٣١.

(٥) م. س: ١/ ٣٣٣.

(٦) قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام: ١/ ١٠٩.

(٧) م. س: ١/ ١٩٢.

(٨) الموافقات للشاطبي: ٢/ ٢٤٢، وقد قال رحمه الله: «من مقصود الشارع في الأحكام دوام المكلف عليها».

(٩) أخرجه البخاري في اللباس، باب الجلوس على الحصير ونحوه، حديث: ٥٥٢٤، وفي رواية مسلم: «وإن أحب الأعمال إلى الله ما دووم عليه وإن قل، وكان آل محمد ﷺ إذا عملوا عملاً أثبتوه»، أخرجه في صلاة المسافرين وقصرها، باب فضيلة العمل الدائم...، حديث: ٧٨٢.

المبحث الثالث

تزكية النفس

تمهيد:

أناطت الشريعة فلاح الإنسان بتزكية نفسه، وعَدَّت هذه التزكية من أهم وظائف الرسل، ومقاصد رسالتهم؛ ولذا أوجز النبي ﷺ مقصد بعثته بقوله: " إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق" - كما سيأتي تفصيله في المطلب الآتي-، كما بينت الشريعة أن هذه التزكية هي الشرط اللازم، ويكاد يكون الكافي أيضاً لتحقيق مقصدها الأعظم في صلاح الإنسان وإصلاحه؛ كما نبَّه عليه العلامة ابن عاشور، وفسَّره بقوله: «فإنه لما كان- أي الإنسان- هو المهيمن على هذا العالم كان في صلاحه صلاح العالم وأحواله، ولذلك نرى الإسلام عالج صلاح الإنسان: بصلاح أفراده الذين هم أجزاء نوعه، وبصلاح مجموعه وهو النوع كله. فابتدأ الدعوة بإصلاح الاعتقاد الذي هو إصلاح مبدأ التفكير الإنساني الذي يسوقه إلى التفكير الحق في أحوال هذا العالم. ثم عالج الإنسان بتزكية نفسه وتصفية باطنه لأن الباطن محرك الإنسان إلى الأعمال الصالحة ،كما ورد في الحديث" ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب "[1]. وقد قال الحكماء: الإنسان عقل تخدمه الأعضاء. ثم عالج بعد ذلك إصلاح العمل وذلك بتقنين التشريعات اللازمة كلها، فاستعداد الإنسان للكمال وسعيه إليه يحصل بالتَّدرُّج في مدارج تزكية النفس»[2] وهذا ما سيكون محلاً للبحث والبيان في مطلبين تاليين.

المطلب الأول: المفهوم والدليل:

تطلق التزكية على التطهير والإنماء والزيادة[3]، قال ابن عطية رحمه الله: «زكّاها للنفس، معناه: طهَّرها ونمّاها بالخيرات»[4]، والآيات في تزكية النفس والحضّ عليها كثيرةٌ منها: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَأْتِهِ مُؤْمِناً قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ فَأُولَئِكَ لَهُمُ الدَّرَجَاتُ الْعُلَى * جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ جَزَاءُ مَنْ تَزَكَّى﴾ [طه: ٧٥-٧٦] وقد أناط سبحانه فلاح الإنسان ونجاحه بتزكية نفسه، وخسارته وخيبته بتدسيتها، فقال سبحانه: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ [الشمس: ٩-١٠] ومن هنا كانت النفس صادقة على الإنسان، أي: الذي زكى نفسه بأن اختار لها ما به كمالها ودفع الرذائل عنها، فالإنسان والنفس شيء واحد، ونُزِّلا منزلة شيئين باختلاف الإرادة والاكتساب[5]، قال المراغي رحمه الله: «أي قد ربح وفاز من زكّى نفسه ونمّاها حتى بلغت غاية ما هي مستعدة له من الكمال العقلي والعملي، حتى تثمر بذلك الثمر الطيب لها ولمن حولها»[6].

ولذا كان تهذيب النفس وتزكيتها من أكبر أهداف الأنبياء، ومُهِمَّاتهم التي بعثوا من أجل تقريرها وإرسائها في الأمم، مما يُؤكِّد أنها إحدى غايات شرائعهم، وقد دلَّت على ذلك آيات كثيرة؛ منها قوله تعالى:

---

(١) حديث مشهور مطلعه: «الحلال بيّن والحرام بيّن»، أخرجه البخاري في الإيمان، باب: فضل من استبرأ لدينه، حديث: ٥٢. وأخرجه مسلم في المساقاة، باب: أخذ الحلال وترك الشبهات، حديث: ١٥٩٩.

(٢) را: تمهيد هذا الفصل: ٤٢٣. ور: مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور: ٦٤.

(٣) ينظر القاموس المحيط، مادة زكا، تفسير الفخر الرازي : ١٦/ ١٩٤.

(٤) المحرر الوجيز لابن عطية: ١٥/ ٤٧١.

(٥) التحرير والتنوير لابن عاشور: ٣٠/ ٣٧١.

(٦) تفسير المراغي: ٣٠/ ٣٧١.

﴿لَقَدْ مَنَّ اللهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ [آل عمران: ١٦٤][١] كما جاء في بيان الله المؤكد أن إحدى أهم غايات العبادات وثمراتها- على تنوعها- هي تزكية النفس، مما يبوئ التزكية مكانة عالية في سلّم مقاصد الشريعة، يقول تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلاةَ إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ [العنكبوت: ٤٥]، ويقول: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾ [التوبة: ١٠٣]. وتفيد آية الصوم أن غايته التقوى[٢]، ويقول النبي ﷺ: «من لم يدع قول الزور والعمل به، فليس لله حاجة في أن يدع طعامه وشرابه»[٣]. وفي الحج يقول جلَّ من قائل: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلا رَفَثَ وَلا فُسُوقَ وَلا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾ [البقرة: ١٩٧]. وهكذا نجد ربط أهم العبادات الإسلامية بآثارها في النفس البشرية.

وعموماً فإن لمبدأ تزكية النفس جوانب كثيرة، سأتناول بها يتناسب مع الغرض أهمَّ مقتضياتها؛ وأقصد بها: صلاح الإنسان، وإصلاحه، اللَّذَيْن سبقت الإشارة إلى أولويتهما في قائمة مقاصد الشريعة[٤].

المطلب الثاني: صلاح الإنسان:

تكرَّر لفظ الصلاح في كتاب الله كثيراً تارة بالأمر به، وتارة بالثناء والمدح للمتصف به، وقد ذكر العلماء لمعنى الصلاح في القرآن نحواً من عشرة معانٍ تدور بين الإيمان والطاعة والإحسان وأداء الأمانة[٥]، ويختص الصلاح بالأفعال غالباً، وقد قوبل في القرآن تارة بالفساد، وتارة بالسيئة، قال تعالى: ﴿خَلَطُوا عَمَلاً صَالِحاً وَآخَرَ سَيِّئاً﴾[التوبة: ١٠٢]، وقال سبحانه: ﴿وَلا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلاحِهَا﴾ [الأعراف: ٥٦][٦]. وهذا يعني أن مفهوم الصلاح في القرآن يتصل بالتزام الإنسان للشريعة؛ وذلك بفعل الخير والحسنات وتجنب الإفساد والسيئات.

وقد تكرَّر في كتاب الله طلب الأنبياء في دعائهم أن يجعلهم الله من الصالحين أي المطيعين المحسنين؛ قال تعالى على لسان سيدنا سليمان عليه السلام: ﴿وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ﴾ [النمل: ١٩]، وقال سبحانه على لسان يوسف عليه السلام: ﴿وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾ [يوسف: ١٠١][٧]؛ وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على المكانة الرفيعة في ميزان الله للصلاح حتى غدا غاية ترنو إليها عيون الأنبياء عليهم السلام، أَوَليس الخوف والحزن مرفوعاً عن أهل الصلاح في الدين؟، كما قال سبحانه: ﴿فَمَنِ اتَّقَى وَأَصْلَحَ فَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [الأعراف: ٣٥][٨].

ولا شك أن هذا الصلاح للإنسان الذي ينجب الفلاح له لا يتحقق إلا بمخالفة شهوات النفس وأهوائها، ولذا قال تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى * فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى﴾ [النازعات: ٤٠-٤١] ومن هنا كان ترك اتباع الهوى مقصداً من أهم مقاصد الشريعة، يقول الشاطبي رحمه الله: «المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبداً لله اختياراً، كما هو عبد لله اضطراراً»[٩].

---

(١) ينظر: تزكية النفس للشيخ سعد الطخيس: ١٠، تزكية النفس وتهذيبها للشيخ إبراهيم الأميني: ١١.

(٢) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٣].

(٣) رواه البخاري في الصوم، باب من لم يدع قول الزور، حديث: ١٨٠٤.

(٤) را: تمهيدي الفصل والمبحث: ٤٢٣، و٤٣٩.

(٥) الوجوه والنظائر للدامغاني: ٤٦٥ فما بعد.

(٦) بصائر ذوي التمييز للفيروزابادي: ٣/ ٤٣١.

(٧) ظاهر معنى الصالحين هنا الأنبياء من آبائه عليه السلام، وينظر الوجوه والنظائر للدامغاني: ٤٦٦.

(٨) ينظر: بصائر ذوي التمييز للفيروزابادي: ٣/ ٤٣٢.

(٩) الموافقات للشاطبي: ٢/ ١٦٨.

ولذلك فلا غرو أن تكون النصوص الآمرة بالأخلاق الحسنة والتزام القيم الإيجابية أكثر النصوص الشرعية، حتى العبادات الأساسية في الإسلام مغياة بتحقيق هذه الأخلاق والقيم- كما سبق ذكره[1]-. والمتأمل في هذه النصوص يظهر له بوضوح أن خطاب الله عز وجل التكليفي يشمل أفعال القلوب كما يشمل أفعال الجوارح بالأسلوب الطلبي- نفسه- أمراً كان أم نهياً، أو بأسلوب الخبر الدال على الطلب. مما يستلزم بحث أفعال القلوب في الأحكام، كما بحثت أفعال الجوارح، وعدم الاقتصار على هذه الأخيرة، ورحم الله الإمام أبا حنيفة حين عرَّف الفقه بأنه: «معرفة النفس ما لها وما عليها»[2]، فلم يخصصه بالأحكام العملية من أفعال الجوارح كما استقر الأمر عند أكثر المتأخرين.

إذن فالأخلاق ركن ركين في الإسلام، وفي الأديان عموماً، وهذه إحدى أهم مزايا المنهج الديني في الحياة، لأن الأخلاق تُعَدُّ في هذا المنهج ركيزة صلاح الإنسان، يقول الإمام ابن قدامة رحمه الله: «ولا تصدر الأعمال الصالحة إلا عن الأخلاق الحسنة، فليتفقد كل عبد صفاته وأخلاقه، وليشتغل بعلاج واحد بعد واحد»[3].

ومن هنا كانت مجاهدة النفس جهاداً أكبر دونه جهاد الكفار، ذلك أن جهادهم مبني على جهادها وقد عقد الإمام البخاريّ رحمه الله باباً في كتاب الجهاد والسير عنونه بقوله: باب عمل صالح قبل القتال، وقال أبو الدرداء: «إنما تقاتلون بأعمالكم». وقد دل على ذلك أحاديث وآثار عن السلف منها قوله ﷺ: «المجاهد من جاهد نفسه في الله»[4]. وروي عن إبراهيم بن أبي عبلة قوله لمن جاء من الغزو: قد جئتم من الجهاد الأصغر، فما فعلتم في الجهاد الأكبر؟ قالوا: يا أبا إسماعيل، وما الجهاد الأكبر؟ قال: «جهاد القلب»[5].

وقد قسم ابن القيم رحمه الله الجهاد إلى أربع مراتب: جهاد النفس، وجهاد الشيطان، وجهاد الكفار، وجهاد المنافقين. ثم قال: «فجهاد النفس أربع مراتب أيضاً: إحداها: أن يجاهدها على تعلم الهدى ودين الحق الذي لا فلاح لها ولا سعادة في معاشها ومعادها إلا به، ومتى فاتها علمه شقيت في الدارين، **الثانية**: أن يجاهدها على العمل به بعد علمه، وإلا فمجرد العلم بلا عمل إن لم يضرها لم ينفعها. **الثالثة**: أن يجاهدها على الدعوة إليه وتعليمه من لا يعلمه.. الرابعة: أن يجاهدها على الصبر على مشاق الدعوة إلى الله وأذى الخلق، ويتحمّل ذلك كله لله، فإذا استكمل هذه المراتب الأربع، صار من الربانيين»[6].

وقد أوضح القرآن أن الناس في مجاهدة نفوسهم على ثلاثة أقسام: إنسان زكّى نفسه بشريعة الله فغدت نفسه مطمئنة، وآخر لم يرق إلى مجاهدتها حق جهادها فبقي فيها شيء من الدنس والشوائب فنفسه لوامة يفعل المعصية ثم يتوب لما يجد في نفسه من اللوم، وثالث لم يزكِّ نفسه فهي خبيثة شقية وقد سماها القرآن أمارة

---

(١) را: ١٥٥و.

(٢) سبق توثيقه. ر: ١٠٦.

(٣) مختصر منهاج القاصدين، لابن قدامة المقدسي: ١٤٦.

(٤) رواه الترمذي في فضائل الجهاد، باب ما جاء في فضل من مات مرابطاً، حديث: ١٦٢١ وقال عنه: «حديث حسن صحيح»، ورواه ابن حبان في صحيحه: ١١/ ٥ في السير، باب فرض الجهاد، حديث: ٤٧٠٦، وأشار محققه إلى صحته.

(٥) إبراهيم من أئمة التابعين، وقد روى أثره هذا النسائي في الكنى، وغيره. كما في كشف الخفاء للعجلوني: ١/ ٥١١. وروى البيهقي- في الزهد الكبير: ١٦٥- نحوه مرفوعاً، وانتهى الأخ مجير الخطيب- في نصر الجهادين: ١٦- إلى أن الحديث في مرتبة الضعيف المقارب، فيروى في الشواهد والاعتبار، وفي الرغائب والفضائل.

(٦) زاد المعاد لابن القيم: ٣/ ٩.

بالسوء. كما شرع الإسلام أحكاماً كثيرة لتزكية النفس وأساليب لجهادها؛ فأمر بالتقوى، ودعا إلى التوبة ونهى عن مواطن الشبه، وصحبة السوء، وقد بحث علماء الأخلاق المسلمون ذلك ووضعوا ضابطاً يعد بمثابة الجامع المانع لمفهوم صلاح الإنسان نكتفي بالإشارة إليه. وهو: التخلي عن الرذائل والتحلي بالفضائل؛ لتصبح سجية لنفسه، وبالتالي أخلاقاً له[1].

المطلب الثالث: إصلاح الإنسان:

لم يكتف الإسلام بالدعوة إلى صلاح الفرد بأن يتحلى بالفضائل ويتخلى عن الرذائل بمجاهدة نفسه وإلزامها بمحاسن الأخلاق ونبذ مساوئها، وإنما دعا إلى إصلاحه أيضاً بأن يتعدى صلاحه إلى غيره وذلك في آيات عدة وردت في كتاب الله عز وجل، قال تعالى على لسان شعيب عليه السلام مبيناً أنها تكاد تكون وظيفة الأنبياء الوحيدة: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلاَّ الإِصْلاحَ مَا اسْتَطَعْتُ﴾ [هود: ٨٨] والاستثناء بعد النفي للحصر، أي إنني لا أريد برسالتي كلها أمراً آخر سوى أن أُصْلِح، وهذا واضح في أن الإصلاح هدف الرسالات السماوية ومقصدها الأول، ذلك أن صلاح الفرد الذي قصد إليه الشارع- كما سبق ذكره- لا يمكن أن يتحقق إلا عبر منهاج واضح يُذَلِّل العقبات التي تعترض الإنسان من نفس وشيطان وما ينجم عنهما من مناهج سوء يصنعها جنودهما، وقد أشار السلف إلى كثير من وسائل الإصلاح استمدُّوها من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، ولعل أبرز هذه الوسائل السعي لتغيير ما بالأنفس[2] ذلك أن العمل الصالح كما أشار ابن قدامة رحمه الله إنما هو نتاج نفسٍ مطمئنة أو لوّامة، ومن هنا ربط القرآن بين تغيير حال الناس وبين تغير ما في نفوسهم؛ قال تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١] وقد تحدث علماء التصوف عن أنواع من الرياضات يمكن أن تغير ما بالأنفس، وردُّوا أبلغ ردٍّ دعوى من زعم: أن النفوس لا يمكن تغييرها[3]. وفي هذا يقول ابن قدامة رحمه الله: «وقد زعم بعض من غلبت عليه البطالة فاستثقل الرياضة أن الأخلاق لا يُتَصَوَّر تغيرها.... والجواب: إنه لو كانت الأخلاق لا تقبل التغيير لم يكن للمواعظ والوصايا معنى، وكيف تنكر تغير أخلاق ونحن نرى الصيد الوحشي يستأنس.. وأما خيال من اعتقد أن ما في الجِبِلَّة لا يُغَيَّر، فاعلم أنه ليس المقصود قمع هذه الصفات بالكُلِّية، وإنما المطلوب من الرياضة رد الشهوة إلى الاعتدال الذي هو وسط بين الإفراط والتفريط»[4].

وقد عرَّف الغزالي الرياضة أنها: «حمل النفس على الأعمال التي يقتضيها الخُلُق المطلوب»، وهو أعمُّ مما عرَّفها به ابن القيم رحمه الله بقوله «تمرين النفس على الصدق والإخلاص»[5]، وهذا مراتب؛ والمرتبة الأولى منها وهي الرياضة العامة واجبة على كل مسلم، وقد فسر صاحب المنازل هذه المرتبة بقوله: «وهي تهذيب الأخلاق بالعلم، وتصفية الأعمال بالإخلاص، وتوفير الحقوق في المعاملة»[6] ثم تتدرج المراتب حتى يبلغ

---

(١) را: مطلب الاستقامة: ٢٠٠و.

(٢) ومن هنا نلاحظ أن التغيير ليس للأنفس لأنها لا تتغير «لا تبديل لخلق الله»، وإنما لما بها من مبادئ وأفكار ومناهج وغايات وأخلاق وطباع. را: حتى يغيروا ما بأنفسهم للأستاذ جودت سعيد.

(٣) را: إحياء علوم الدين لحجة الإسلام الغزالي: ٣/ ٩٠-٩٣.

(٤) مختصر منهاج القاصدين له: ١٤٢-١٤٣، والكلام في أصله للغزالي. را: م.س. ص.ن.

(٥) مدارج السالكين: ١/ ٤٧٢.

(٦) م. س: ١/ ٤٧٣.

درجة الإحسان ويتحقق فيه قوله تعالى:﴿إياك نعبد وإياك نستعين﴾[الفاتحة: ٤] على أكمل وجه. ولا شك في أن: «العلم هو أس هذه المراتب وأساس تهذيب الأخلاق ورياضة النفوس، إذ النفس كالجسد تخلق ناقصة قابلة للكمال، وإنما تكمل بالتزكية وتهذيب الأخلاق والتغذية بالعلم»[1]، والتغذية بالعلم شرط في التزكية والتهذيب لأنه لا يستطيع أن يهذب نفسه من لم يعلم داءها ودواءها؛ ومن هنا كان للتربية في الإسلام مكانة رفيعة لأنها تجمع بين العلم والتهذيب، وهي واجبة على الأمة لينشأ أبناؤها على منهج الإسلام، ولينمو فكرهم، وينتظم سلوكهم، وتقوم عواطفهم على أساس من الدين الإسلامي، ولتتحقق أهداف الإسلام في حياة الفرد والجماعة في جميع مجالات الحياة، والتربية والرياضات النفسية لا تؤتي ثمارها إذا لم تؤيَّد بجوٍّ وبيئةٍ تحمي هذه التربية وتردُّ غوائل السوء عنها، ولذلك حرص الإسلام على رفقة الصالحين، وعدَّ ذلك من أهم وسائل إصلاح الفرد، يقول النبي ﷺ: «مثل الجليس الصالح والسوء، كحامل المسك ونافخ الكير، فحامل المسك: إما أن يحذيك، وإما أن تبتاع منه، وإما أن تجد منه ريحاً طيبة، ونافخ الكير: إما أن يحرق ثيابك، وإما أن تجد منه ريحاً خبيثة»[2].

قال ابن قدامة رحمه الله: «وقد تُكْتَسَبُ الأخلاق الحسنة بمصاحبة أهل الخير، فإن الطبع لص يسرق الخير والشر»[3]، ويشهد لذلك قوله ﷺ: «المرء على دين خليله، فلينظر أحدكم من يخالل»[4].

وعلى كل فإن طريق المجاهدة والرياضة لكل إنسان تختلف باختلاف أحواله[5]، كما أشار لذلك الإمام – حجة الإسلام – الغزالي رحمه الله. فعلى من أراد إحياء قلبه وتزكية نفسه فليطالع إحياءه.

---

(١) مختصر منهاج القاصدين: ١٤٤.

(٢) أخرجه البخاري في الذبائح والصيد باب المسك، حديث: ٥٢١٤، ومسلم في البر والصلة والآداب، باب استحباب مجالسة الصالحين..، حديث: ٢٦٢٨.

(٣) مختصر منهاج القاصدين لابن قدامة المقدسي: ١٤٤.

(٤) أخرجه أبو داود في الأدب، باب من يؤمر أن يجالس، حديث: ٤٨٣٣، والترمذي في الزهد، باب ٤٥، حديث: ٢٣٧٨، وحسَّن إسناده الشيخ عبد القادر الأرناؤوط– ر: جامع الأصول لابن الأثير: ٦/ ٦٦٧(هـ)–.

(٥) إحياء علوم الدين للغزالي: ٣/ ١١١.

الوجه الثاني
مراعاة جانب العدم
المبحث الأول
تحريم الاعتداء على النفس البشرية

تمهيد:

مما اتفق عليه الأصوليون والفقهاء مقصد حفظ النفس، وقد مرَّ معنا- في المباحث الثلاثة السابقة- أهم جوانبه التي تستدعي جلب جميع المصالح للنفس الإنسانية، وبها لا يقتصر على هذه الدنيا فحسب- وهذا ما تتميز به شرعة الإسلام -. وفي هذا المبحث سأتابع البحث، فأتناول بالدراسة ما يدرأ الخلل، ويدفع الفساد عن النفس من جميع جوانبها من خلال المطالب الآتية:

- تحريم قتل النفس بغير حق.
- تحريم الانتحار.
- تحريم الاعتداء على الأعضاء.
- تحريم الإضرار وسائر وجوه الأذى المادي.
- تحريم القذف وسائر وجوه الأذى المعنوي.

المطلب الأول: تحريم قتل النفس بغير حق:

عدَّ الإسلام إيذاء النفس البشرية بالقتل جريمةً مُوَجَّهَةً إلى الإنسانية جمعاء، لأنها اعتداءٌ على حق الحياة ومعناها- الذي يتمتع به الجميع- من جهة، وإرهابٌ للأحياء الآمنين من جهة أخرى، يقول الله تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً﴾ [المائدة: ٣٢][1]. ومعنى قوله: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً﴾ أي بالقصاص من الجاني إذ القصاص إحياء للمجني عليه بعدم ترك دمه يذهب هدراً، وهو حياة للناس بالردع الذي يحفظ عليهم حياتهم. ومن هنا شدّد الإسلام في الحرص على القصاص، قال تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٧٩].

ولما كان حفظ النفس من الضروريات الخمس التي اتفقت على رعايتها شرائع السماء كُلُّها، نبّه القرآن على أن القصاص حكم الله في شرائعه تحقيقاً للعدالة، وحماية للنفس، وحفاظاً على النظام العام، قال تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ [المائدة: ٤٥] أي في التوراة. وقال عز من قائل بعد ذكر حكم القصاص: ﴿وَقَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِمْ بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدىً وَنُورٌ وَمُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ

---

(١) يقول الشيخ محمد أبو زهرة: وقوله تعالى: ﴿فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً﴾ التشبيه في هذه الحالة يبين عظم الجريمة التي يرتكبها القاتل المتعمد، وذلك لأنه إذا اعتدى على غيره بالقتل، فقد اعتدى على حق الحياة المقدسة، وهو حق ثابت لكل الناس بقدر واحد، فمن اعتدى عليه فكأنما اعتدى على الناس، ولأنه انتهك حرمة الإنسان، ومن انتهك حرمة الإنسان فقد تجرأ على معنى الإنسانية الثابتة للناس أجمعين... وأنه فوق ذلك لا يقدم على ارتكاب جريمة القتل إلا شخص قطع الرابطة الإنسانية التي تربطه بالناس أجمعين فكلهم يصير عرضة لأن يُعتدى عليه- ينظر: العقوبة: ٣٠٥- وثمة أقوال أخرى للعلماء في معنى هذا التشبيه.

التَّوْرَاةِ﴾ [المائدة: ٤٦]. ثم قال سبحانه: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ﴾ [المائدة: ٤٨] ليظهر أن القصاص مشروع في اليهودية والنصرانية والإسلام، وفي ذلك رد على من قال من أهل الكتاب: إن هذه العقوبة عقوبة شديدة وأنها تفقد الأمة شخصاً آخر غير المجني عليه، فإذا كانت الشرائع متفقة على ذلك، والمنطق ومقتضى الرحمة بالعامة يقضيان بذلك، فليس من المعقول أن نعطل القياس باسم الرحمة بالجاني[1]، هذا مع العلم بأن الإسلام قد امتاز بندب أولياء الدم إلى العفو عن القاتل، وبذلك يسقط القصاص وتثبت الدية.

وتأكيداً على حماية النفس البشرية قرر الإسلام قاعدة صاغها سيدنا علي كرَّم الله وجهه بقوله: (لا يُطَلُّ دم في الإسلام)[2]. وهذه الحماية والحرمة شاملة في النظام الإسلامي لكل نفس بشرية أياً كان دينها، يروي عبد الله بن عمرو رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «من قتل معاهداً لم يرح رائحة الجنة، وإن ريحها توجد من مسيرة أربعين عاماً»[3]. ومن هنا ذهب الحنفية إلى أنه لا فرق بين المسلم والذمي في القصاص، فأيهما أوقع القتل على الآخر يقتص منه فيقتل به صوناً لحرمة النفس البشرية وكأنهم عَدُّوا ذلك من النظام العام، ووافقهم المالكية إذا قتله غيلة[4]. ولعظم جريمة الاعتداء على النفس، شرع الإسلام جملة أحكام تؤكد على مقصد الشريعة في حفظ الدماء فإلى جانب تحريم هذه الجريمة وجعلها من الكبائر، أوجب الإسلام على من لم يقتص منه بسبب خطئه دية وكفارة قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِناً إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللهِ وَكَانَ اللهُ عَلِيماً حَكِيماً﴾ [النساء: ٩٢] وقد قال الشافعية: إن كانت الدية على القاتل خطأً فهي على القاتل عمداً أو شبه العمد من باب أولى[5].

ودرءاً لاستغلال بعض الناس وسائل للقتل تبعد عنهم حكم القصاص ذهب جمهور فقهاء الأمصار وهو المعتمد في المذاهب الأربعة إلى قتل الجماعة بالواحد[6]؛ ذهاباً منهم إلى ترك القياس الجَلِيِّ- الذي يقتضي المماثلة ﴿النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾-، وأخذاً بما هو أَوْلى من مقاصد الشرع القطعية- الذي من أبرزها حفظ النفس-. وكل ذلك دال على احترام الإسلام للنفس من حيث هي نفس بشرية وقد ذكر النبي ﷺ أن: «الدماء هي أول ما يُقضى به يوم القيامة بين العباد»[7]، وفي الصحيح: «لا يزال المسلم في فسحة من دينه، ما لم يُصِب دماً حراماً»[1].

---

(١) وقد سبق معالجة هذه المسألة بالتفصيل: را: ٢٨٨و.

(٢) وهذا يعني أن القاتل إذا عُرِفَ فلا بد من القصاص منه إلا إذا كان هناك عفو ممن له العفو، فإن كان العفو انتقل الأمر إلى الدية، فإذا لم يعرف القاتل فقد شرع الإسلام القسامة، قال ابن رشد رحمه الله في وجوب العمل بالقسامة: (فقال به جمهور فقهاء الأمصار مالك والشافعي وأبو حنيفة وأحمد وسفيان وداود وأصحابهم وغير ذلك من فقهاء الأمصار)، (بداية المجتهد: ٢/ ٦٧٣). والأصل في ذلك حديث بشير بن يسار أن رجلاً من الأنصار يقال له سهل بن أبي خيثمة أخبره أن نفراً من قومه انطلقوا إلى خيبر فتفرقوا فيها ووجدوا أحدهم قتيلاً وقالوا للذي وجد فيهم قد قتلتم صاحبنا؛ قالوا ما قتلنا ولا علمنا قاتلاً، فانطلقوا إلى النبي ﷺ فقالوا: يا رسول الله انطلقنا إلى خيبر فوجدنا أحدنا قتيلاً، فقال: الكُبْرَ الكُبْرَ، فقال لهم: «تأتون بالبينة على قتله»، قالوا: مالنا بينة قال: «فيحلفون» قالوا: لا نرضى بأيمان يهود، فكره رسول الله ﷺ أن يُطَلَّ دمه فوداه مائة من إبل الصدقة (البخاري في الديات، باب: القسامة، رقم الحديث، ٦٥٠٢، وعند مسلم: «فلما رأى ذلك رسول الله ﷺ أعطى عقله» صحيح مسلم، كتاب القسامة والمحاربين...، حديث: ١٦٦٩، وهذا دليل واضح على أن الدم لا يُطَلُّ- أي: لا يهدر- في الإسلام.

(٣) أخرجه البخاري في الجزية، باب إثم من قتل معاهداً بغير جرم، حديث: ٢٩٩٥.

(٤) ينظر في مذاهب العلماء في قتل المسلم بالذمي، بداية المجتهد لابن رشد: ٢/ ٦٣١-٦٣٢.

(٥) كفاية الأخيار للحصني: ٢/ ١٦٧.

(٦) ينظر: بداية المجتهد لابن رشد: ٢/ ٦٣٣.

(٧) رواه البخاري في الرقاق، باب القصاص يوم القيامة حديث: ٦١٦٨، ومسلم في القسامة، باب المجازاة بالدماء في الآخرة، حديث: ١٦٧٨.

المطلب الثاني: تحريم الانتحار:

انطلاقاً من عصمة النفس البشرية حرَّم الإسلام الانتحار تغليباً لعصمة هذه النفس على حرية الإنسان في استقالته من الوجود، وقد دلَّ على تحريم الانتحار آيات وأحاديث؛ منها قوله سبحانه: ﴿وَلا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ [النساء: ٢٩]، وقوله جل شأنه: ﴿وَلا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥]. ومن الأحاديث قوله ﷺ: «من تردَّى من جبل فقتل نفسه، فهو في نار جهنم خالداً فيها أبداً، ومن قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يجأ بها في بطنه في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً»[٢]. ولا شك أن هذا الحديث يظهر عظم ذنب المنتحر وفرط جريمته، وأن الإنسان لم يُخْلَق من أجل أن يحيا لنفسه، لذلك جعل الشاطبي رحمه الله حق الحياة من حقوق الله تعالى، أو من الأمور التي يغلب فيها حق الله على حق العبد، قال رحمه الله: «الثاني ما هو مشتمل على حق الله وحق العبد، والمغلَّب فيه حق الله وحكمه راجع إلى الأول (أي حق الله).. كقتل النفس، إذ ليس للعبد خيرة في إسلام نفسه للقتل لغير ضرورة شرعية كالفتنة ونحوها..»[٣].

وهذا يدل- كما سبق بيانه- على أن حق الحياة في الإسلام حق وظيفي، أي: حق وواجب معاً؛ فمن حق الإنسان أن يحيا، ومن واجبه أن يحيا لحق الله تعالى في حياته، ذلك أن الله سبحانه خلق الناس ليبلوهم، فمن اعتدى على حق الحياة فقد قصد مخالفة سنة الابتلاء -كما تقدَّم في جانب الوجود-، ثم إن الإنسان مخلوق للاستخلاف في الأرض وعمارة الدنيا، واعتداؤه على نفسه ينطوي على تعدٍّ على هذا المقصد، وفي هذا بعض بيان لقوله سبحانه: ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً﴾ [المائدة: ٣٢]. إذ حق الحياة فيه حق للمجتمع بأسره، وليس للفرد فحسب، فالمجتمع قد خسر أحد أفراده. وكما يحرم على الإنسان قتل نفسه، يحرم عليه أن يعرّض شيئاً من جسده للتهلكة ما لم يكن ذلك لمقصد شرعي صحيح.

وقد فرَّع الفقهاء على ما سبق تجريم ما يسمّى بالموت الرحيم، أي التعجيل بموت المريض الميؤوس من شفائه إذا كان ذلك عن طريق فعل متعمد كوضع مادة قاتلة في دوائه أو قتل نفسه بأداة ما، لكن إذا كان ذلك لا بفعل متعمد يحدث القتل فقد تحدثت في بحث الرحمة عن بعض الاجتهادات التي تفرق بين الموت المنفعل بالامتناع عن الدواء أو باستعمال الأدوات التي لو تركها لمات، وبين الانتحار- موضوع هذا الحديث-[٤].

المطلب الثالث: تحريم الاعتداء على الأعضاء:

المقصود من العضو: أيّ جزء من الإنسان، من أنسجة وخلايا ودماء ونحوها، كقرنية العين، سواء أكان متصلاً به، أم منفصلاً عنه[٥]. وانطلاقاً من حرمة النفس البشرية حرّم الإسلام أيّ صورة من صور الاعتداء على أعضاء الإنسان بالقطع أو التشويه، أو الإيذاء، وفرض تعويضات في كل عضو أصيب بضرر من جرّاء هذا الفعل، كما عمَّم حكم القصاص الواجب في الاعتداء على النفس على كُلِّ أنواع الاعتداء على أعضائها.

وكما حرَّم الاعتداء على أعضاء الآخرين حرَّم على الإنسان أن يؤذي عضواً من أعضائه دون مسوِّغ شرعي، وفي

---

(١) أخرجه البخاري في مطلع كتاب الديات، حديث: ٦٤٦٩.

(٢) أخرجه البخاري في الطب، باب: شرب السم والدواء به...، حديث: ٥٤٤٢، ومسلم في الإيمان، باب: غلظ تحريم قتل الإنسان نفسه.. ، حديث: ١٠٩.

(٣) الموافقات للشاطبي: ٢/ ٣١٩.

(٤) را: ٢٩٠و.

(٥) قرار مجمع الفقه الإسلامي رقم ٢٦ (١/ ٤)، ينظر: قرارات وتوصيات المجمع: ٥٧، ويراد بالمنفصل، العضو الذي انفصل عن الجسد لسبب ما، ولا شك أن تعريف المجمع هو في سياق جواز الاستفادة من العضو. لكن من المؤكد أن كرامة الإنسان تقتضي احترام كل جزء فيه ولو انفصل عنه، ألم يشترط في الاستفادة من أعضاء الميت إذنه، أو إذن ورثته؟.

هذا يقول الشاطبي رحمه الله: «ونفس المكلف أيضاً داخلة في هذا الحق [الحياة]، إذ ليس له التسليط على نفسه ولا عضو من أعضائه بالإتلاف»[1] وينبني عليه وجوب التداوي إذا كان تركه يفضي إلى تلف عضو، أو عجزه، أو كان المريض يتنقل ضرره إلى غيره كالأمراض المعدية[2]، حفظاً لأعضاء الإنسان نفسه وأعضاء غيره بمنع انتقال المرض إليه.

والأصل في عموم القصاص في حالة الاعتداء على النفس أو أحد أعضائها قوله جل من قائل: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ [المائدة: ٤٥] وهذه الآية وإن كانت تتحدث عن حكم التوراة إلا أن آخرها دال على أنها شريعة خالدة[3] كما دلت السنة على شمول هذه الآية واستمرار حكمها في شريعتنا، ففي حديث أنس ﷺ: أن أخت الربيع بن حارثة جرحت إنساناً، فاختصموا إلى النبي ﷺ، فقال رسول الله ﷺ: «القصاص القصاص» فقالت أم الربيع: يا رسول الله، أيقتص من فلانة؟ والله لا يقتص منها، فقال النبي ﷺ: «سبحان الله! يا أم الربيع، القصاصُ كتاب الله»، قالت: لا والله لا يقتص منها أبداً. قال: فما زالت حتى قبلوا الدية، فقال رسول الله ﷺ: «إن من عباد الله من لو أقسم على الله لأبره»[4].

إن هذه القيمة التي منحها الشرع لأعضاء الإنسان هي المتفقة مع فطرته، والمتوافقة مع الكرامة التي منحها الخالق جل وعلا لكل إنسان، والدية - والحالة هذه- ليست إلا تعويضاً عن الحق الإنساني المتضرر من أذى، وليست بحال من الأحوال ثمناً أو مقابلاً مادياً للعضو المتضرر، وقد نص العلماء على حرمة بيع عضو من أعضاء الإنسان كائناً ما كان، ومهما كان السبب، وقد نصت الفقرة السابعة من قرار مجمع الفقه الإسلامي رقم ٢٦ (١/ ٤) على أن: «الاتفاق على جواز نقل العضو في الحالات التي تم بيانها، مشروط بأن لا يتم ذلك بوساطة بيع العضو، إذ لا يجوز إخضاع أعضاء الإنسان للبيع بحال ما»[5]، ولابد من التأكيد أخيراً على أن التكريم الإلهي للنفس البشرية لا يقتصر على حالة الحياة بل تتعداه إلى حالة الموت (ساعة الاحتضار)، وما بعده. وينبني على ذلك في مجال حرمة الاعتداء على أعضاء الإنسان عدم جواز نقل عضو من ميت إلى حي وإن توقفت حياته على ذلك العضو ما لم يأذن الميت قبل وفاته بذلك، أو يأذن ورثته بذلك، فإن لم تعرف هويته أو لم يكن له ورثة، فلابد من موافقة ولي أمر المسلمين على النقل وإلا لم يجز[6].

---

(١) الموافقات للشاطبي: ٢/ ٣٢٢.

(٢) قرار مجمع الفقه ٦٧ (٥/ ٧): ١٤٧.

(٣) قال سبحانه بعد أن ذكر القصاص: ﴿فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [المائدة:٤٥] قال الشيخ محمد أبو زهرة: «فإن هذا الختام للآية يبين على أنه أنزله الله تعالى، ومن لم يحكم به فإنه ظالم غير منفذ لأحكام الله تعالى، وأن هذه قرينة تثبت خلود هذا الحكم، وأنه ليس خاصاً باليهود دون غيرهم، بل إنه يعم الناس أجمعين»، ر: العقوبة: ٣٠٩.

(٤) أخرجه البخاري في الصلح، باب الصلح في الدية، حديث: ٢٥٥٦، ومسلم في القسامة، باب إثبات القصاص في الأسنان وما في معناها، حديث: ١٦٧٥، واللفظ له. وقد دل هذا الحديث على أن الأعضاء لا تخلو أيضاً إن اعتدي عليها أو تسبب أحد في إتلافها من عقوبة أو تعويض، وجاء تفصيل ذلك في الكتاب الذي كتبه رسول الله ﷺ لعمرو بن حزم: «أن في النفس مائة من الإبل، وفي الأنف إذا أُوعي جَدعاً مائة من الإبل، ...وفي العين خمسون، وفي اليد خمسون، وفي الرجل خمسون، وفي كل أصبع مما هنالك عشر من الإبل، وفي السن خمس، وفي الموضحة خمس». - أخرجه مالك في العقول باب ذكر العقول، حديث: ١٦٠١، والنسائي في القسامة، باب ذكر حديث عمرو بن حزم في العقول، حديث: ٤٧٧٠- وبناء عليه اتفق العلماء على أن هناك دية في كل [عضو] زوج من الإنسان الدية ما خلا الحاجبين وثديي الرجل، كما ذهب جمهورهم إلى أنها تجب أيضاً في كل عضو مفرد- ر: بداية المجتهد: ٢/ ٦٦٤-.

(٥) قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي: ٥٩-٦٠.

(٦) ينظر في ذلك القرار السابق، م.س: ص.ن.

المطلب الرابع: تحريم الإضرار وسائر وجوه الأذى المادي:

حرَّم الإسلام إلى جانب قتل النفس وقطع أو تشويه أعضائها أيّ أذى يلحق بها مادياً كان أو معنوياً ما لم يكن ذلك الأذى تُسوِّغه الشريعة عقوبة لجرم ما، وقد دل على ذلك أحاديث وآيات كثيرة منها قوله سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بِغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدِ احْتَمَلُوا بُهْتَاناً وَإِثْماً مُبِيناً﴾ [الأحزاب: ٥٨]. وقوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»[١].

وسأتحدث عن الأذى المعنوي في المطلب القادم، أما الأذى الحسي الذي لم يبلغ حد قطع العضو أو إزالة منفعته فهو فعل محرّم ينبغي على الحاكم أن يُعزِّر عليه. وقد قدمنا في بحث الرحمة حرمة الضرب لا سيما للوجه وفي حديث مسلم: «من صلى صلاة الصبح فهو في ذمة الله فلا يطلبنكم الله من ذمته بشيء، فإنه من يطلبه من ذمته بشيء يدركه، ثم يكبه على وجهه في نار جهنم»[٢]. وفيه أيضاً: «إن المفلس من أمتي من يأتي يوم القيامة بصلاة وصيام وزكاة، ويأتي قد شتم هذا، وقذف هذا، وأكل مال هذا، وسفك دم هذا، وضرب هذا، فيعطى هذا من حسناته، وهذا من حسناته، فإن فنيت حسناته قبل أن يقضى ما عليه، أخذ من خطاياهم فطرحت عليه، ثم طرح في النار»[٣].

هذا وقد قال العلماء: «إن الأصل تحريم سائر أنواع الضرر إلا بدليل، وتزداد حرمته كلما زادت شدته»[٤].

ومن هنا ذهب جماهير العلماء إلى تحريم تعذيب المتهم الذي لم تثبت عليه الجريمة ببينة شرعية حملاً له على الإقرار بها واعتبروا ذلك من الضرر الذي يحرم في الإسلام[٥] ولا تجيزه شريعته. وإلى جانب الجزاء الأخروي المترتب على الأذى، فرض الإسلام عقوبة مادية تقابل ما لَحِقَ المتضرر من الأذى؛ فنصَّ النبي ﷺ على جملة من تعويضات الجروح، وما لم يكن فيه من الجراح توقيت[٦] ولم يكن نظيراً لما وقتت ديته ففيه حكومة، والحكومة أن يقوَّم المجني عليه كأنه عبد لا جناية به ثم يقوَّم وهي به قد برأت فما نقصته الجناية فله مثله من الدية[٧].

المطلب الخامس: تحريم القذف وسائر وجوه الأذى المعنوي:

قلت إن الإسلام جعل النفس من الضروريات التي لا يباح الاعتداء عليها سواء كان هذا الاعتداء مادياً أو معنوياً، وقد دل على تحريم تعريض النفس البشرية للإيذاء مطلقاً والمعنوي خصوصاً آيات وأحاديث كثيرة منها قوله سبحانه: ﴿قَوْلٌ مَعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذىً وَاللهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ * يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالأَذَى﴾ [البقرة: ٢٦٣-٢٦٤]. ومن الأحاديث قوله ﷺ: «لا تحاسدوا، ولا تناجشوا، ولا

---

(١) رواه الإمام مالك في الموطأ، في الأقضية، باب القضاء في المرض ص٤٨٩، رقم الحديث ١٤٦١، مرسلاً وحسَّنه النووي رحمه الله في الأربعين، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد- ٤/ ١٩٨-: رواه الطبراني في الأوسط وفيه ابن إسحاق وهو ثقة ولكنه مدلس، وقد صححه الألباني في صحيح الجامع الصغير، ويؤيد ذلك قول العلائي: للحديث شواهد ينتهي مجموعها إلى درجة الصحة أو الحسن المحتج به ينظر: صحيح الجامع: ٢/ ١٢٤٩-١٢٥٠، رقم ٧٥١٧، فيض القدير للمناوي: ٦/ ٥٥٩.

(٢) أخرجه مسلم في المساجد ومواضع الصلاة، باب فضل صلاة العشاء والصبح في جماعة، حديث: ٦٥٧.

(٣) أخرجه مسلم في البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم، حديث: ٢٥٨١.

(٤) فيض القدير للمناوي: ٦/ ٤٣١، وينظر الموسوعة الفقهية: ٢٨/ ١٧٩-١٨٠.

(٥) ينظر تفصيل ذلك وردّ ما نسب إلى الإمام مالك من تعذيب المتهم: فقه السيرة النبوية لأستاذنا الدكتور البوطي: ٣٩٩-٤٠٠، وكذلك في رسالته «ضوابط المصلحة»: ٢٩٤.

(٦) أو توقيف، وهو ما لم ينص النبي ﷺ على أرشه ولا بيّن قدْر ديته.

(٧) بالإجماع، وينظر المغني لابن قدامة: ١١/ ٧٦٠.

تباغضوا، ولا تدابروا... المسلم أخو المسلم: لا يظلمه ولا يحقره ولا يخذله، بحسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم، كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه»[1]. ولما قال نفر من أصحاب رسول الله في أبي سفيان: ما أخذت سيوف الله من عدو الله مأخذها، فقال لهم أبو بكر: أتقولون هذا لشيخ قريش وسيِّدهم، عاتبه النبي ﷺ على كلمته هذه، وقال له: «لعلك أغضبتهم؟ لئن كنت أغضبتهم لقد أغضبت ربك»[2].

إن كلمة بسيطة عاتب بها الصِّدِّيق أبو بكر بعض ضعفاء المسلمين كان يمكن أن تغضب الله تعالى، وهذا دليل على أن الإسلام حرَّم كل ما يمكن أن يجرح مشاعر الإنسان، أو يسبب له أي أذى نفسي. ومن هنا جاء التحذير الشديد من إيذاء الناس عموماً، والضعفاء خصوصاً قال تعالى- في حق اليتيم-: ﴿فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلا تَقْهَرْ﴾ [الضحى: ٩] وقال سبحانه: ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالدِّينِ * فَذَلِكَ الَّذِي يَدُعُّ الْيَتِيمَ﴾ [الماعون: ١-٢].

وإذا كان ما قلَّ مما يسيء إلى النفس البشرية حراماً، فاتهامها في عفتها وحصانتها من أكبر الذنوب، وفي الحديث: «اجتنبوا السبع الموبقات» فعدَّ منها الشرك وأكل مال اليتيم وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات[3].

وقد فرض الإسلام في القاذف حداً ثابتاً في كتاب الله قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النور: ٤] وقد رتبت هذه الآية عقوبتين ووصفاً بالفسق لمن قذف محصنة دون أن يأتي بشهود على صدق قوله[4].

---

(١) تقدم تخريجه، ر: ٣١٩.

(٢) مسلم في فضائل الصحابة، باب من فضائل سلمان وصهيب وبلال، حديث: ٢٥٠٤.

(٣) روى الشيخان عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «اجتنبوا السبع الموبقات، قالوا: يا رسول الله، وما هنَّ؟ قال: الشرك بالله والسحر وقتل النفس التي حرَّم الله إلا بالحق، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات» البخاري في الوصايا، باب قول الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْماً﴾ [النساء: من الآية١٠]، حديث: ٢٦١٥، ومسلم في الإيمان، باب: بيان الكبائر وأكبرها، حديث: ٨٩.

(٤) ذهب فقهاء الأمصار إلى أن رمي المحصنين هو كرمي المحصنات، وما ذهب إليه بعض الخوارج من التفريق بين الرجال والنساء في هذا مردود بالإجماع، وينظر العقوبة لأبي زهرة: ٩٦. أما العقوبات المترتبة على القذف فهي:

أولاً- الجلد ثمانين جلدة، وقد أجمع العلماء على حد القذف هذا لثبوته صريحاً في كتاب الله، فمن رمى محصناً بالزنى أو نفاه من نسبه وجب حده ثمانين جلدة ما لم يأت بأربعة شهداء يشهدون بصحة ما قال. وقد ذهب المالكية إلى أن التعريض في هذا كالتصريح وذلك صوناً لأعراض الناس ورعاية لكرامة النفس البشرية. فجاء في بعض كتبهم: «إذا عرَّض بالقذف تعريضاً يفهم منه أنه أراده فعليه الحد وحكمه حكم الصريح»، (المعونة للبغدادي: ٣/ ١٤٠٧). ولأن الكناية قد تقوم بعرف العادة والاستعمال مقام النص الصريح.- ر: بداية المجتهد لابن رشد: ٢/ ٦٩٦- وقد ذهب الجمهور إلى أن في الكناية شبهة تسقط الحد، ولا شك أن الخلاف في التعريض الواضح الدال على الاتهام، أما التعريض المحتمل فليس فيه حد باتفاق والعبرة في ذلك العرف. (ر: المعونة للبغدادي: ٣/ ١٤٠٧).

ثانياً- عدم قبول شهادته: وقد اتفق العلماء على أن القاذف لا تقبل له شهادة ما لم يتب، لأن ذلك يخرم العدالة واختلفوا في حكم التائب، فذهب الحنفية إلى عدم قبول شهادة القاذف إلى الأبد وإن تاب وهو قول الأوزاعي والثوري، وذهب الجمهور إلى قبول شهادته إذا تاب - وأساس الاختلاف في هذه المسألة اختلاف العلماء في الاستثناء الوارد بعد متعاطفات، هل يعود لها جميعاً، أو يكون استثناء من آخر مذكور؟. قال القرافي رحمه الله: وإذا تعقب الاستثناء الجمل يرجع إلى جملتها عند مالك والشافعي وعند أصحابها - رحمة الله عليهم - وإلى الأخيرة عند أبي حنيفة رحمه الله، ر: شرح تنقيح الفصول: ٢٤٩ وما بعد.

ثالثاً: نعته بالفسق، كما في الآية، وتدل عليه أيضاً آيات عدة منها لعنه في قوله سبحانه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لُعِنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [النور:٢٣] ووعيده الشديد في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ [النور: ١٩].

المبحث الثاني

التحذير من الإخفاق في[امتحان] الابتلاء

تمهيد:

عالج المبحث السابق مقصد الشارع في حفظ النفس من الجوانب التي يمكن أن يقع الاعتداء عليها من خارجها. ويُعنى هذا المبحث بالجوانب التي يمكن أن تطرأ على النفس من داخلها، فتوقع فيها خللاً أو فساداً يستشرف الشارع لإزالته والقضاء عليه وقبل استفحاله فيفضي إلى الهلاك .ويدخل تحت مفهوم هذا المبحث دخولاً أوّليّاً:

١- اجتناب مخالفة قوانين الفطرة.

٢- اجتناب تدسية الإنسان نفسه.

ولكن سأقتصر على جوانب على سبيل الأمثلة المهمة لموضوع المبحث، وبصورة خاصة تلك التي يُعَدُّ تجنبها مقاصد متفرعة عما يدخل تحت مفهومه العام، لأن الإحاطة به تحتاج إلى دراسة مستقلة.

المطلب الأول: اجتناب مخالفة قوانين الفطرة:

المثال الأول: اجتناب التكبر والهوان:

لما أمر سبحانه بموافقة الفطرة والاستجابة لمقتضاها، حرم المعاني التي تخالفها إفراطاً أو تفريطاً، فقد فطر الله الإنسان مُعَدّلاً كريماً قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ * الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ﴾ [الانفطار: ٦-٧]، ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: ٤]، فلا غرو أن يحرِّم ما يضادُّ هذه الفطرة من التكبر والتعالي والتجبر والطغيان والتفاخر والاستخفاف بالآخرين وازدرائهم، وكذلك ما يقابلها من الذلة والهوان والحقارة والضعف.

وقد جاء في ذم الصنف الأول من المعاني آيات وأحاديث كثيرة جعلت هذه المعاني من أكبر المعاصي التي تهدد صاحبها بسخط الله سبحانه، أما مفهوم الكبر فقد سبق تحديده كما أوضحه رسول الله ﷺ في الحديث الصحيح حين قال له رجل: إن الرجل يحب أن يكون ثوبه حسناً ونعله حسنة؟ قال ﷺ: «إن الله جميل يحب الجمال، الكبر بطر الحق وغمط الناس»[1]، ومن أشد الآيات التي ذمت التكبر قوله سبحانه: ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ [الأعراف: ١٤٦]، وقوله جل من قائل: ﴿تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لا يُرِيدُونَ عُلُوّاً فِي الْأَرْضِ وَلا فَسَاداً﴾ [القصص: ٨٣] وفي حديث الشيخين: «ألا أخبركم بأهل النار؟ كل عُتُلٍّ جوَّاظ مستكبر»[2]. وعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال

---

(١) أخرجه مسلم في الإيمان، باب تحريم الكبر وبيانه، حديث: ٩١. وبطر الحق: دفعه ورده على قائله، وغمط الناس: احتقارهم.

(٢) أخرجه البخاري في التفسير، باب قول الله تعالى: ﴿عُتُلٍّ بَعْدَ ذَلِكَ زَنِيمٍ﴾ [سورة ن: ١٣]، حديث: ٤٦٣٤، ومسلم في الجنة وصفة نعيم أهلها، باب النار يدخلها الجبارون، حديث: ٢٨٥٣. مع الإشارة إلى أن: العتل هو الشديد الجافي والفظ الغليظ من الناس (وقيل: الأكول المنوع، والشديد الخصومة)، والجوَّاظ: الجموع المنوع، (وقيل: المختال). وفي رواية في الحديث: «أهل النار كل جعظري جوَّاظ» والجعظري هو الفظ الغليظ المتكبر، (وقيل: المتبجح بما ليس عنده). را: النهاية في غريب الحديث والأثير لابن الأثير الجزري، ولسان العرب لابن منظور: (المواد المذكورة).

ذرة من كبر»[1]. ذلك أن الكبر وصف الله تعالى، ولا ينبغي لبشر أن ينازع الله وصفه المستحق له، وفي الحديث: «قال الله عز وجل: العز إزاري والكبرياء ردائي، فمن ينازعني عذَّبتهُ»[2].

وجاء في ذم الصنف الثاني أدلة كثيرة تنهض بتحريم الإسلام على المسلم أن يهون أو يستذل، أو يستضعف، أو يستكين لأي وضع يخدش كرامته ويجرح مكانته[3]. قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيراً﴾ [النساء: ٩٧]، وقال جلَّ من قائل: ﴿وَلاَ تَهِنُوا وَلاَ تَحْزَنُوا وَأَنْتُمُ الأَعْلَوْنَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٩] وجاء في وصف المؤمنين: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ﴾ [الشورى: ٣٩]. وفي حديث مسلم أن رجلاً جاء إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله، أرأيت إن جاء رجل يريد أخذ مالي؟ قال: «لا تعط مالك» قال: أرأيت إن قاتلني؟ قال: «قاتله» قال: أرأيت إن قتلني؟ قال: فأنت شهيد، قال: أرأيت إن قتلته؟ قال: «هو في النار»[4].

إن الإسلام حرم التكبر والتعالي واحتقار الآخرين، ولم يحرّم الثقة بالنفس والاعتداد الطبيعي بها، وهو في الحين الذي دعا فيه لخفض الجناح والتواضع، حرَّم الذلة والهوان وهذا هو المتفق مع القيم الفطرية في النفس البشرية التي لا تحب الظلم سواء اتجه منها إلى الآخرين، أو جاء إليها منهم، وهو المتفق مع مبدأ الكرامة الإنسانية التي أشار إليها القرآن بقوله: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ [الإسراء: ٧٠]، ومبدأ العزة الإيمانية التي نصَّ عليها القرآن بقوله: ﴿وَللهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [المنافقون: ٨] وهذا جزء من التوازن الدقيق (الوسطية) الذي جاء به الإسلام[5].- والذي يجب أن يكون مسلكاً تربوياً لأبنائه-.

المثال الثاني: اجتناب الغلو (التطرف) والتنطع:

غلا في الأمر غلواً جاوز حده[6]، ومنه غالى في الأمر وتغالى فيه: بالغ[7]. قال تعالى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلا تَقُولُوا عَلَى اللهِ إِلَّا الْحَقَّ﴾ [النساء: ١٧١] أما التنطع فهو التكلف، يقال تنطع في كلامه: تفصح فيه وتعمق، وفي عمله: تحذَّق فيه. وفي الحديث: «إياكم والغلو، فإنما أهلك من كان قبلكم الغلو»[8]، وفيه أيضاً «هلك المتنطعون»[9]. مما يدل بوضوح على خاصية هذا الدين الذي يأنف من كل غلو أوتشدد أوتطرف سواء على صعيد الفكر، أم على صعيد السلوك، وذلك لمخالفة هذه المعاني للفطرة الإنسانية؛ إذ خلق الله سبحانه البشر - محكوماً غالبهم- بقانون الوسطية والاعتدال، وقد وصف الله عز وجل الأمة الإسلامية بالوسطية قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً﴾ [البقرة: ١٤٣]، ومن ثم أكد النبي ﷺ على ذم التشدد في الدين، فقال ﷺ: «إن الدين يسر ولن يشادَّ الدين أحد إلا غلبه، فسددوا وقاربوا وأبشروا، واستعينوا بالغدوة والروحة وشيء من

---

(١) رواه مسلم في الإيمان، باب تحريم الكذب وبيانه، حديث: ٩١.

(٢) أخرجه مسلم في البر والصلة والآداب، باب تحريم الكبر، حديث: ٢٦٢٠.

(٣) را: خلق المسلم: محمد الغزالي: ٢٠٨و.

(٤) أخرجه مسلم في الإيمان، باب الدليل على أن من قصد أخذ مال غيره بغير حق..، حديث ١٤٠.

(٥) را: ١٢٧و.

(٦) القاموس المحيط للفيروزابادي: غلا.

(٧) المعجم الوسيط: مادة غلا.

(٨) سبق تخريجه: ر: ١٥٩ (هـ).

(٩) قالها ثلاثاً، والحديث رواه مسلم في العلم، باب هلك المتنطعون، حديث: ٢٦٧٠. ورا: ٣٠٥.

الدلجة»[1]. ولذا برزت في أحكام الإسلام كلها مظاهر هذه الوسطية جلية سواء على المستوى العقدي أو على المستوى العملي، ففي مجال العقيدة جاءت العقيدة الإسلامية عقيدة وسطية، فالله سبحانه قادر عالم حكيم، ولا يشبه أحداً من خلقه قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] في حين بالغ الفلاسفة في التجريد حتى أصبح مفهوم الإله – عند كثيرين منهم – فكرة مفترضة، أما اليهود على الطرف الآخر فقد جعلوه سبحانه كسائر الخلق يخاصم ويندم وربما تغلّب عليه بعض خلقه. وفي مجال السلوك كان الإنسان في نظر الإسلام مكلّفاً مبتلى ولكنه في الوقت نفسه منهي عن التبتل. وهو – وإن أُمر بالإنفاق والبذل – منهي عن الإسراف قال تعالى: ﴿وَلاَ تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلاَ تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ﴾ [الإسراء: ٢٩]. هذه السمة تجلت عبر التاريخ الإسلامي في اعتقاد أهل السنة وفتاواهم الفقهية. فقد كانوا وسطاً بين الجبرية الذين نفوا صنع العبد البتة، والقدرية الذين جعلوا العباد خالقين مع الله، كما كانوا وسطاً بين المتشددين في العبادات والمتحللين من التكليف فلم يروا رأي المرجئة الذين قالوا لا تضر مع الإيمان معصية، ولم يؤيدوا الخوارج الذين كفّروا مرتكبي الكبيرة.

ومن التطبيقات الأصولية التي انبنت على هذا المبدأ: مبدأ الذرائع سداً وفتحاً الذي يحمي الدين من الحيل المخالفة لمقاصد الشريعة، كما يفتح الباب أمام الوسائل الضرورية لتحقيق هذه المقاصد ومنها: فقه الموازنات الذي حافظ على وسطية الشرع وينفي عنه «تحريف الغالين وتأويل الجاهلين وغلو المبطلين»[2].

ومن هنا جاء ذم النبي ﷺ للخوارج، ووصمهم بالمروق من الدين، وذلك لتنطعهم وغلوهم في دينهم وأخبر أنهم لم يفهموا القرآن على وجهه، يقرؤونه لا يجاوز تراقيهم مع أنه: «يحقر أحدكم صلاته أمام صلاتهم، وصيامه مع صيامهم، يقرؤون القرآن لا يجاوز تراقيهم، يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية»[3].

المثال الثالث: اجتناب الهزل والبطالة:

قدمت أن الابتلاء سنة من سنن الله في شرعه، وأن الله سبحانه لم يخلق الجن والإنس إلا ليعبدوه، وهذا يعني أن تكون حياة المؤمن وقفاً على الاستجابة لأوامر الله، وتحقيقاً لمقتضى الابتلاء، مما يعني أن يكون الطابع العام للمسلم الجِدَّ في حياته والبعد عن اللهو والهزل. ومن هنا أستطيع القول أيضاً أن اللهو واللعب عموماً ليسا موضع ترغيب أو ترحيب في الشريعة، وبالعكس؛ فقد نعى الله على الذين اتخذوا دينهم هزواً ولعباً، قال سبحانه: ﴿وَقِيلَ الْيَوْمَ نَنْسَاكُمْ كَمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا وَمَأْوَاكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ نَاصِرِينَ * ذَلِكُمْ بِأَنَّكُمُ اتَّخَذْتُمْ آيَاتِ اللهِ هُزُواً وَغَرَّتْكُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فَالْيَوْمَ لا يُخْرَجُونَ مِنْهَا وَلا هُمْ يُسْتَعْتَبُونَ﴾ [الجاثية: ٣٤-٣٥]. دون أن يعني هذا أن الإسلام يمنع جميع صور اللهو، فذلك مخالف للفطرة، إلا أن الجِدَّ ينبغي أن يكون صفة المؤمن في غالب أحواله، وفي الحديث: «كل ما يلهو به الرجل المسلم باطل إلا رميه بقوسه، وتأديبه فرسه، وملاعبته أهله فإنهن من الحق»[4]. وانطلاقاً من ذلك وأمثاله قال الإمام مالك: اللعب كله من الباطل[5]، ولذا أستطيع أن أستنبط من الحديث

(١) أخرجه البخاري في الإيمان، باب الدين يسر، حديث: ٣٩.

(٢) كما جاء الأثر في وصف العدول من حملة العلم، وفي إسناده مقال–ر: ميزان الاعتدال للذهبي:٤/ ١٠٩، ومجمع الزوائد للهيثمي:١/ ١٤٠–، ولكن معناه صحيح–ر: بحث الوسطية في فصول التفكير الموضوعي لـد. عبد الكريم البكار: ١٤٦–١٥٥، ورا:خاصية الوسطية: ١٢٧و–.

(٣) أخرجه البخاري في المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، حديث: ٣٤١٤.

(٤) رواه الترمذي في فضائل الجهاد، باب ما جاء في فضل الرمي، حديث: ١٦٣٧، وقال: حديث حسن صحيح، ورواه ابن ماجه في الجهاد، باب الرمي في سبيل الله، حديث: ٢٨١١.

(٥) أحكام القرآن لابن العربي: ٣/ ٩، ورا: ٣٨٤ لمزيد من التفصيل.

المذكور آنفاً قاعدة عامة في موقف الإسلام من اللهو، إذ لا يحبذ الإسلام اللهو المحض الذي لا يحقق فائدة وظيفية، ولعلَّ من هذا الباب جاء ذمُّ القرآن الكريم للشعراء ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللهَ كَثِيراً وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظُلِمُوا﴾ [الشعراء: ٢٢٧]، كما جاء تحريم النبي ﷺ للتصوير إلا ما كان لوظيفة تربوية كتنمية عاطفة الأمومة في بنات المسلمين[١]، ومن هنا علل العلماء تحريم الموسيقى المطربة بأنها لا تتناسب مع أمة مجاهدة[٢]. لأن طبيعة الإسلام تأبى المجون والعبث، وتنفر من اللعب واللهو واللغو وما شابه، قال تعالى: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ﴾ [القصص: ٥٥]، ونص الفقهاء على أنه لا يجوز حضور المجالس التي لا فائدة ترجى منها[٣]، حتى إذا كان ذلك ترويحاً للنفس وإعانة لها على الطاعة جاز، وفي حديث مسلم: «والذي نفسي بيده، إنكم لو تدومون على ما تكونون عندي وفي الذكر، لصافحتكم الملائكة على فرشكم وفي طريقكم، ولكن يا حنظلة ساعة وساعة»[٤]. وإلى جانب ذلك ذم الإسلام البطالة والكسل وجميع صور الإساءة في العمل، وكان رسول الله ﷺ يتعوذ من العجز والكسل[٥]. وفي حديث الزبير رضي الله عنه مرفوعاً: «لأن يأخذ أحدكم حبله ثم يأتي الجبل، فيأتي بحزمة من الحطب على ظهره فيبيعها، فيكف الله بها وجهه، خير له من أن يسأل الناس أعطوه أو منعوه»[٦].

المطلب الثاني: اجتناب تدسية النفس:

المثال المهم: اجتناب مساوئ الأخلاق:

ربط الإسلام بين حسن الخلق وبين الإيمان، كما ربط بين سوء الخلق والنفاق، والأدلة على ذلك كثيرة ومعروفة – وقد سبق بعضها –، ومنها قوله ﷺ: «والله لا يؤمن، والله لا يؤمن، والله لا يؤمن، قيل: من يا رسول الله؟ قال: الذي لا يأمن جاره بوائقه»[٧]. وفي مشهور الحديث أيضاً: «أربع من كنَّ فيه كان منافقاً خالصاً، ومن كان فيه خصلة منهن كان فيه خصلة من النفاق حتى يدعها: إذا أؤتمن خان، وإذا حدث كذب، وإذا عاهد غدر، وإذا خاصم فجر»[٨]. ولذا فمن المنطقي أن يكون موقف الإسلام ذم مساوئ الأخلاق كلها والأمر باجتنابها، فحرَّم الإضرار بالناس والإساءة إليهم –كما تقدم–، وكذلك حرَّم الظلم والغيبة والنميمة والكذب والقذف واللعن واحتقار المسلم والجدل والبخل، ونظرة سريعة على كتب الأخلاق الإسلامية تعطي دليلاً واضحاً على هذا الذي نقول مؤيداً بالكتاب والسنة. فلا داعي للإطالة فيه بعد قوله ﷺ: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»[٩].

---

(١) ر: الفكر السامي للحجوي: ٢/ ٤٢٤، التصوير للأخ الدكتور توفيق رمضان: ٢٤٢.

(٢) ينظر ما كتبه في ذلك سعيد حوى في كتابه «الإسلام»: ٥٤. وهذا ما يليق بأُمَّةٍ أُعِدَّتْ لتفتحَ الدنيا، وتُغَيِّرَ التاريخ، على العكس تماماً من الأمة التي يراد منها أن تكون سِلعة أو قَصعة.

(٣) ينظر على سبيل المثال: المعونة للبغدادي: ٣/ ١٧٢٧.

(٤) أخرجه مسلم في التوبة، باب فضل دوام الذكر...، حديث: ٢٧٥٠.

(٥) البخاري في الجهاد، باب ما يتعوذ من الجبن، حديث: ٢٦٦٨، ومسلم في الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب التعوذ من شر ما عمل ومن شر ما لم يعمل، حديث: ٢٧٢٢.

(٦) البخاري في الزكاة، باب الاستعفاف عن المسالة، حديث: ١٤٠٢.

(٧) أخرجه البخاري في الأدب، باب إثم من لا يأمن جاره بوائقه، حديث: ٥٥٥٧، وأخرجه مسلم بلفظ «لا يدخل الجنة من لا يأمن جاره بوائقه» في الإيمان، باب تحريم إيذاء الجار، حديث: ٦٦.

(٨) سبق تخريجه، را: ٢١٠.

(٩) سبق تخريجه، را: ٥٥، و١٢٦.

خلاصة الفصل

إن مقصد «حفظ النفس» على حقيقته وفي مفهومه الصحيح يعني حفظ كيان الإنسان الفرد كاملاً من جميع النواحي الأصيلة فيه الجسمية والروحية والنفسية والاجتماعية والعقلية والخلقية.- من جانبي الوجود والعدم - بغض النظر عن مستويات الطلب المتعلقة بتفاصيل ذلك، والتي تختلف بحسب تكييف محلها، وموقعه في الضروريات والحاجيات والتحسينيات.

ولا شك أن الإنسان الفرد يُعَدُّ وحدة كلية في جميع جوانبه التي لا يمكن فصلها وتجزيئها- في الواقع- إلا من أجل متطلبات دراسية كالتسهيل والتوضيح، ومع ذلك فقد تابعت مَن قبلي في بحث هذا المقصد وفق طريقتهم[1] في توزيعه على ثلاثة مقاصد تغطي مختلف جوانبه وأولها هذا الفصل الذي استفتح في تحرير مصطلح «النفس» الذي هو مقصود الشرع في الحفظ على سبيل القطع، وأن المقصود به الكائن الإنساني بجملته المؤلفة من جسد وروح؛ فكما لا يجوز إزهاق روحه تعدياً ولا تقصيراً، فلا يجوز الاعتداء على جسده كلياً ولا جزئياً، بل عُدَّ هذا من أفظع الجرائم، حتى ورد في المأثور: «لزوال الدنيا أهون عند الله من قتل رجل مسلم»[2] وقد سيق فيه من الأدلة والمؤيدات ما يكفي لليقين بإثبات هذا المقصود الشرعي. وتم تدعيم ذلك وتأكيده بإيراد كثير من الأحكام الشرعية الثابتة التي تضافرت من أجل حمايته (مراعاته من جانب العدم). مثل:

١- تحريم القتل العمد وإيجاب القصاص.

٢- إيجاب الدية والكفارة في القتل الخطأ.

٣- تحريم الاعتداء على الأعضاء وإيجاب الأرش والدية والحكومة.

٤- تحريم إلحاق الضرر والأذى المادي بالإنسان وإيجاب التعويض.

٥- تحريم الأذى المعنوي للإنسان وإيجاب حد القذف وغيره.

ولم اكتف بهذا المعتاد في تناول هذا المقصد، وإنما انتقلت إلى تحليل مقتضياته، وعلى رأسها:

١- اعتماد الأصل(الماضي) أو مراعاة «الفطرة» سواء من جانب الوجود بإيجاب موافقتها على صعيد الأحكام التفصيلية الجزئية أو على صعيد المبادئ والقواعد الكلية (كالعبودية لله، والكرامة، والحرية، والعدالة، والسماحة والتيسير) أو من جانب العدم بتحريم مخالفتها الذي يعني في منظور الشارع اعتدالها، وانشغالها-

---

(١) تناول العلماء من قبل مقصد «حفظ النفس» بالدرس، وعالجوا مختلف جوانبه موزعة على مقاصد عدة أطلقوا على بعضها مقصد «العقل» الذي يشمل الجانب العقلي، وفي ضمنه جوانب من النواحي النفسية والروحية والخُلقية. وعلى بعضها الآخر مقصد «النسل» الذي يشمل الجانب الاجتماعي والأسري ويتعلق بصورة رئيسة بالنفس - في حالة الصغر- أو الذرية و الأطفال وحقهم في النسب إلى آبائهم والانتماء إلى أمتهم. وبحثوا في المقصد الأم سائر ما يتعلق بالنفس من جوانب أخرى وأطلقوا عليه مقصد «النفس». وغدت طريقة بحثهم تلك موضع إجماع أو كالإجماع ولم أشأ مخالفة طريقتهم لإفادتها مزيد تحديد وتعيين وتوضيح.

(٢) أخرجه الترمذي في الديات، باب ما جاء في تشديد قتل المؤمن، حديث: ١٣١٥، والنسائي في تحريم الدم، باب تعظيم الدم، حديث: ٣٩٢٢، وابن ماجه في الديات، باب التغليظ في قتل مسلم ظلماً، حديث: ٢٦٠٩، (ولفظه: مؤمن بغير حق). وصحَّحه الألباني. ر: صحيح الجامع الصغير له: حديث: ٤٩٥٣.

بنافع-، وأخلاقها، ومن هنا حرم الإسلام التكبر والعجب والغرور وما يقابلها من الذل والوضاعة والهوان، كما ذم الغلو والتنطع أو الإفراط والتفريط في المواقف والفرص، ونفَّر من الهزل والبطالة ورغَّب في الجد والعمالة، وأوجب التخلي عن مساوئ الأخلاق، وأمر بالتحلي بمحاسنها.

٢- مراعاة الواقع والقيام بأعبائه بما يقتضي من مواجهة الابتلاء بالاستجابة الصحيحة لسنته، والحذر من الغفلة عنها، أو أي استجابة سلبية تجاهها، لما تنطوي عليه من تقاعد الإنسان عن القيام بما كُلِّف به، وجنوحه إلى مسالك في الهوى والطغيان لها بالغ الأثر على وضعه ومستقبله. وهذا يقتضي لدى التحليل بصورة رئيسة:

٢-١- النهوض بالتكليف.

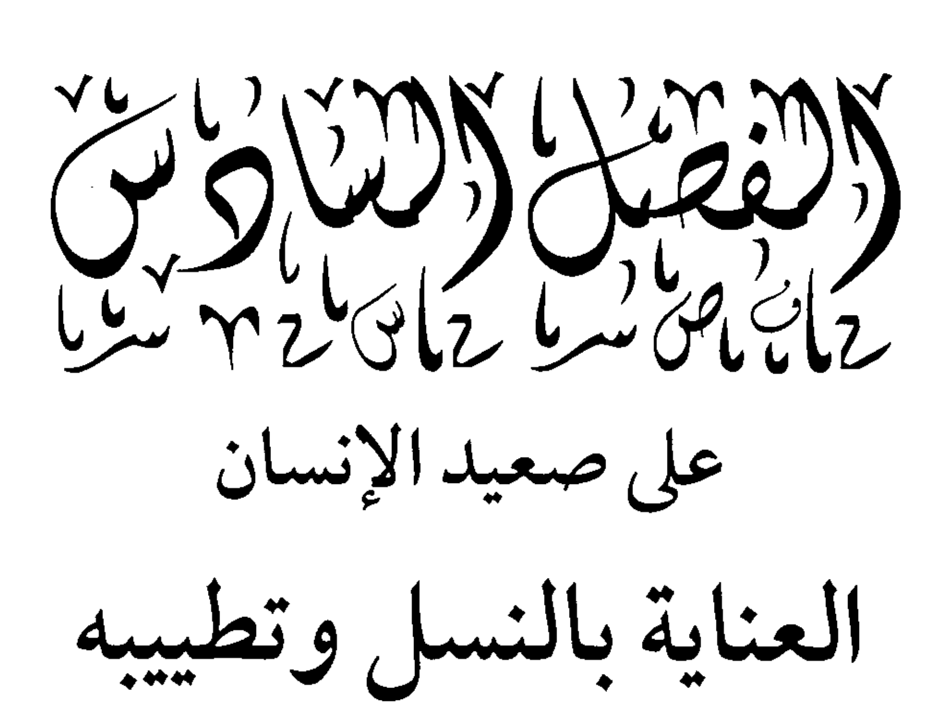
٢-٢- الإحسان فيَ العمل الدنيوي والأخروي.

٣- الاستعداد للمستقبل والتهيؤ للمصير الذي يوجب تزكية النفس بما تتطلب من صلاح الإنسان وإصلاحه على جميع المستويات والأصعدة. وبالمقابل الحذر من تدسية النفس لما تفضي إليه من طلاح الإنسان وخسارته في الدنيا والآخرة.

وبهذا أكون قد سلطت الضوء على نحو أفضل على المقصود من حفظ النفس بصفته مقصداً عاماً للشريعة الإسلامية. لأنه لا معنى لمراعاة المقصد دون مقتضياته- المذكورة آنفاً- إلا تفريغ المقصد من أهم مضامينه.

وجوهر الخلاصة:

الحفاظ على النفس- بكل جوانبها- وتزكيتها من المقاصد القطعية العامة للشريعة الإسلامية.



على صعيد الإنسان

العناية بالنسل وتطييبه

﴿رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾

[الفرقان : ٧٤]

• المحتوى:

تمهيد

النسل: الخلق والولد[1]. يقال: نَسل الولدَ «وَلَدَه، وتناسل القوم: توالدوا ونسل بعضهم بعضاً»[2]. والمقصود بالنسل اصطلاحاً لا يبعد عن هذا المعنى إذ النسل في الشرع: الولد، والذرية التي تعقب الآباء، وتخلفهم لبقاء النوع البشري[3].وقد أكَّد العلماء مكانة النسل في سلم المصالح، قال الشاطبي رحمه الله: «ومجموع الضروريات خمسة، وهي: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل، وقد قالوا: إنها مراعاة في كل ملة»[4]. ولكنهم اختلفوا في التعبير عن هذا المقصد، فالشاطبي كما رأينا قد عبَّر بالنسل، في حين عبَّر غيره بالنسب، وآخرون بالعرض، وربما جعلوا العرض مقصداً سادساً إلى جانب المقاصد الخمسة، قال الصاوي رحمه الله: «وإنما جعلوها خمسة، لأن بين العرض والنسب تلازماً، لأن من ضيَّع النسب فقد ضيَّع العرض»[5]، والحق أن العرض فرع من النفس البشرية، إذ هو ما يُمدَح به الإنسان ويُذَمُّ، وقد قدمت أن رعاية مقصد النفس شامل للمعنى المادي والمعنوي فيها، على أن من ذكر العرض إنما قصد به حفظ النسل والنسب[6]، كما يجدر التنويه بأن الغزالي عبَّر- في بعض كتبه - عن هذا المقصد بحفظ البضع[7]. والحاصل أن النسل والنسب والبضع مقصد واحد للشارع يراد به حفظ النسل برعاية النشء وحضانة الأطفال وتربيتهم، والنسب بضمان نسبة الولد لأبويه ليكلفا برعايته. محافظةً على الأولاد، وتحقيق انتمائهم للأسرة. وضماناً لحقوقهم، حفاظاً على العلاقات الاجتماعية، التي تُعَدُّ الأسرة وحقوق أفرادها اللبنة الأولى فيها. ومن هنا يكون وجه تقديمه على ما سواه من العقل والمال باعتبار صلته الوثيقة بالنفس؛ إذ ليس هو –في أوْلى صوره وأهمها (حفظ الذرية)- إلا هي – أي النفس(في حالة الصغر)-. فأيُّ فوات مطلق فيه يفضي إلى فوات النفس حتماً، بينما فوات العقل حتى حينما يكون مطلقاً لا يفضي بالضرورة إلى فوات النفس.

ولذلك سأبحث في هذا المقصد حض الإسلام على العناية بالنسل وتكثيره، وحفظ النسب وتطهيره، بالحض على الزواج وتيسيره من جهة، ومراعاة جميع الحقوق الأسرية من جهة أخرى، لإيضاح مدى رعاية الإسلام لهذا المقصد من جانب الوجود. وتحريم الزنا والشذوذ الجنسي وقذف الناس بذلك من جهة، والتحذير من العقوق وهدر الحقوق الأُسرية من جهة أخرى، إيضاحاً لمدى رعاية الإسلام لمقصد النسل من جانب العدم. مع التنبيه على بعض القضايا المعاصرة المتعلقة بهذا المقصد وبيان أحكامها في الشريعة الإسلامية بما يتناسب مع البحث بحيث يظهر مدى اهتمام الشرع بقضايا النسل والأنساب، لالتصاقها الوثيق – في منظوره – بالحفاظ على الأسرة (محضن الذرية)، والتي تُعَدُّ اللبنة الأساسية لبناء المجتمع[8].

---

(١) القاموس المحيط للفيروزابادي: مادة: نسل.

(٢) المعجم الوسيط: نسل.

(٣) را: المقاصد العامة للشريعة الإسلامية للدكتور يوسف العالم: ٣٩٣.

(٤) الموافقات للشاطبي: ١/ ٣٢٦.

(٥) شرح الصاوي على جوهرة التوحيد: ٣٠٨.

(٦) ر: أصول الفقه الإسلامي لأستاذنا الدكتور محمد الزحيلي: ٩١.

(٧) وذلك في كتابه: شفاء الغليل، حيث قال: «فقد علم على القطع أن حفظ النفس والعقل و البضع والمال، مقصود في الشرع...، والبضع مقصود الحفظ، لأن في التزاحم عليه اختلاط الأنساب وتلطيخ الفراش، وانقطاع التعهد عن الأولاد، لاستبهام الآباء، وفيه التوثب على الفروج بالتشهي والتغلب وهي مجلبة الفساد والتقاتل»، وإطلاق الغزالي رحمه الله هذا يومئ إلى استقلال هذا المقصد عن النفس قياساً على العقل، إذ لو قلنا إن المقصود بالنسل الولد لكان داخلاً في مقصد النفس بل هو عين هذا المقصد.

(٨) وهو بذلك يمثل عمود الجانب الاجتماعي في الإسلام، كما مثَّل مقصد الأمة والدولة عمود الجانب السياسي فيه.

الوجه الأول
مراعاة جانب الوجود

المبحث الأول
وفرة النسل الطيب

تمهيد:

تفريعاً على ما ورد في تمهيد هذا الفصل، سيتناول هذا المبحث المطالب الآتية:

١- الحض على النكاح وتيسيره.

٢- طيب النسل وتكثيره.

٣- حفظ النسب وتطهيره.

٤- العناية بسائر مقاصد الزواج وآثاره.

المطلب الأول: الحض على النكاح وتيسيره:

وردت أدلة كثيرة تحض على النكاح وترغب فيه[١]، وتنهى عن التبتل والخصاء وقد تقدم بعضها، والأصل في هذا الباب قول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾ [النور: ٣٢]. وقوله عليه الصلاة والسلام: «يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء»[٢].

وظاهر الآية والحديث يدل على وجوب النكاح، وإلى ذلك ذهب بعض السلف، والظاهرية، وهو رواية عن الإمام أحمد بشرط القدرة المادية والجسدية. والجمهور على أنه لا يجب إلا على من خشي العنت، لكنه مندوب في حق كل من يرجى منه النسل، ولو لم يكن له في الوطء شهوة لعموم الأدلة المفيدة الحض على النكاح، وقد فصل العلماء في حكم الزواج تبعاً لحال الزوج فهو واجب على القادر الخائف من العنت[٣]، حرام على من يخل بحق الزوجة ولم يخش العنت، فإن ظن الإخلال كره له[٤].

ونظراً لآثار النكاح الخطيرة؛ لم يكتف الإسلام- كعادته- بالتعويل على الدافع الجبلي في السعي إلى

---

(١) را: تعدد أساليب الشرع في الترغيب في الزواج: كتاب مشكلات الزواج لإبراهيم الكندي: ١٤-١٨.

(٢) أخرجه البخاري في النكاح، باب: قول النبي ﷺ: من استطاع منكم الباءة.. حديث: ٤٧٧٨، ١٨٠٦، ومسلم في النكاح، باب استحباب النكاح...، حديث: ١٤٠٠.

(٣) ذكر أستاذنا الدكتور عبد الرحمن الصابوني في شرحه لقانون الأحوال الشخصية السوري: ٧٩ أن «الزواج فرض إذا تأكد وقوع المكلف بالفاحشة إن لم يتزوج مع وجود القدرة على القيام بالأعباء الزوجية، وواجب إذا غلب على ظنه الوقوع».

(٤) لكن إن تيقن الوقوع بالزنا إن لم يتزوج، وكان لديه اليقين نفسه بظلم زوجته، فالذي يظهر من القواعد أن الزواج أولى له لأن ظلم الزوجة مستقبل وهو في علم الله ثم إن مفسدة ظلم الزوجة خاص في حين أن مفسدة الزنا أمر عام وأكثر خطراً. ينظر المرجع السابق: ١/ ٨٠.

الزواج، بل دعا إلى تسهيله، ورغَّب في تيسيره، بدءاً من العقد، وانتهاء بحقوق كلٍّ من الزوجين، ومن هنا أجاز الحنفية والمالكية كل لفظ يدلُّ على تمليك العين، ولو مجازاً في عقد النكاح، عملاً بقاعدة: (العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني). ويشهد له حديث البخاري: «اذهب فقد مَلَّكْتُكَها بما معك من القرآن»[1]. هذا على المستوى الشكلي، فأي لفظ مفيد لمعنى الزواج مع ولي وشاهدين- عند من يشترط ذلك وهو الصحيح- يجعل المرأة التي كانت حراماً حلالاً، أما على مستوى الحقوق فقد دلَّ الحديث نفسه على تيسير المهر حتى جعله النبي ﷺ خاتماً من حديد لا بل مجرد تعليم المرأة آيات من القرآن، ولذا ذهب الشافعية والحنابلة إلى أنه لا حدَّ لأقل الصداق، وهو قول فقهاء المدينة وبعض أصحاب مالك، وتُرَجِّحه ظواهر النصوص[2]، التي أكدت أيضاً على أن لا يكون الفقر حاجزاً دون الزواج، وهذا واضح في نص الآية التي صُدِّر بها البحث، ويؤيده قوله ﷺ: «ثلاثة حق على الله عونهم: المجاهد في سبيل الله، والمكاتب الذي يريد الأداء، والناكح الذي يريد العفاف»[3].

ومن الأمر بتيسير الزواج توجيه الشرع إلى تزويج البنات فور خطبة الكفء لهن، ونهي القرآن عن العضل، حيث قال تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٣٢]، وقال جل من قائل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهاً وَلا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ﴾ [النساء: ١٩]. كما نلمس من توجيه النبي ﷺ «تنكح المرأة لأربع: لمالها ولحسبها وجمالها ولدينها، فاظفر بذات الدين تربت يداك»[4] إلى الحرص في الاقتران من ذات الدين، وإن كانت دون غيرها جمالاً ومالاً، وتنفيره في آثار أخرى من زواج ذات المال لمالها.

وهذا كله يدل بصورة حاسمة على شديد رغبة الإسلام في تعميم الزواج الشرعي، والتخفيف ما أمكن من الشروط التي قد يكثر الطرفان من اشتراطها في عقده، وإزاحة كل عقبة في طريقه، تذليلاً لبلوغ مقاصده.

المطلب الثاني : طيب النسل وتكثيره:

لا شك أن أهم مقاصد الزواج ما ينشأ عنه من النسل الضروري لبقاء النوع الإنساني الذي جعله سبحانه خليفة في الأرض لإعمارها، وقد أشار لهذا المقصد قوله سبحانه: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَراً فَجَعَلَهُ نَسَباً

---

(١) أخرجه البخاري في النكاح وفي فضائل القرآن، باب القراءة عن ظهر قلب، حديث ٤٧٤٢، وفي مواضع أخرى، ومسلم في النكاح باب: الصداق وجواز كونه تعليم قرآن..، حديث: ١٤٢٥، هذا وقد اشترط الشافعية والحنابلة لفظ النكاح والزواج ومشتقاتها لخطورة عقد النكاح وجليل آثاره من النسل، وبناء الأسرة تغليباً للجانب التعبدي، وثبوت لفظ التمليك- في حديث الشيخين- حجة عليهم، ورا: النظريات الفقهية لأستاذنا الدكتور فتحي الدريني: ٢٩٧-٢٩٨.

(٢) منها ما أخرجه الترمذي في النكاح، باب ما جاء في مهور النساء، حديث: ١١١٣، وصحَّحَه، من أن النبي ﷺ جوَّز نكاح امرأة على نعلين، وينظر بداية المجتهد لابن رشد: ٢/ ٩٢-٣٢.

(٣) أخرجه الترمذي في فضائل الجهاد، باب ما جاء في المجاهد والناكح والمكاتب، حديث ١٦٥٥، وحسَّنه. والنسائي في «المجتبى» في النكاح، باب معونة الله الناكح الذي يريد العفاف، حديث: ٣٢١٨، وابن ماجه في العتق، باب المكاتب، حديث: ٢٥١٨، وأحمد: حديث: ٤٣٧، ٢/ ٢٥١.

(٤) أخرجه البخاري في النكاح، باب الأكفاء في الدين، حديث: ٤٨٠٢، ومسلم في النكاح، باب استحباب نكاح ذات الدين، حديث: ٧١٥. وجاء في النهاية لابن الأثير (مادة: ترب): «ترب الرجل إذا افتقر، أي لصق بالتراب، وأترب إذا استغنى، وهذه الكلمة جارية على ألسنة العرب لا يريدون بها الدعاء على المخاطب ولا وقوع الأمر به، كما يقولون: قاتله الله، بمعنى لله درُّه. وقيل أراد به المثل ليري المأمور بذلك الجد، وأنه إن خالفه فقد أساء، ومثله ثكلتك أمك». وهناك أقوال أخرى.

وَصِهْراً وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيراً﴾ [الفرقان: ٥٤]، ورُوِيَ في الحديث: «تناكحوا وتناسلوا تكثروا»[١]. وفي هذا السياق يأتي حث الإسلام على تكثير النسل وعدِّه من مقاصده الرئيسة، لا سيما إذا هيئت له بيئة تربوية صالحة- كما هو مفروض في المجتمع المسلم-، ففي الحديث أن رجلاً جاء إلى رسول الله ﷺ فقال إني أصبت امرأة ذات حسب ونسب ومنصب إلا أنها لا تلد أفأتزوجها؟ فنهاه، ثم أتاه ثانية فنهاه، ثم أتاه الثالثة فنهاه، فقال: «تزوجوا الولود الودود فإني مكاثر بكم»[٢]. وفي رواية: «خير نسائكم الودود الولود»[٣]. ومما شرعه الإسلام تشجيعاً على كثرة النسل إباحة تعدد الزوجات لا سيما إذا كانت الزوجة الأولى عاقراً، وقد دل القرآن دلالة قاطعة على أن الأصل إباحة هذا التعدد، قال تعالى: ﴿فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلاثَ وَرُبَاعَ﴾ [النساء: ٣]. واتجه إلى المنع في حالة واحدة وهي عدم العدل- المستطاع-. وحفاظاً على هذا المقصد وحياطة له؛ اتَّجه الإسلام إلى تحريم جميع الوسائل التي تحول دون النسل سواء بصورة مؤقتة- حيث يمكن أن يندرج تحتها تحريم إتيان المرأة في الدبر، أو أثناء الحيض- أو بصورة دائمة، من مثل استئصال الرحم من غير علة، أو الاختصاء للرجال، وفي حديث سعد بن أبي وقاص ﷺ قال: «ردَّ رسول الله ﷺ على عثمان بن مظعون التبتل، ولو أذن له لاختصينا»[٤]. وقد يُشْكِل عليه جواز العزل المتسبب في إقلال النسل[٥]، والحقيقة أن السعي إلى إيقاف النسل أو تقليصه منافٍ لأصل ما شرع النكاح من أجله، ولكن الشارع الحكيم رخص للزوجين التخفيف من النسل نظراً لظروف خاصة بهما، وهما أدرى بضبطها. على أن الحكم العام - كما سيأتي - تحريم تحديد النسل أو منعه بالكلية[٦].

هذا وقد جاءت مؤيدات شرعية مختلفة، تدفع باتجاه إكثار النسل، منها: بيان ثواب التربية، كما في الحديث: «من عال جاريتين حتى تبلغا جاء يوم القيامة أنا وهو وضم أصابعه»[٧]. كما جعل النبي ﷺ أحد الأعمال الصالحة التي يستمر ثوابها للمرء بعد وفاته أولاده الصالحين؛ الذي ورد في قوله ﷺ : «إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاثة: إلا من صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له»[٨]. وفي تقييد النبي ﷺ الولد بالصلاح ما يفيد على أن إكثار النسل على نحو لا يُمَكِّنُ من إحسان التربية وإصلاح الأولاد لا

(١) جزء من حديث رواه عبد الرزاق في مصنفه: حديث: ١٠٣٩١: ٦/ ١٧٣، والحديث ضعيف كما في فيض القدير للمناوي: ٣/ ٣٥٤، لكن ورد في روايات عدة وبطرق مختلفة، كما جاء معناه عن جماعة من الصحابة؛ را: كشف الخفاء للعجلوني: حديث: ١٠٢١: ١/ ٣٨٠.

(٢) رواه أبو داود في النكاح، باب النهي عن تزويج من لم تلد من النساء، حديث: ٢١٥٠، والنسائي واللفظ له في النكاح، باب كراهية تزويج العقيم، حديث: ٣٢٢٧، كما رواه ابن حبان في صحيحه، وإسناده حسن، وله شاهد عند أحمد: ٣/١٥٨، والطبراني في الأوسط: ٥/ ٢٠٧ حديث: ٥٠٩٩ من حديث أنس، قال الهيثمي في مجمع الزوائد: ٤/ ٢٥٢ «رجاله رجال الصحيح إلا حفص بن عمر، وقد روى عنه جمع» ر: فيض القدير للمناوي: ٣/ ٢٤٢.

(٣) البيهقي في كتاب النكاح، باب استحباب التزويج بالودود الولود: ٧/ ٨٢ ، وصححه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة: رقم ١٨٤٩ ، ٤/ ٤٦٤- ٤٦٥.

(٤) الحديث متفق عليه، رواه البخاري في النكاح، باب ما يكره من التبتل والخصاء، حديث: ٤٧٨٦، ومسلم في النكاح، باب استحباب النكاح لمن تاقت نفسه إليه...، حديث: ١٤٠٢.

(٥) ذهب جماهير العلماء إلى كراهة العزل، وسأعود لذلك بتفصيل أوفى عند الحديث عن تحديد النسل. را: ٤٨١.

(٦) را: تحديد النسل وقاية وعلاجاً: لأستاذنا الدكتور البوطي: ٢١. فقد وفّى المسألة حقها.

(٧) أخرجه مسلم في البر والصلة، باب فضل الإحسان إلى البنات، حديث: ٢٦٣١.

(٨) مسلم في الوصية، باب ما يلحق الإنسان من الثواب بعد وفاته، حديث: ١٦٣١.

يحقق تلك المقاصد التي ذكرناها- على النحو المطلوب-، ومن ثَمَّ فلن يكون مطلوباً شرعاً- على النحو المرغوب-. ولعل ذلك هو الحكمة الأبرز من جواز العزل، لأن المقصود إكثار النسل الصالح سعياً لإعمار الأرض بالصالحين، ودرءاً لتخريبها بالفاسدين. وهذا الذي يتلاقى مع غاية النسل، ومقصد النكاح-كما تقدم-.

ولا بد من الإشارة أخيراً إلى أن كثرة النسل في الأمة يُعَدُّ أحد أهم عناصر قوتها، وخاصة إذا أحسنت توجيهه، - فوصلتْ به إلى حدٍّ من التنمية البشرية الضرورية لأي تنمية متكاملة-.وبالأخص في هذا العصر الذي لا يعيش فيه إلا الكبار. ومن المعلوم أن القوة من أهم الوسائل التي أكدّ الإسلام على إعدادها حفاظاً على الذات، وإرهاباً للعدو.

وبهذا نتهي - وبصورة قاطعة- إلى أن وفرة النسل الطيب هو المقصد الأعلى من الزواج، وهو من جملة المقاصد الأصيلة في الشريعة.

المطلب الثالث: حفظ النسب وتطهيره:

وإذا كان المقصد الأول من الزواج هو النسل، فإن الإسلام قد جعل النسب أهم آثار الزواج تحصيناً للنسل وحفاظاً على رعايته من جهة، ولِما ينشأ عنه من صلة وانتماء وتعارف وتكافل وسائر فوائده الاجتماعية والاقتصادية من جهة أخرى. ولهذا اهتم الإسلام بالأنساب[1]، وجعل حفظها من مقاصده التي لا يستراب بها، والتي يرشدنا استقراؤها إلى أنها تهدف إلى نسب طاهر لا شك فيه، ولذلك لم يثبت الشارع النسب إن كان عن طريق غير مشروع، وفي الحديث: «الولد للفراش وللعاهر الحجر»[2]. إلا أنه رغبة من الشارع في رعاية حق الولد أثبت النسب له ما دام ذلك ممكناً، إلى درجة ذهب فيها الإمام أبو حنيفة- رحمه الله تعالى- إلى أن العقد وحده سبب كاف لثبوتِ نسب الولد إذا جاءت به أمه لستة أشهر فأكثر من تاريخ العقد وإن لم يثبت لقاء بين الزوجين، حملاً على الصلاح، وحرصاً على مصلحة الولد بثبوت نسبه[3]. كما قاس الزواج الفاسد على الصحيح في اعتبار مدة الحمل من وقت العقد وإن كان فاسداً، وقد أثبت الفقهاء النسب في كثير من صور الدخول بشبهة إذا قويت الشبهة حفاظاً على حق الأبناء في ثبوت نسبهم[4].

ونظراً لما يترتب على النسب من آثار، وما ينشأ عنه من حقوق، وتأكيداً للحفاظ عليه وحياطة له، فقد حرَّم الإسلام التبني، وصرَّح القرآن بإبطاله، ملغياً بذلك جميع آثار التبني الذي كان معروفاً في الجاهلية، قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَلِكُمْ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ* ادْعُوهُمْ لآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ﴾ [الأحزاب: ٤-٥]. وبالمقابل فقد نهى الإسلام عن أن ينفي الرجل نسب ابنٍ وُلِدَ على فراشه لأجل شكوك محضة؛ فقد روى أبو هريرة أن رجلاً أتى النبي ﷺ فقال: «يا رسول الله، ولد لي غلام أسود، فقال: هل لك من إبل؟ قال: نعم، قال: ما ألوانها؟ قال: حمر، قال: هل فيها من أورق؟ قال: نعم، قال: فأنى ذلك؟ قال: لعله نزعه عرق، قال: فلعل ابنك هذا

---

(١) را: ٤٧٠.

(٢) أخرجه البخاري في البيوع، باب تفسير المشبهات، حديث: ١٩٤٨، ومسلم في الرضاع، باب الولد للفراش وتوقي الشبهات، حديث: ١٤٥٧.

(٣) الأحوال الشخصية للأستاذ الدكتور مصطفى السباعي: ٢٨٤.

(٤) شرح قانون الأحوال الشخصية السوري لأستاذنا الدكتور عبد الرحمن الصابوني: ١٦٩-١٧١.

نزعه»[1]. وفي الحديث أيضاً: «وأيّما رجل جحد ولده وهو ينظر إليه احتجب الله تعالى منه وفضحه على رؤوس الأولين والآخرين»[2]. إلا أن الشبهة إذا قويت، وصارت مظنة أقرب إلى اليقين؛ فإن شريعة الإسلام لم ترض أن تدع الرجل يربي من يعتقد أنه ليس بابنٍ له، ويُوَرِّث من لا يرثه في رأيه، ومن هنا شُرِعَ اللعان حيث يفرق بين الزوجين، ويلحق الولد بأمه. وبالمقابل فقد جعل الإسلام انتساب الولد إلى غير أبيه جريمة كبرى، وفي الحديث: «لا ترغبوا عن آبائكم، فمن رغب عن أبيه فهو كفر»[3]. وعن سعد ﷺ قال: سمعت النبي ﷺ يقول: «من ادعى إلى غير أبيه، وهو يعلم أنه غير أبيه، فالجنة عليه حرام»[4]. وهذا يؤكد - بوضوح لا مزيد عليه- كم حرص الإسلام على تخليص النسب من الاختلاط والشوائب، وحفظه بين الآباء والأبناء.

المطلب الرابع: العناية بسائر مقاصد النكاح وآثاره:

رأينا أن الإسلام قد قصد تطييب النسل وتكثيره، وحفظ النسب وتطهيره، وأنه شرع لذلك سبيلاً واحداً هو الزواج الشرعي[5]، الذي يقوم بضبط العلاقات الاجتماعية، ويُقيم العديد من المقاصد الأخرى الملزومة له، لعل من أهمها إبقاء النوع الإنساني –على الصعيد العام(كما سبق وذكرت)-، والسكن والاستقرار وهدوء النفس وراحة البال- على الصعيد الداخلي-، المُبيَّن بقوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجاً لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الروم: ٢١]. كما كنّى القرآن عن هذه العلاقة اللازمة باللباس قال تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ﴾ [البقرة: ١٨٧]، ليدلّ بذلك على أن الزواج يحقق تكامل الجنسين، إلى جانب إعفافهما وصونهما من الفجور والخنا والفساد[6]، فضلاً عن الجانب التربوي الذي تضمنه الأسرة لإعداد الجيل لمهام الحياة، ولا غرابة أن نجد الأولاد غير الشرعيين عالة على المجتمع إذ فقدوا التوجيه الصحيح[7]- إلا ما ندر -. إلى غير ذلك من

---

(١) البخاري في الطلاق، باب: إذا عرّض بنفي الولد، حديث: ٤٩٩٩، ومسلم في اللعان، حديث: ١٥٠٠.

(٢) مطلع الحديث: «أيما امرأة أدخلت على قوم مَنْ ليس منهم فليست من الله في شيء، ولن يدخلها الله جنته» رواه أبو داود في الطلاق، باب التغليظ في الانتفاء، حديث: ٢٢٣٦، والنسائي في الطلاق، باب التغليظ في الانتفاء من الولد، حديث: ٣٤٢٧، والحاكم: ٢/ ٢٢٠، وقال: هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه.

(٣) أخرجه البخاري في الفرائض، باب من ادعى إلى غير أبيه، حديث: ٦٣٨٦، ومسلم في الإيمان، باب بيان حال إيمان من رغب عن أبيه، حديث: ٦٢.

(٤) أخرجه البخاري في الفرائض، باب: من ادعى إلى غير أبيه حديث: ٦٣٨٥، ومسلم في الإيمان، الموضع السابق، حديث: ٦٣.

(٥) لا بد من الإشارة إلى أن الشارع أقر العلاقة الجنسية المفضية إلى النسل بين السيد وأمته، ولذلك شرع جملة من الأحكام تتعلق بذلك بحثها الفقهاء في الحديث عن أم الولد، وضمن بهذه الأحكام مصلحة النسل والسيد والأمة نفسها على حد سواء، ولما كان هدف الشارع من النسل متحققاً في ملك اليمين- وإن بصورة أدنى مما هي في الزواج الشرعي-، وكان ثَمَّ أهداف أخرى للشارع من مشروعية وطء الأمة منها السعي في عتقها، وهو من أكثر الأمور التي يتشوف لها الشرع، ومنها أن خدمة الأمة لسيدها لا يكاد يخلو عن خلوة ومخالطة، شرع الإسلام هذه العلاقة ووضع لها من القواعد ما يكفل سلامة آثارها، والأصل في هذا تنظيم شؤون الرقيق حتى لا يكون بؤرة فساد وإفساد في المجتمع؛ فهو في محصلة أمره عبارة عن مدرسة لتربية وتكييف الرقيق الذي كان ينتمي لمجتمع مغاير بل ومحارب وفق مواصفات المجتمع المسلم الجديد، وحين تخلفت بعض هذه الحِكَمْ-وغيرها- في العلاقة بين السيدة وعبدها حرَّم العلاقة الجنسية بينهما.

(٦) ولذلك شرع الإسلام زواج الحر من الأمة - مع ما فيه من مفسدة - إذا خاف الحر العنت.

(٧) ينظر في مقاصد الزواج: الزواج وموجباته في الشريعة والقانون للأستاذ الدكتور محمد فوزي فيض الله: ١٨-٢٠، المقاصد العامة د. يوسف حامد العالم: ٤٠٣ فما بعد.

المقاصد التي نبَّه عليها كثير من الفقهاء والأصوليين؛ فهذا ابن عاشور يرى في الزواج: «حباً وودا ولطفاً ورحمة وتعاوناً وتناسلاً واتحاداً، وإقامة لنظام العائلة، ثم لنظام القبيلة، ثم الأمة؛ وفي خلال تلك المعاني كلها معان كثيرة من الخير والصلاح والعلم والحضارة»[1].

وتحصيلاً لهذه المقاصد المهمة بنى الإسلام الزواج على أساس من الديمومة، لأن النكاح المؤقت يضيِّع عدداً منها، وضماناً لهذه الديمومة وضع الإسلام تشريعات وقائية، تحول دون تمزق الأسرة، فبعد أن حرَّم الإسلام نكاح المتعة[2]، شرع الكفاءة بين الزوجين لما في ذلك من أثر لا ينكر في التعايش بينهما[3]، وأجاز فسخ النكاح للعيوب المؤثرة في استمراريته، وكذلك أجاز تعدد الزوجات، بوصفها تشريعات علاجية لضمان حصول المقصد من النكاح، وتحقيق غايته.

وبالنظر لهذه المقاصد كلها؛ لاتكاد تجد في الشريعة عقداً كعقد الزواج أحاطته بالعناية من كل جوانبه، وشملته بالرعاية بدءاً من مقدماته كالخِطبة، وانتهاءً بسائر آثاره كالنسب والنسل، ومروراً بكافة أحكامه كلزوم الشهود، والمهر، والنفقة، وحق الطاعة، والميراث، وحرمة المصاهرة، وحسن العشرة، وغيرها.- مما سيأتي الحديث عن بعضه عند الكلام على حقوق الزوجين- ولذا نعت القرآن رابطته المقدسة بالميثاق الغليظ.

(١) را: مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور:١٥٦. ورا: ما ذكره الشاطبي:٧٢.

(٢) روي عن علي رضي الله عنه أنه قال: «نهى رسول الله ﷺ عن المتعة عام خيبر» والحديث في البخاري في النكاح، باب نهي رسول الله ﷺ عن نكاح المتعة آخراً، حديث: ٤٨٢٧، وفي مسلم في النكاح، باب نكاح المتعة، حديث: ١٤٠٧.

(٣) سبق ترجيح عدم اعتبار الكفاءة في النسب، وهذا لا يعارض اعتبار الكفاءة من حيث الجملة، فللكفاءة في الحرية والدين أثر ولا شك، ولابد من الإشارة إلى أن أحكام الكفاءة تدخل في التحسينيات من مقصد النسل، ينظر ضوابط المصلحة لأستاذنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي: ١٢٠.

المبحث الثاني

العناية بالأسرة و رعاية النشء

تمهيد:

سبق تعيين النسل مقصداً أعلى للزواج، وسأتابع هنا ما يتعلق بمفهومه الصحيح الشامل لحفظ سائر جوانبه المادية والمعنوية، وعلى رأسها رعاية النشء ومحضنه الطبيعي (الأسرة)، والعناية بحقوق جميع أطرافها- وخاصة المؤسسين(الزوجين)- التي تعكس الالتزامات المتبادلة فيها بينهم، تهيئة للقيام بها على أحسن وجه. ولهذا سيعنى هذا المبحث بالمطالب الآتية:

١- العناية بحقوق الزوجين.

٢- العناية بحقوق الأولاد، ورعاية الطفولة.

٣- العناية بحقوق الوالدين، ورعاية الأمومة.

٤- العناية بصلة الرحم والقربى.

٥- العناية بسائر الحقوق الاجتماعية[المتعلقة بالأسرة الكبيرة(المجتمع)] .

المطلب الأول: العناية بحقوق الزوجين:

من أهم آثار النكاح ما يترتب عليه من حقوق مشتركة بين الزوجين أو لأحدهما تجاه صاحبه، وما يقابلها من واجبات تُلزم الشريعة بها قضاء أو ديانة، بمعنى أن الشريعة الغراء قد جعلت نوعين من المؤيدات لضمان هذه الحقوق نظراً لأثرها الكبير في سلامة المجتمع، وتحقيق غاية الزواج - على أتم وجه -، وبناء الأسرة.

* فمن الحقوق المشتركة بين الزوجين استمتاع كُلٍّ منهما -على الوجه المشروع-، وحرمة المصاهرة، والتوارث، وأهمها أثراً- على الإطلاق- تربية الأولاد-كما سيأتي-، وحسن المعاشرة والمصاحبة بالمعروف من الطرفين الذي لا يقتصر على عدم التقدم بأي أذى من أي طرف لآخر، بل يتعداه إلى تحمل الأذى-إن بدر- فالصفح والإحسان-على طول الخط-[1].

* وهناك حقوق للزوج على زوجته أولها حق القوامة، ومفهومه قيادة دفة سفينة الأسرة، والإشراف على شؤونها العامة؛ قال تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ [النساء: ٣٤]، ومن أهم مقاصده استمرار الحياة الزوجية باستخدام جميع الوسائل المشروعة-ضمن شروطها- بما فيها الوعظ، والهجر-في الفراش-، والضرب-غير المُبَرِّح-، ولكن لا يجوز الضرب قبل الوعظ والهجر[2]؛ فإن عُلِم أن الضرب لا يجدي نفعاً أو أنه سيزيد في نشوزها حَرُمَ- لأنه محض إيذاء-. وفي الحديث: «لا تضربوا إماء الله»؛ فجاء عمر إلى رسول الله ﷺ فقال: ذئرن النساء على أزواجهن، فرخَّص في ضربهن، فأطاف بآل رسول الله ﷺ نساء كثيرات يشكون أزواجهن، فقال رسول الله ﷺ: «لقد أطاف بآل محمد نساء كثير يشكون أزواجهن، ليس أولئك بخياركم»[3].

ومن حقوق الزوج طاعته-في غير معصية-، وقد دلَّ على وجوب الطاعة آيات وأحاديث كثيرة منها قوله

---

(١) را: الزواج وموجباته في الشريعة والقانون لأستاذنا الدكتور محمد فوزي فيض الله:١٢٠و، ونظام الأسرة في الإسلام لأستاذنا الدكتور محمد عجاج الخطيب وآخرين: ١٣١و.

(٢) كفاية الأخيار للحصني: ٢/ ٧٣.

(٣) أبو داود في النكاح، باب في ضرب النساء، بإسناد صحيح، حديث: ٢١٤٦.

سبحانه: ﴿فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً﴾ [النساء: ٣٤] وحديث الشيخين: «إذا دعا الرجل امرأته إلى فراشه، فلم تأته فبات غضبان عليها، لعنتها الملائكة حتى تصبح»[١]، ويشترط لوجوب طاعة الزوج أن تكون بالمعروف- كما سبق-، وأن لا يمنع منها عذر شرعي كالمرض، كما يشترط أن يقوم الزوج بواجباته تجاهها – وعلى رأس ذلك النفقة – حتى يلزمها طاعته[٢].

ومن حقوقه أيضاً قرار الزوجة في بيتها بأن لا تخرج إلا بإذنه، قال تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ [الأحزاب: ٣٣]، وقال سبحانه: ﴿لا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلا يَخْرُجْنَ﴾ [الطلاق: ١][٣]، وفي حديث ابن عمر: رأيت امرأة أتت إلى النبي ﷺ، قالت يا رسول الله: ما حق الزوج على زوجته؟ قال: «حقه عليها ألا تخرج من بيته إلا بإذنه...»[٤].

ومن حقوق الزوج –أو مما يتفرع عنها– قيام زوجته بأمر البيت، وصيانة نفسها، والتزين لزوجها، وحفظ ماله.

* وأمام هذه الحقوق حقوق للزوجة، وهي واجبات على الزوج، ومن أهمها صيانة زوجته وإعفافها، فضلاً عن الواجبات المادية من مهر ونفقة، قال تعالى: ﴿وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْساً فَكُلُوهُ هَنِيئاً مَرِيئاً﴾ [النساء: ٤]، وقال جلَّ من قائل: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، والإجماع منعقد على وجوب النفقة للزوجة في مال زوجها، أما المهر فلا حدَّ لأقله ولا لأكثره، لكن إن لم يُسَمَّ في العقد وجب مهر المثل[٥]. وعند تعدد الزوجات يجب على الزوج أن يَقْسِم بينهنَّ بالعدل، قال ابن رشد رحمه الله: «وكذلك اتفقوا على أن من حقوق الزوجات العدل بينهن في القسم لما ثبت من قسمه ﷺ بين أزواجه»[٦]. والأصل في وجوب العدل في القسم قوله تعالى: ﴿فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا﴾ [النساء: ٣].

المطلب الثاني: العناية بحقوق الأولاد ورعاية الطفولة:

إن للطفل في كتاب الله وسنة رسوله مكانة خاصة، فالله عز وجل، يجعل دعاء الصالحين من عباده: ﴿رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَاماً﴾ [الفرقان: ٧٤]. أما رسول الله ﷺ فيجعل

---

(١) البخاري في بدء الخلق، باب إذا قال أحدكم آمين، حديث: ٣٠٦٥، ومسلم في النكاح، باب تحريم امتناعها من فراش زوجها، حديث: ١٤٣٦.

(٢) ينظر في هذه الشروط أهداف التشريع الإسلامي للدكتور محمد أبو يحيى: ٥٠٨-٥٠٩. ومن فروع وجوب الطاعة أنه لا يجوز للزوجة صيام النفل أو قضاء الفرض دون إذن زوجها إن كان حاضراً؛ ففي الحديث: «لا تصم امرأة وبعلها شاهد إلا بإذنه»-أخرجه البخاري في النكاح، باب: لا تأذن المرأة في بيت زوجها لأحد إلا بإذنه، حديث: ٤٨٩٩، ومسلم و- اللفظ له – في الزكاة، باب ما أنفق العبد من مال مولاه، حديث: ١٠٢٦-.

(٣) الآية في المطلقة، لكنها دالة- من باب أولى- على حق الزوجة بالسكن حتى وإن طلقت ما لم تَبِنْ من زوجها، ووجوب إقامتها في بيت الزوجية. ولكن يجب على الزوج أن يأذن لها بزيارة والديها بما يقتضيه العرف لأن في التقصير بذلك قطيعة رحم وهي كبيرة من الكبائر؛ فإن لم يأذن لها ذهب الجمهور إلى عدم جواز خروجها دون إذنه ولو لعيادة أبيها المريض-ر: تكملة المجموع وما قاله صاحب المهذب: ١٨/ ٤٦-٩٧-، وذلك لما يترتب على مخالفته من اضطراب في نظام الأسرة. والذي يتجه جواز خروجها من بيتها دون إذن زوجها إن كان ذلك لعيادة أحد والديها أو زيارتهما في العيد أو حضور جنازة أحدهما لحق الإسلام والرحم في ذلك-بل ذهب الشيخ محمد أبو زهرة إلى جواز خروجها دون إذنه لزيارة أهلها كل أسبوع، ينظر: عقد الزواج وآثاره: ٢٢٢-٢٢٣-، ومما يجوز الخروج له أيضاً دون إذنه استفتاؤها في مسألة شرعية تهمُّها إن لم يُفْتِها زوجها- ر: مغني المحتاج للخطيب الشربيني: ٣/ ٢٥٢-، ولكن إن كان قصدها حضور مجالس العلم لتستفيد دون حاجة مسألة فلا بد من إذن لخروجها.

(٤) أخرجه أبو يعلى:٤/ ٣٤٠، وأورده الهيثمي في مجمع الزوائد:٤/ ٣٠٧.وقال: رواه البزار وفيه حسين بن قيس المعروف بحنش وهو ضعيف.

(٥) وهذا عند الجمهور وهو المتجه، را: شرح قانون الأحوال الشخصية لأستاذنا الدكتور الصابوني: ١/ ٢٦٥، بداية المجتهد لابن رشد: ٢/ ٤١.

(٦) بداية المجتهد لابن رشد ٢/ ٨٩.

الأطفال دعاميص الجنة[1]، وقد مر معنا في بحث الرحمة إنكاره الشديد على الأعرابي الذي لا يُقَبِّل أولاده. وقد شرع الإسلام للطفل حقوقاً منذ علوقه في بطن أمه جنيناً بل من قبل ذلك بحسن اختيار كُلٍّ من والديه للآخر، ضمن مقصده للحفاظ على النسل وتنشئته. ومن أهمها حق النسب لما يترتب عليه من كفالة الآباء للأبناء ورعاية شؤونهم إن بدافع الطبع أو بوازع الشرع[2]؛ فكما أن من حق الوالد أن ينسب الولد إليه، فمن حق الولد أيضاً أن ينتسب إلى أبيه وجدّه، بل هو واجب عليه أيضاً، إذ يحرّم الإسلام أن ينتسب الولد إلى غير أبيه، كما يحرّم على الأب أن ينسب إليه غير ابنه- كما سبق ذكره[3]-. وإلى جانب حق النسب الذي يعبر عن الانتماء، ثَمَّ حقوق شرعها الإسلام للأولاد، بعضها حقوق مادية كالنفقة، وبعضها حقوق معنوية كالعدل والمساواة بين الأولاد، ولعل أهم حق للولد بعد ثبوت نسبه تربيته وإحسان تنشئته قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَاراً وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ﴾ [التحريم: ٦]. وفي الحديث: «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته.. والرجل راع على أهل بيته وهو مسؤول عنهم والمرأة راعية في بيت زوجها ومسؤولة عن رعيتها»[4].

ويدخل في تربية الأولاد ما شرعه الإسلام من أحكام الحضانة، والحضانة: هي تربية وحفظ من لا يستقل بأمور نفسه عما يؤذيه لعدم تمييزه كطفل، ومجنون، وذلك برعاية شؤونه، وتدبير طعامه، وملبسه ونومه وتنظيفه وغسله وغسل ثيابه في سن معينة ونحوها[5]. والحضانة حق وواجب للأم[6]، ولا شك أن الأم هي المقدمة في الحضانة في جميع الأحوال ما لم يكن هناك مانع شرعي من حضانتها[7]، وفي الحديث: أن امرأة قالت: يا رسول الله، إن ابني هذا كان بطني له وعاء، وثديي له سقاء، وحجري له حواء، وإن أباه طلّقني، وأراد أن ينتزعه مني، فقال لها رسول الله ﷺ: «أنت أحق به ما لم تنكحي»[8]. ولا شك أن إسناد الحضانة للأم يتفق ومقاصد الشرع في حفظ النسل، ذلك أن الولد في صغره أحوج إلى حنان أمه وعطفها، وهي بعاطفتها أكثر الناس حرصاً على تنشئته تنشأة صالحة، إلا أن الإسلام لم يكتف بهذا الظاهر، بل اشترط جملة شروط في الحاضنة أماً كانت أم غير أم، حرصاً على تربية الولد على أحسن وجه، ومن هذه الشروط: البلوغ والعقل والقدرة على صيانة الولد صحة وخَلْقَاً بالإضافة إلى عدم كون الحاضنة متزوجة بأجنبي عن المحضون، أو بقريب غير محرم منه[9] وترجع جملة هذه الشروط في أساسها لمصلحة الولد وحرص الشارع على رعايته وصيانته جسداً وروحاً،

---

(١) الحديث أخرجه مسلم في البر والصلة والآداب، باب فضل من يموت له ولد فيحتسبه، حديث: ٤٧٦٩، بلفظ «صغارهم دعاميص الجنة...»، ودعاميص: جمع دعموص: وهو هنا بمعنى الدخّال في الأمور لقضاء الحوائج أي: أنهم سيّاحون في الجنة لا يمنعون من موضع فيها- باختصار عن لسان العرب لابن منظور: مادة دعمص-.

(٢) المقاصد العامة للشريعة الإسلامية للدكتور يوسف العالم: ٢٣٧.

(٣) ر:٤٦١.

(٤) أخرجه البخاري في العتق، باب كراهية التطاول على الرقيق، حديث: ٢٤١٦، ومسلم واللفظ له في الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل، حديث: ١٨٢٩.

(٥) الفقه الإسلامي وأدلته للأستاذ الدكتور وهبة الزحيلي: ٧/ ٧١٧.

(٦) وإلا بأن حال سبب دون حضانة الأم لابنها فهي لأمها ثم لأم الأب وإن علت فللأخت فلبنت الأخت فللخالات ثم للعصبات من الذكور على ترتيب الإرث- المادة ١٣٩ من قانون الأحوال الشخصية السوري-.

(٧) مشكلات أسرية وعلاجها: لأستاذنا الفاضل الدكتور أحمد الحجي الكردي: ١٧.

(٨) رواه أبو داود في الطلاق، باب من أحق بالولد، حديث: ٢٢٧٦، وأحمد عن عبد الله بن عمرو بن العاص، حديث: ٦٤٢٠، والحاكم: ٢/ ٢٢٥ وصحّحه.

(٩) ر: في تفصيل هذه الشروط: أحكام الحضانة في الفقه والقانون السوري من إعداد هناء بدوي: ٢٠-٣٥.

مادة ومعنى[1]، وربما كان لترتيب حق الحضانة ما يدل بوضوح على اهتمام الشريعة بالناحية النفسية للطفل أكثر من اهتمامها بالناحية المادية. بل إن الحقوق المادية للطفل اقترنت دائماً بالتنبيه على آثارها النفسية، كما يومئ إليه قوله سبحانه: ﴿وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافاً خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلاً سَدِيداً﴾ [النساء: ٩]. ومن هنا أوجب الإسلام العدل بين الأولاد، والمساواة في أعطياتهم، ففي حديث النعمان بن بشير أن أباه أتى به رسول الله ﷺ فقال: إني نحلت ابني هذا غلاماً كان لي، فقال رسول الله ﷺ: «أكل ولدك نحلته مثل هذا؟» فقال: لا، فقال النبي ﷺ: «فأرجعه»، وفي رواية: «اتقوا الله واعدلوا في أولادكم»[2].

ومن حقوق الولد على والديه حق الرضاعة، فالله عز وجل يقول: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوف﴾ [البقرة: ٢٣٣] والآية دالة على وجوب الإرضاع على الأم والنفقة على الأب[3]. فإن لم يكن له أب بأن كان يتيماً أو مجهول الأب؟فهنا يتجه القول إن قصد الإسلام لرعاية الطفل ليس حجراً على ذوي الآباء، بل إن الإسلام جعل حق رعاية الطفل واجباً على المجتمع يبدأ بالأقارب وينتهي بأولي الأمر، ومن هنا جاءت وصية الإسلام باليتيم، وفي الحديث: «أنا وكافل اليتيم في الجنة هكذا، وأشار بالسبابة والوسطى وفرّج بينهما شيئاً»[4]، وفي رواية: «كافل اليتيم له أو لغيره أنا وهو كهاتين في الجنة، - وأشار مالك بالسبابة والوسطى-»[5].

ومما يتفرع عن رعاية الإسلام للطفولة أمره برعاية اللقيط وهو كل صبي ضائع لا كافل له[6]، وقد نص العلماء على أن أخذه فرض كفاية[7]، لقوله سبحانه: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾ [المائدة: ٢]، ولأنه آدمي له حرمة فوجب حفظه بالتربية وإصلاح حاله، فإن وجد معه مال أنفق عليه منه وإلا فنفقته في بيت المال[8]. ولو ادَّعى اللقيطَ رجلٌ مسلم حر لحق نسبه به بغير خلاف بين أهل العلم إذا أمكن أن يكون منه[9].

المطلب الثالث: العناية بحقوق الوالدين ورعاية الأمومة:

إذا كانت الفطرة دافعاً قوياً يضمن رعاية الأب لابنه، فإن تقصير الولد في حق أبيه أكثر احتمالاً، لذلك جاءت الآيات والأحاديث تترى[10] في الحض على رعاية الوالدين وبرهما[11]، وحفظ حقوقهما، حتى قرن بعضها بر الوالدين بعبادة الله وحده الذي هو صميم الدين، يقول جلَّ من قائل: ﴿وَاعْبُدُوا اللهَ وَلا تُشْرِكُوا بِهِ

---

(١) ر: مشكلات أسرية وعلاجها لأستاذنا الفاضل الدكتور أحمد الحجي الكردي: ١٠٩-١١٠.

(٢) أخرجه البخاري في الهبة، باب الهبة للولد، حديث: ٢٤٤٦، ومسلم في الهبات، باب كراهة تفضيل بعض الأولاد في الهبة، حديث: ١٦٢٣. والرواية الأخيرة أخرجها ابن أبي شيبة في مصنفه: ٧/ ٢٧٨، والطحاوي في «شرح معاني الآثار»: ٤/ ٨٦.

(٣) را: اختلاف العلماء في حكم الرضاع ودلالة الآية في بداية المجتهد لابن رشد: ٢/ ٩١.

(٤) أخرجه البخاري في الطلاق، باب اللعان، حديث: ٤٩٩٨.

(٥) أخرجه مسلم في الزهد والرقائق، باب الإحسان إلى الأرملة والمسكين واليتيم، حديث: ٢٩٨٣.

(٦) ر: تعريف اللقيط في الموسوعة الفقهية: ٣٥/ ٣١٠.

(٧) جمهور الفقهاء مالكية وشافعية وحنابلة، وذهب الحنفية إلى أن التقاطه مسنون [ومقاصد الشرع ترجح الأول]. م.س: ٣٥/ ٣١٠-٣١١.

(٨) المغني لابن قدامة: ٨/ ٨٣-٨٤.

(٩) م. س: ٨/ ٦٩.

(١٠) أحد أسرار التنزيل أن تأتي النصوص التشريعية مناسبة في عددها وصياغتها مع دواعي الفطرة وهذا أحد فروع معاني أن الإسلام دين الفطرة.

(١١) وقد ذكر أستاذنا الفاضل الدكتور أحمد الحجي الكردي أن: «البر الحق أن يضع الولد كل طاقاته وإمكاناته البدنية والمالية والمعنوية تحت أمرهما... فلا يعصي لهما أمراً، ولا يرد لهما طلباً»- ر: كتابه «مشكلات أسرية وعلاجها»: ١٨٣-.

شَيْئاً وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً﴾ [النساء: ٣٦]. ويقول سبحانه: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً﴾ [الإسراء: ٢٣]، وفي الحديث أن ابن مسعود قال: سألت النبي ﷺ أي العمل أحب إلى الله تعالى؟ قال: «الصلاة على وقتها»، قال: ثم أي؟ قال: «ثم بر الوالدين»، قال: ثم أي؟ قال: «الجهاد في سبيل الله»(١). وواضح من هذا الحديث أن بر الوالدين مقدَّم على الجهاد في سبيل الله، ومن هنا حرم الإسلام على الولد أن يتطوع للجهاد دون إذن أبويه مع أن الجهاد سنام الإسلام، فعن عبد الله بن عمرو بن العاص قال: جاء رجل إلى النبي ﷺ فاستأذنه في الجهاد، فقال: «أحيٌّ والداك؟» قال: نعم، قال: «ففيهما فجاهد»(٢).

هذا ولم يشترط الإسلام إسلام الأبوين لبرهما، بل أمر ببر الوالدين ومصاحبتهما في الدنيا معروفاً مسلمين كانا أم غير مسلمين، قال تعالى: ﴿وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَى أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفاً وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ﴾ [لقمان: ١٥]. ففي حديث أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنهما قالت: قَدِمَتْ عَلَيَّ أمي وهي مشركة، في عهد رسول الله ﷺ فاستفتيت رسول الله ﷺ، قلت: إن أمي قدمت وهي راغبة أفأصل أُمِّي؟ قال: «صلي أُمَّك»(٣).

وقد جعل الإسلام للأم مزيد عناية، وقدَّم حقها على حق الأب، كما جاء في أحاديث عدة؛ منها: ما رواه أبو هريرة ﷺ قال: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله، من أحق الناس بحسن صحابتي؟ قال: «أمك»، قال: ثم من؟ قال: «ثم أمك» قال: ثم من؟ قال: «ثم أمك» قال: ثم من؟ قال: «ثم أبوك»(٤). ولعل تقديم حق الأمومة مبني أيضاً على وصية الإسلام العامة بالنساء منذ أن يولدن، إلى أن يصبحن أهلاً للزواج، ثم زوجات، ثم أمهات، فالإسلام يأمر بمزيد رعاية لهن في مراحل حياتهن المختلفة، ومن هنا جعل النبي ﷺ الوصية بالنساء من الموضوعات الأساسية التي ترقى إلى التوجيه بها في حجة الوداع(٥). والتي تستحق أن تكون من آخر وصاياه ﷺ.

وقياماً لحق الأم على ولدها، أمر الإسلام الزوج برعاية حق زوجه جزاء ما تقدمه من رعاية لوليدها،

---

(١) أخرجه البخاري في مواقيت الصلاة، باب فضل الصلاة على وقتها حديث: ٥٠٤، ومسلم في الإيمان، باب بيان كون الإيمان بالله تعالى أفضل الأعمال، حديث: ٨٥.

(٢) أخرجه البخاري في الجهاد، باب الجهاد بإذن الأبوين، حديث: ١٢٨٤٢، ومسلم في البر والصلة والآداب، باب: بر الوالدين وأنهما أحق به، حديث: ٢٥٤٩، والأحاديث الدالة على ذلك متعددة. وهي متعلقة في غير حالة الجهاد الواجب عينياً- كما هو واضح-.

(٣) البخاري في الهبة، باب الهدية للمشركين، حديث: ٢٤٧٧، ومسلم في الزكاة، باب: فضل النفقة والصدقة على الأقربين، حديث: ١٠٠٣.

(٤) البخاري في الأدب، باب: من أحق الناس بحسن الصحبة، حديث: ٥٦٢٦، ومسلم في البر والصلة والآداب، باب: بر الوالدين فأيهما أحق به، حديث: ٢٥٤٨.

(٥) خصَّ النبي ﷺ أموراً بالذكر في خطبته في حجة الوداع على غاية من الأهمية، كتحريم الدماء والأموال والأعراض، وكان مما ذكره قوله: «فاتقوا الله في النساء، فإنكم أخذتموهن بأمان الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله..»، را هذه الخطبة في صحيح مسلم، كتاب الحج، باب: صفة حجة النبي ﷺ، حديث:٢١٣٧، وأخرجه أبو داود في المناسك، باب صفة حجة النبي ﷺ، حديث: ١٦٢٨، وابن ماجه في مثل الموضع السابق، حديث: ٣٠٦٥، والترمذي في الرضاع، باب ما جاء في حق المرأة على زوجها، حديث: ١٨٠٣، (وفي غير موضع)، وموضع الشاهد منه بلفظ: «ألا واستوصوا بالنساء خيراً، فإنما هنَّ عوان عندكم ليس تملكون منهن شيئاً غير ذلك إلا أن يأتين بفاحشة مبينة فإن فعلن فاهجروهن في المضاجع واضربوهن ضرباً غير مبرح فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلاً، ألا إن لكم على نسائكم حقاً ولنسائكم عليكم حقاً فأما حقكم على نسائكم فلا يوطئن فرشكم من تكرهون، ولا يأذن في بيوتكم لمن تكرهون، ألا وحقهن عليكم أن تحسنوا إليهن في كسوتهن وطعامهن». قال أبو عيسى [الترمذي]: «هذا حديث حسن صحيح، ومعنى قوله عوان عندكم يعني أسرى في أيديكم».وفسَّر سيد علماء التابعين «الحسن البصري» ضرباً غير مبرِّح أي غير مؤثر- را: رواية أحمد للحديث: ١٩٧٧٤- وأصل الحديث متواتر أخرجه الستة وغيرهم.

وحرَّم أن تضارّ بسببه، قال تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ﴾ [البقرة: ٢٣٣] ويستدل بالآية على وجوب معاونة الأب للأم المرضع وتوفير كل ما تحتاجه لهذه المهمة، فإذا غاب وجب على أحد أقربائه القيام بهذه المسؤولية[1]، وقد أشار النبي ﷺ إلى أنَّ ما يضر الحامل ينبغي أن يُمنَع، كما أن ما يؤذي المُرضِع يجب أن يُجْتنب، ففي الحديث عن إحدى الصحابيات قالت: حضرت مع رسول الله ﷺ في أناس وهو يقول: «لقد هممت أن أنهى عن الغيلة، فنظرت في الروم وفارس فإذا هم يغيلون أولادهم فلا يضر أولادهم شيئاً»[2].

نخلص مما تقدم أن الإسلام قد أوجب التضامن الأسري بصورتيه المادية والمعنوية، بأن تقوم الأسرة على المحبة والتعاون والتكافل المتبادل، وأن يتعاضد أفرادها من أجل المصلحة المشتركة، بما يؤسس لمقصد مهم من مقاصد الإسلام؛ نظراً لأثر هذا التضامن الأسري في استقرار المجتمع ورخائه وسعادة أبنائه- كما هو مشاهد ومعروف -، وقد أشار القرآن إلى هذا المعنى في عدد من آياته التي سبق ذكر بعضها كقوله جل من قائل: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجاً لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ [الروم: ٢١][3].

المطلب الرابع: العناية بصلة الرحم والقربى:

يتفرع عن مقصد الشارع في رعاية النسل وحفظه أن أمر بتوطيد العلاقات الاجتماعية التي أساسها النسب والمصاهرة، والتي سبق أن ذكرت إشارة القرآن إليها بقوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَراً فَجَعَلَهُ نَسَباً وَصِهْراً﴾ [الفرقان: ٥٤] ولئن كان حق الأصول والفروع في عمود النسب - مقدماً -، فإن الحواشي أيضاً محل رعاية الشريعة، وجاء في أحكامها ما يضمن حقوق هؤلاء، ويأمر بالوفاء بصلة الدم والرحم التي تكون بين الأقارب - مهما بعدوا -. وقد قرن الإسلام رعاية هذه الحقوق ووفاء حق الرحم بتقوى الله سبحانه - التي هي مناط كل خير في الدنيا والآخرة -؛ فقال تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ﴾ [النساء: ١] وفي حديث الشيخين: «إن الله عز وجل خلق الخلق، حتى إذا فرغ منهم قامت الرحم فقالت: هذا مقام العائذ من القطيعة، قال: نعم، أما ترضين أن أصل من وصلك وأقطع من قطعك؟ قالت: بلى، قال: فذاك لكِ»[4].

هذا ولم يَعُدَّ الإسلام اختلاف الدين مانعاً من صلة الرحم، كما تقدَّم من أمره ببر الوالدين وإن كانا غير مسلمين، وفي الحديث عن عمرو بن العاص ﷺ قال: سمعت النبي ﷺ جهاراً غير سر، يقول: «إن آل أبي فلان ليسوا بأوليائي، إنما وليي الله وصالح المؤمنين، ولكن لهم رحم أبلها ببلالها»[5].

---

(١) المنهج الإسلامي في رعاية الطفولة، من إعداد لجنة من علماء الأزهر: ١٩.

(٢) اختلف في معنى الغيلة فقيل: هي أن يجامع الرجل زوجته وهي ترضع، وقيل: أن ترضع المرأة وهي حامل، والحديث في صحيح مسلم، كتاب النكاح، باب جواز الغيلة، حديث: ١٤٤٢. وهو من الشواهد المهمة على أخذ الإسلام لما لا يضر، واقتباسه أي نافع من أي مجتمع، وخاصة إذا كان كالقانون سواء أكان في حقل المجتمع أو في غيره..

(٣) ر: تضامن الأسرة وعلاقة ذلك بالفطرة- وخاصة في رعاية المسنين-،والأحكام الشرعية وآثارها في رعاية الحقوق الأسرية، قضايا فقهية معاصرة لأستاذنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي: ١٤٩-١٥٩.

(٤) أخرجه البخاري في الأدب، باب: من وصل وصله الله، حديث: ٥٦٤١، ومسلم في البر والصلة والآداب، باب: صلة الرحم وتحريم قطيعتها، حديث: ١٥٥٤.

(٥) أخرجه البخاري في الأدب، باب: تبل الرحم ببلالها، حديث: ٥٦٤٤، ومسلم في الإيمان، باب: موالاة المؤمنين ومقاطعة غيرهم والبراءة منهم، حديث: ٢١٥، ومعنى تبل الرحم ببلالها: أي توصل بما يجعلها ندية بحيث لا يكون جفاء بين الأقارب.

وفي حضٍ من النبي ﷺ على صلة الرحم بيّن ﷺ ما لها من أثر دنيوي إلى جانب الأجر الأخروي بقوله: «من سره أن يبسط له في رزقه، أو ينسأ له في أثره، فليصل رحمه»[1]. وفضلاً عما تعقبه صلة الرحم من الذكر الحسن – كما هو مشاهد–، وزيادة في الترغيب بها جعل الشارع صلتهم المادية من أفضل الصدقة، وعدَّها مالاً نامياً عند الله تعالى: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللهَ قَرْضاً حَسَناً فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافاً كَثِيرَةً﴾ [البقرة: ٢٤٥]، ناهيك عن أثرها الدنيوي في التحابب والتكافل، وفي الأثر: «تهادوا تحابوا»[2].

ونظراً لما قد يشوب هذه العلاقة من فتور، فقد ركَّز الإسلام على صلة الرحم أكثر في حال القطيعة من الجانب الآخر، لا بل إن النبي ﷺ لم يعتبر الصلة حال كونها من الطرفين صلة على الحقيقة، لأنها حينذاك نوع معاوضة ومبادلة، وإنما الصلة الحقيقية هي تلك التي يصل بها المسلم رحمه الذين قصروا في صلته. وقد جاء ذلك صريحاً في قول النبي ﷺ: «ليس الواصل بالمكافئ، ولكن الواصل الذي إذا قطعت رحمه وصلها»[3]. وعن أبي هريرة ﷺ أن رجلاً قال: يا رسول الله، إن لي قرابة أصلهم ويقطعوني، وأحسن إليهم ويسيئون إليَّ، وأحلم عنهم ويجهلون عليَّ. فقال: «لئن كنت كما قلت فكأنما تسفهم الملَّ، ولا يزال معك من الله ظهير عليهم مادمت على ذلك»[4].

وهكذا نخلص إلى أن للرحم في شريعة الإسلام- محرَّمة كانت أم غير محرَّمة- حقوقاً كثيرة مادية ومعنوية؛ لا يتسع المقام لتفصيلها حيث تتمثل الحقوق المادية في النفقة الواجبة والطوعية، أما الحقوق المعنوية فلها صور عدة لعل أهمها التزاور. كما رتَّبت الشريعة على الرحم أحكاماً عدة كالتوارث والمشاركة في الدية، وأناطت بها واجبات عديدة كرعاية المسنين، ومواساة ذوي الحاجات والمرض إتماماً للحقوق الأساسية المذكورة من نفقة وتزاور، وإنما أوجبت هذا على الأرحام لأن الفطرة تجعل من ذلك مظهر تكريم وإعزاز وحفاوة، فوق ما يؤدي إليه من ترابط اجتماعي، وتكافل مجتمعي. ولم توجب ذلك على غيرهم كي لا يكون عبئاً يبعث على التأفف، أو عطاء يستتبع التمنن، وفي ذلك يقول الفقيه الدهلوي رحمه الله: «ولما كانت الحاجات على حدين: حدٌّ لا يتم إلا بأن يَعُدَّ كلُّ واحد ضرر الآخذ ونفعه راجعاً إلى نفسه، ولا يتم إلا ببذل كل واحد الطاقة في موالاة الآخر، ووجوب الإنفاق عليه، والتوارث ليكون الغنم بالغرم، وكان أليق بهذا الحد الأقارب، لأن تحاببهم واصطحابهم كالأمر الطبيعي، وحدٌّ يأتي بأقل من ذلك مما يدخل في عموم التناصح والرعاية، فوجب أن تكون مواساة أهل العاهات سنة مسلمة بين الناس، وأن تكون صلة الرحم أوكد وأشد من ذلك كله»[5].

ومن هنا أمر النبي ﷺ بالاهتمام بالأنساب سعياً لمعرفة أصحاب الحق من الأرحام والأقارب، يروي أبو هريرة ﷺ قول النبي ﷺ: «تعلموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم، فإن صلة الرحم محبة في الأهل مثراة في المال منسأة في الأثر»[6]. وليس إثارة لأي عصبية قبلية لأنها جاهلية منتنة كما صح وصفها عن نبي هذه الأمة ﷺ[1].

---

(١) أخرجه البخاري في البيوع، باب: من أحب البسط في الرزق، حديث: ١٩٦١، ومسلم في البر والصلة، باب: صلة الرحم وتحريم قطيعتها، حديث: ٢٥٥٧. وفي رواية لمسلم: «ويُنسأ له في أثره..».

(٢) من حديث أخرجه مالك في الموطأ- في الجامع، باب: ما جاء في المهاجرة، حديث: ١٤١٣–، وغيره. وله روايات وشواهد عدة يرتقي بها إلى درجة الحسن- را: كشف الخفاء للعجلوني: ١/ ٣٨١، حديث: ١٠٢٣–.

(٣) البخاري في الأدب: باب ليس الواصل بالمكافئ، حديث: ٥٦٤٥.

(٤) الحديث في مسلم، في البر والصلة والآداب، باب صلة الرحم وتحريم قطيعتها، حديث: ٢٥٥٨. ومعنى تسفهم الملَّ: تطعمهم الرماد الحار، فيحترقون وتسلم، وقوله: ظهير. أي نصير وحسيب.

(٥) حجة الله البالغة للدهلوي: ١/ ٨٩.

(٦) رواه الترمذي في البر والصلة، باب: ما جاء في تعليم النسب، حديث: ١٩٧٩، والإمام أحمد عن أبي هريرة، حديث:

المطلب الخامس: العناية بسائر الحقوق الاجتماعية[المتعلقة بالأسرة الكبيرة(المجتمع)] :

يُعَدُّ المجتمع -في حالته السليمة- الأسرة الكبيرة التي يعيش فيها الأفراد مع أسرهم الصغيرة، ولا شك في قيام الكثير من العلاقات التبادلية ذات الأثر المتقابل بين هذه الأسرة الكبيرة وسائر الأسر الصغيرة، ومن هنا وجه العناية بالحقوق الاجتماعية فضلاً عن التقائها مع تلك الحقوق المذكورة آنفاً كلها في وحدة الغاية والوجهة؛ إذ من شأن العيش في مجتمع يصل أفراده إلى حقوقهم كاملة وبسهولة استمراره وازدهاره(بقاء الوجود الإنساني، ونمو نوعه)، والعكس بالعكس. وبالطبع لا يمكن الوصول إلى تلك الحقوق وبهذه الصورة إلا إذا قام الجميع بواجباتهم كذلك. وأنّى لهذا أن يتحقق إلا إذا قام صرح العلاقات الاجتماعية المختلفة على أساس الخُلُق، من رعاية للأخوة التي هي الرباط الوثيق بين أبناء المجتمع، ومن صيانة للحقوق والحرمات لكل فرد منهم من دم وعرض ومال، وهذا ما فعله الإسلام بالضبط معتبراً أن أي قول أو سلوك فيه عدوان على هاتين الدعامتين (الأخوة، الحقوق، والحرمات) فعلاً محرماً تزداد حرمته كلما كان أثره المادي أو المعنوي أشد على النفس البشرية، وفي الآيات التالية نموذج واضح لذلك: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ * يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَى أَنْ يَكُونُوا خَيْراً مِنْهُمْ وَلا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَى أَنْ يَكُنَّ خَيْراً مِنْهُنَّ وَلا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الِاسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ * يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيراً مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلا تَجَسَّسُوا وَلا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضاً أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتاً فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ تَوَّابٌ رَحِيمٌ﴾ [الحجرات: ١٠-١٢](٢).

ونظراً لأن المقام لا يتسع للتفصيل في هذه الحقوق الاجتماعية وآثارها؛ سأكتفي بالإشارة إلى تعداد بعضها:

١- حقوق الجوار.

٢- إكرام الضيف.

٣- بث المعروف (وخاصة إفشاء السلام وإطعام الطعام).

٤- إغاثة الملهوف (بما فيهم إعانة أبناء السبيل).

٥- إسعاف المرضى (وإنشاء البيمارستانات [المستشفيات]).

٦- تجهيز الموتى (غسل- تكفين- صلاة- دفن).

٧- إعانة المحتاجين (بما فيهم كفاية الفقراء والمساكين).

٨- مواساة المصابين (بما فيها عقل الديات).

٩- حفظ الأوقاف (ومراعاة شروط الواقفين).

١٠- إجابة الدعوات (وخاصة أفراح الأعراس).

٨٥١٣، ومستدرك الحاكم: ٤/ ١٧٨، وقال هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه.

(١) في حديث طويل، سببه إثارة النعرة القبلية، وموضع الشاهد منه: «دعوها فإنها منتنة...». أخرجه البخاري في التفسير، باب قوله ﴿سواء عليهم أستغفرت لهم...﴾، حديث: ٤٥٢٥، ومسلم في البر والصلة والآداب، باب نصر الأخ ظالماً أو مظلوماً، حديث: ٤٦٨٢.

(٢) را: الحلال والحرام في الإسلام للدكتور القرضاوي: ٥٨٧.

الوجه الثاني

مراعاة جانب العدم

المبحث الأول

تحريم الزنى والشذوذ الجنسي

تمهيد:

يبين هذا المبحث مدى حرص الشريعة على المحافظة على النسل الإنساني- كما تنشده-، ووقايته من جميع الجوانب التي يمكن أن تهدد وجوده أو بقاءه بصورة مباشرة. فأتناول في مطلبين مستقلين هذين الجانبين:

-تحريم الزنى واجتناب دواعيه.

- تحريم جميع صور الشذوذ الجنسي.

المطلب الأول:تحريم الزنى واجتناب دواعيه:

أجمعت الأديان السماوية على تحريم الزنى، وقد شدَّد الإسلام في النهي عنه، والتحذير منه، لوخيم عواقبه؛ من: اختلاط الأنساب، والجناية على النسل، وانحلال نظام الأسرة، وتفكك الروابط الاجتماعية، إلى جانب ما يتسبب عنه من انهيار خلقي، وأمراض خطيرة. قال تعالى: ﴿وَلا تَقْرَبُوا الزِّنَى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلاً﴾ [الإسراء:٣٢] وواضح من الآية النهي عن قربان الزنى فضلاً عن ممارسته، ومن المعلوم أن الإسلام إذا حرّم شيئاً سدَّ جميع الطرق الموصلة إليه، وحرَّم ما يفضي إليه؛ ولذلك حرَّم الإسلام كل ما يستثير الغريزة ويغري بالفاحشة بدءاً بالنظر ومروراً بالاختلاط، والخلوة بالأجنبيات، وانتهاءً بجميع صور الاتصال المباشر وغير الشرعي بين الجنسين كاللمس والقبلة[1].

ونظراً لخطورة الخروج عن المنهج الإلهي في ضبط الغريزة الجنسية وتوجيهها- كما سبق ذكره- ، لم يكتف كتاب الله عز وجل بعموم القول والوعظ فيه؛ بل فصل في شتى جوانبه، فأمر بغض النظر عن العورات بقوله: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ * وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ﴾ [النور: ٣٠-٣١]، وحرَّم إبداء المرأة لزينتها: ﴿وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ﴾ [النور: ٣١]، كما منع من خضوعها بالقول للرجال خوف الفتنة؛ قال تعالى: ﴿فَلا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ﴾ [الأحزاب: ٣٢]. بل منع من تحريك خلاخل رجليها لفتاً لأنظار الرجال إليها؛ فقال تعالى:﴿وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ﴾ [النور: ٣١]، وإذا كان الإسلام قد رخّص للمرأة الكبيرة السن بالتخفف من المبالغة في التستر، فإنه قد شرط لذلك عدم التبرج، ثم ندب للكبيرة التي لا ترجو نكاحاً أن تلتزم ما تلتزمه الشابات مبالغة في الحرص على البعد عن الفتنة ومظانها، قال تعالى:

---

(١) ر: الحلال والحرام في الإسلام للدكتور القرضاوي: ٢٩٩-٣٠٠.

﴿وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لا يَرْجُونَ نِكَاحاً فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ وَالله سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٠]، وقد أمر الإسلام باجتناب مظان الفتن كلها، فمن ذلك النهي عن وضع الثياب عند النساء غير المسلمات، واحتُجَّ لذلك بقوله سبحانه: ﴿أَوْ نِسَائِهِنَّ﴾ [النور: ٣١] وليست الكافرات من نسائهن[١]، كما ورد في الحديث تحريم دخول النساء إلى الحمامات، وذلك إذا لم تؤمن الفتنة، فقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يدخل الحمام إلا بمئزر، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يدخل حليلته الحمام»[٢]. كما حرَّم الإسلام خروج المرأة من بيتها وهي متعطرة، ففي الحديث: «المرأة إذا استعطرت فمرت بالمجلس فهي كذا وكذا، يعني زانية»[٣].

ومن أخطر مظان الفتنة – التي حذرت الشريعة منها– الخلوة بالمرأة الأجنبية، وقد أشار القرآن إلى ذلك بقوله سبحانه: ﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعاً فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ﴾ [الأحزاب: ٥٣]. وقد جاءت أحاديث كثيرة تشدد النكير على الخلوة بين الرجل والمرأة الأجنبية قطعاً لدابر الفتنة ومنعاً لوساوس الشيطان فمن ذلك حديث ابن عباس ﷺ أنه سمع النبي ﷺ يقول: «لا يخلون رجل بامرأة إلا ومعها محرم، فقام رجل فقال: يا رسول الله إني اكتتبت في غزوة كذا وكذا، وخرجت امرأتي حاجّة، قال: اذهب فحج مع امرأتك»[٤].

وإذا كان هذا هو موقف الإسلام من مقدمات الزنى ودواعيه ، فكيف بموقفه من الزنى؟. والذي يتلخص في عدِّه من أكبر الكبائر، ومن أعظم الذنوب بعد الشرك بالله وقتل الولد لاسيما إذا كان بينه وبين المزني بها علاقة قرب أو جوار[٥]. بل نفي الإيمان عن العبد حالة الزنى، الوارد في قوله ﷺ: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن»[٦].

ونظراً لعظم هذا الذنب، وشنيع أثره؛ فقد شرع الإسلام عقوبة للزاني تعتبر من أشد الحدود في الإسلام، إن لم تكن أشدها. حيث نصَّ القرآن على حد الزاني ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢]، وبينته السنة القولية والعملية؛ ففي حديث عبادة ﷺ: « البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام، والثيب بالثيب

---

(١) بل ذهب بعض العلماء إلى أن المرأة الفاسقة حكمها حكم الذمية قال الحصني رحمه الله: «فيجب على ولاة الأمور منع الذميات والفاسقات من دخول الحمامات مع المحصنات من المؤمنات فإن تعذر ذلك.. فلتحذر المؤمنة الحرة عن الكافرة والفاسقة» -كفاية الأخيار: ٢/ ٤٢-.

(٢) رواه الترمذي في الأدب، باب ما جاء في دخول الحمام، حديث: ٢٨٠١وحسنه، وأحمد: ٣/ ٣٣٩، والحاكم: ٤/ ٣٢٠، وقال: صحيح على شرط مسلم ووافقه الذهبي.

(٣) رواه الترمذي وقال: حسن صحيح، ورواه النسائي في الزينة، باب ما يكره للنساء من الطيب، وابن خزيمة: ٣/ ٩١، وابن حبان: ١٠/ ٢٧٠، ولفظه عندهم: «أيما امرأة استعطرت فمرت على قوم ليجدوا ريحها فهي زانية»، ورواه الحاكم: ٢/ ٣٩٦، وقال: صحيح الإسناد ووافقه الذهبي.

(٤) أخرجه البخاري في الجهاد، باب: من اكتتب في جيش فخرجت امرأته حاجّة.. حديث: ٢٨٤٤، ومسلم في الحج، باب: سفر المرأة مع محرم إلى حج وغيره، حديث: ١٣٤١.

(٥) حدث ابن مسعود ﷺ أنه قال: سألت النبي ﷺ: أي الذنب أعظم عند الله؟ قال: «أن تجعل لله نداً وهو خلقك، قلت: إن ذلك لعظيم، قلت: ثم أي؟ قال: أن تقتل ولدك تخاف أن يطعم معك، قلت: ثم أي؟ قال: أن تزاني حليلة جارك» أخرجه البخاري في التفسير، باب قوله تعالى: ﴿فَلا تَجْعَلُوا للهِ أَنْدَاداً وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٢]، حديث: ٤٢٠٧ وفي مواضع أخر، ومسلم في الإيمان، باب كون الشرك أقبح الذنوب..، حديث: ٨٦.

(٦) أخرجه البخاري في المظالم، باب النهبى بغير إذن صاحبه، حديث: ٢٣٤٣ ومواضع أخر، ومسلم في الإيمان، باب: بيان نقص الإيمان بالمعاصي..، حديث: ٥٧.

جلد مائة والرجم»[1]؛ فأجمع أهل العلم على أن حد البكر الزاني مائة جلدة، وحد المحصن الرجم[2]. ولا شك أن هذه الشدة المتبدية في حد الزنا، إنما قُصِد بها الزجر والردع حفظاً لمصلحة النسل[3]. ومما يشير إلى ذلك أن الإسلام قد ألحق بالزنى وطء الأجنبية في الدبر، وكل نكاح باطل أو فاسد-لا يكون على الهيئة الشرعية بفقده لشيء من أركانه وشروطه-؛ وذلك لأن المقصود حفظ النسل، ولا يكون هذا الحفظ حتى تنظم العلاقة بين الجنسين على نحو ثابت- عقد صحيح-، ومنهج واضح- تتوزع فيه أعباء الأسرة والنسل بالتبادل- ، وقصد دائم- بأن يكون القصد من إقامة هذه العلاقة الديمومة-، ومن هنا قال ابن قدامة رحمه الله: «وكل نكاح أجمع على بطلانه كنكاح خامسة.. إذا وَطَأفيه عالماً بالتحريم فهو زنى موجب للحد المشروع فيه قبل العقد»[4].

كما حرَّم الإسلام جميع صور النكاح التي لا تحقق مقصوده، -وإن لم يطبق الحد فيها جميعاً(لأن الحدود تُدرَأ بالشبهات)-؛ ومن ذلك ما ثبت في الحديث من تحريم نكاح المتعة لتأقيته، ومخالفته لمقصد الشارع في ديمومة العلاقة الضامنة لرعاية النسل، وكذلك نكاح المُحلِّل، لمخالفته لمقصد الشارع من تجريب الزوجة لغير الزوج مما يدفعها إلى التريث في العودة لزوجها، وهكذا حرَّم الإسلام كل نكاح لا يراعي أصل مقصد الشارع من شرعة النكاح، فجعل بعضها باطلاً لشدة تعارضه مع المقصد الشرعي، وأقرَّ بعضها احتراماً لعقد النكاح، وسعياً في محاصرة الفاحشة، وتضييق مساربها ماأمكن[5].

المطلب الثاني: تحريم جميع صور الشذوذ الجنسي:

إذا كان الإسلام قد حرم الزنى لعوامل عدة؛ لعل أهمها انصراف الناس عن الطريق المشروع للعلاقة الجنسية، ومخالفة هذا الفعل للمبادئ الأخلاقية، فضلاً عما يخلفه من الأمراض الجنسية المختلفة، وغير ذلك[6]. فإن هذه العوامل ذاتها جعلت من اللواط جريمة كبرى في الإسلام، فإذا أضفنا لذلك خبث هذا الفعل في مقياس الفطرة البشرية، وأثره على الرجال والنساء، والنظام الاجتماعي العام؛ عرفنا سر الشدة في العقوبة التي فرضها الإسلام على فاعله، وقد وصف القرآن هذا الفعل بالعدوان وبيَّن أثره على المجتمع بقوله سبحانه:

---

(١) أخرجه مسلم في الحدود، باب حد الزنى، حديث: ١٦٩٠.

(٢) المغني لابن قدامة: ١٢/ ١٦٥. وأما الجلد قبل الرجم فهو قول عدد من الصحابة، وهو الموافق للحديث، وبه قال الإمام أحمد في إحدى روايتين عنه، وهو قول الحسن وإسحاق وداود وابن المنذر، قال ابن قدامة رحمه الله: هذا الصريح ثابت بيقين لا يترك إلا بمثله. (ينظر المغني: ١٢/ ١٧٠-١٧٣).

(٣) ر: المقاصد العامة للشريعة الإسلامية للدكتور يوسف حامد العالم: ١٠٠. ومما يدل على أن مقصد الشارع من إقامة الحد هو الحفاظ على النسل، اتفاق العلماء على تأخير الحد عن الحامل؛ فلا ترجم- إن كانت محصنة- حتى تضع حملها-ر: المغني لابن قدامة: ١٢/ ١٩٠-١٩١-. ، فإن لم يوجد من يكفل الطفل، أُجِّلَ الحد إلى أن يكبر، وهذا ما جاء صريحاً في حديث الغامدية التي جاءت النبي ﷺ فقالت: يا رسول الله إني قد زنيت فطهرني، وأنه ردها، فلما كان الغد، قالت: يا رسول الله لمَ تردني؟ لعلك تردني كما رددت ماعزاً، فوالله إني لحبلى، قال: «إما لا فاذهبي حتى تلدي» قال فلما ولدت أتته بالصبي في خرقة قالت: هذا قد ولدته، قال: «اذهبي فأرضعيه حتى تفطميه»، فلما فطمته أتته بالصبي وفي يده كسرة خبز، فقالت: هذا يا رسول الله قد فطمته وقد أكل الطعام، فدفع الصبي إلى رجل من المسلمين... -أخرجه مسلم في الحدود، باب: من اعترف على نفسه بالزنى، حديث: ٣٢٠٨. وحديث ماعز رواه مسلم قبله في الباب نفسه، حديث: ٣٢٠٣-.

(٤) هذا مذهب الشافعية والحنابلة، كما في المغني لابن قدامة: ١٢/ ٢١١.

(٥) را: مذاهب العلماء من هذه الأنكحة: بداية المجتهد لابن رشد: ٢/ ٩٣-٩٥.

(٦) را: ٤٧٢.

﴿وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ﴾ [الشعراء:١٦٦]. وقد اختلف الفقهاء في عقوبة اللائط على أقوال؛ لعل أصحها: أنه يقتل، لقوله ﷺ: «من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول به»[١]. وإليه يومئ حديث البيهقي: «إذا أتى الرجلُ الرجلَ فهما زانيان»[٢]. ولذا ذهب الشافعي رحمه الله إلى أن حكمه حكم الزاني، لكن المفعول به يجلد ويغرَّب بكراً كان أم ثيباً[٣]، وفي رواية لأحمد أن حدَّه الرجم بكراً كان أم ثيباً[٤].

وأما السحاق فحرام أيضاً، قال ابن قدامة: (إن تدالكت امرأتان فهما زانيتان ملعونتان)[٥]. ولكن لا حد عليهما، ويُكتفى بالتعزير، وكذا لو باشر الرجل المرأة فاستمتع بها فيما دون الفرج؛ وفي حديث الصحيحين أن رجلاً أصاب من امرأة قُبلة، فأتى النبي ﷺ فذكر له ذلك، فأنزلت عليه: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ وَزُلَفاً مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾ [هود: من الآية١١٤][٦].

ويلحق بهذه المعاصي الاستمناء أو العادة السرية، والمعتمد في المذاهب الأربعة تحريمها لقوله سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ * إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ * فَمَنِ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ﴾ [المؤمنون: ٥-٧] والمستمني بيده قد ابتغى لشهوته شيئاً وراء ذلك[٧].

والغرض الظاهر من وراء ذلك كله الدفع باتجاه السبيل الوحيد المشروع لتلبية دواعي الجنس والشهوة، ألا وهو الزواج؛ تيسيراً له من جهة، ونُشداناً لتحقيق مقاصده من جهة أخرى، وأهمها النسل.

---

(١) أخرجه أبو داود في الحدود، باب فيمن عمل عمل قوم لوط، حديث: ٤٤٦٢، والترمذي في الحدود، باب ما جاء في حد اللوطي، حديث: ١٤٥٦، والنسائي في الكبرى في الحدود، باب من عمل عمَلَ قوم لوط، حديث: ٧٣٣٧، وابن ماجه في الحدود، باب من عمل عمَلَ قوم لوط، حديث: ٢٥٦١، والحاكم في المستدرك: ٤/ ٣٩٥، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه.

(٢) البيهقي: ٨/ ٢٣٣، وإسناده ضعيف كما في الإرواء للألباني: حديث: ٢٣٤٩.

(٣) تحفة الطلاب للشيخ زكريا الأنصاري: ٢٨٧.

(٤) المغني لابن قدامة: ١٢/ ٢١٩.

(٥) م.س: ١٢/ ٢٢١.

(٦) البخاري في التفسير باب: قوله تعالى: ﴿أقم الصلاة..﴾، حديث: ٤٤١٠ ومواضع أخرى، ومسلم في التوبة، باب قوله تعالى: ﴿إن الحسنات يذهبن السيئات﴾، حديث: ٢٧٦٣.

(٧) الحلال والحرام في الإسلام للدكتور يوسف القرضاوي: ٣٣٠.

المبحث الثاني
منع الإخلال بالحقوق الأسرية

تمهيد:

أتابع في هذا المبحث خطة سابقه، فأتناول عدداً من التدابير الشرعية التي تصب في حماية النسل، وإن بنحو غير مباشر، والتي يُفضي إهمالها إلى آثار سلبية كبيرة في مقصد النسل ووسيلته الشرعية: الزواج. ومن أهم هذه التدابير التي يضمها هذا المبحث:

- تحريم العقوق وقطيعة الرحم.
- تحريم إهمال الأهل والأولاد.
- كراهية الطلاق.

المطلب الأول: تحريم العقوق وقطيعة الرحم:

إذا كان القرآن قد قرن بر الوالدين بعبادة الله وحده في الأمر بهما، فإن النبي ﷺ قد نهى عن الشرك والعقوق مقترنين في أكثر من حديث، منها قوله ﷺ: «ألا أنبئكم بأكبر الكبائر؟ -ثلاثاً- قلنا: بلى يا رسول الله، قال: «الإشراك بالله وعقوق الوالدين..»[1]. ولذا كان أقل إيذاء يُلحقه الولد بأحد والديه من المنهي عنه، قال تعالى: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلاهُمَا فَلا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلاً كَرِيماً﴾ [الإسراء: ٢٣]، كما نهى النبي ﷺ أن يتسبب لهما بأذية كالسَّبِّ، وعَدَّ ذلك من أكبر الكبائر فقال: «إن من أكبر الكبائر أن يلعن الرجل والديه»، قيل: يا رسول الله: كيف يلعن الرجل والديه؟ قال: «يسب أبا الرجل فيسب أباه، ويسب أمه فيسب أمه»[2].

وينضوي تحت العقوق- بل من أشده- إنكار الولد لنسبه من أبيه، لدرجة أن النبي ﷺ وصفه بأنه كفر، وذلك لشدة معارضة إنكار النسب لمقصد النسل، وإذا كان النسب من أهم حقوق الطفل على والده، فإن نسبة الولد إلى الوالد من أشد ما ينبغي أن يحرص عليه الآباء أيضاً، فالنسب حق للولد والوالد معاً، ومن هنا جاء التشديد في النكير على من يدَّعي لغير أبيه، أو جحد الوالد لولده- كما تقدَّم[3]-.

وإلى جانب هذا، فقد حرّم الإسلام قطيعة الرحم، وجعلها من الكبائر- بل من أكبرها أيضاً-، لما ينجم عنها من ضياع الحقوق المتصلة بالأرحام، والذي يؤول إلى تهديد المجتمع كله بالتفكك، قال تعالى: ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ * أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعْمَى أَبْصَارَهُمْ﴾ [محمد: ٢٢-٢٣].وفي الصحيحين: «لا يدخل الجنة قاطع»[4]. وقد تقدم أن صلة الرحم مادية

---

(١) أخرجه البخاري في الشهادات، باب ما قيل في شهادة الزور..، حديث: ٢٥١١، ومسلم في الإيمان، باب بيان الكبائر وأكبرها، حديث: ٨٧.

(٢) أخرجه البخاري في الأدب، باب: لا يسب الرجل والديه، حديث: ٥٦٢٨، ومسلم في الإيمان، باب بيان الكبائر وأكبرها، حديث: ٩٠.

(٣) ر: العناية بالأولاد، ورعاية الطفولة: ٤٦٥و.

(٤) قال سفيان: يعني قاطع رحم، والحديث في البخاري، كتاب الأدب، باب إثم القاطع، حديث: ٥٦٣٨، ومسلم في البر والصلة والآداب، باب صلة الرحم وتحريم قطيعتها، حديث: ٢٥٥٦.

ومعنوية، وهذا يعني أن قطع الرحم يكون في التقصير المادي، كما يكون في إهدار الحقوق المعنوية. أما التقصير في النفقة فقد نهى الله عز وجل عنه حتى في حالة السوء الصادر عن القريب؛ إذ لمّا أمسك أبو بكر ﷺ نفقته عن مسطح لِما تفوه لسانه بالإفك، أنزل الله قوله: ﴿وَلا يَأْتَلِ أُولُو الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولِي الْقُرْبَى وَالْمَسَاكِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ الله وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ الله لَكُمْ وَالله غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [النور:٢٢].

وأما قطيعة الرحم بهدر الحقوق المعنوية فيأتي على رأس ذلك أن يهجر المسلم ذوي رحمه، وقد نهى النبي ﷺ أن يهجر المسلمُ (أوالمسلمة) فوق ثلاث، فعن أبي أيوب الأنصاري ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «لا يحل لرجل أن يهجر أخاه فوق ثلاث ليالٍ يلتقيان، فيعرض هذا ويعرض هذا، وخيرهما الذي يبدأ صاحبه بالسلام»[١].

المطلب الثاني:تحريم إهمال الأهل والأطفال:

لما عمم الإسلام المسؤولية حيث قال: «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته»[٢]، حذَّر أشد التحذير من التفريط في هذه المسؤولية؛فجاء في الحديث: «ما من عبد يسترعيه الله رعية، يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته، إلا حرَّم الله عليه الجنة»[٣]. فإذا كان المولى عليه صغيراً أو ضعيفاً زاد التحذير من تضييع حقه وإهماله، ومن هذا الباب حرَّم الإسلام الوصية بأكثر من الثلث، حفاظاً على حق الأهل والأولاد؛ ففي حديث سعد بن أبي وقاص ﷺ قال: كان رسول الله ﷺ يعودني عام حجة الوداع، من وجع اشتد بي، فقلت: إني قد بلغ بي من الوجع، وأنا ذو مال، ولا يرثني إلا ابنة أفأتصدَّق بثلثي مالي؟ قال: «لا» قلت: بالشطر؟ قال: «لا» ثم قال: «الثلث والثلث كبير أو كثير، إنك أن تذر ورثتك أغنياء، خير من أن تذرهم عالة يتكففون الناس»[٤]. وعلى الرغم من تشوف الشارع إلى العتق فإنه لم يرض أن يكون ذلك على حساب من هم تحت ولاية المسلم من ولده وأهله، وقد قدمت في بحث الرحمة أن الرحمة بالأقارب مقدمة على الرحمة بغيرهم، ولذلك أمر النبي ﷺ بتقديم حق الرحم، ولما أعتق رجل من بني عذرة عبداً له عن دُبُر، قال له النبي ﷺ: «ألك مال غيره؟» فقال: لا، فقال النبي ﷺ: «ابدأ بنفسك فتصدق عليها، فإن فضل شيء فلأهلك، فإن فضل من أهلك شيء فلذي قرابتك»[٥]. فإذا كان الإسلام قد حرم تضييع الأهل بعد الموت فكيف بحقهم حال الحياة، ومن هنا حذّر النبي ﷺ أشد التحذير من التفريط بحقوق الأهل والأولاد لا سيما في حاجاتهم الأساسية وفي الحديث: «كفى بالمرء إثماً أن يضيّع من يقوت»[٦].

وعلى التوازي مع الحقوق المادية للأولاد - ومن في حكمهم- أمر الإسلام بتأمين الطمأنينة والراحة النفسية

---

(١) أخرجه البخاري في الأدب، باب الهجرة، حديث: ٥٧٢٧، ومسلم في البر والصلة والآداب، باب تحريم الهجر فوق ثلاث..، حديث: ٢٥٦٠.

(٢) حديث صحيح. سبق تخريجه آنفاً. ر: ٤٦٦.

(٣)أخرجه البخاري في الأحكام، باب: من استُرعي رعية فلم ينصح، حديث: ٦٧٣١، ومسلم في الإمارة، باب استحقاق الوالي الغاش لرعيته النار، حديث: ١٤٢.

(٤) أخرجه البخاري في الجنائز، باب: رثي النبي ﷺ سعد بن خولة، حديث: ١٢٣٣، ومسلم في الوصية، باب الوصية بالثلث، حديث: ١٦٢٨.

(٥) أخرجه مسلم في الإيمان، باب جواز بيع المدّبر، حديث: ٩٩٧، وفي الزكاة، وأصل الحديث عند البخاري في البيوع، باب بيع المزايدة، حديث: ٢٠٣٤.

(٦) أخرجه أبو داود في اللقطة، باب في صلة الرحم، حديث: ١٦٩٢، وصححه النووي في رياض الصالحين: ١٢٣.

لهم، وقد تقدم شيء من ذلك في بحث الرحمة، حيث ربط النبي ﷺ رحمة الله سبحانه برحمة العبد للناس، وعلى رأسهم أولاده، وأنكر القرآن الكريم أشد إنكار على قسوة الجاهلين على بناتهم في وأدهنّ وهنّ أحياء، ثم عمم هذا التحذير حين جعل قتل الولد من أكبر الكبائر قال تعالى: ﴿قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلادَهُمْ سَفَهاً بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَرَّمُوا مَا رَزَقَهُمُ الله افْتِرَاءً عَلَى الله قَدْ ضَلُّوا وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾ [الأنعام:١٤٠]، فإذا كان خوف الرزق هو الدافع لقتله كان التحذير منه أكثر، والإنكار عليه أشد؛ إذ فيه مخالفة لمقتضى عقيدة المسلم في أن الرزاق هو الله وحده، وأن رزق الولد بيده سبحانه، بالإضافة إلى جريمة الاعتداء على نفس معصومة كان الواجب أن يسعى القاتل بكل ما أمكنه لرعايتها وتربيتها، قال تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيراً بَصِيراً * وَلا تَقْتُلُوا أَوْلادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئاً كَبِيراً﴾ [الإسراء:٣٠- ٣١]. ومر معنا حديث ابن مسعود؛ سألت النبي ﷺ: أي الذنب أعظم عند الله؟ قال: «أن تجعل لله نداً وهو خلقك»، قلت: إن ذلك لعظيم، قلت: ثم أي؟ قال: «وأن تقتل ولدك تخاف أن يطعم معك...»[1].

فإذا كان الولد يتيماً، فإن الإخلال برعايته، والإساءة إليه، أكثر وزراً عند الله، وقد أشار سبحانه إلى ذلك بقوله: ﴿وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافاً خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلاً سَدِيداً * إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْماً إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَاراً وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيراً﴾ [النساء:٩-١٠]. و نهى سبحانه عن إهدار حقوق اليتيم مادية أم معنوية، قال تعالى: ﴿وَلا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ﴾ [الأنعام: ١٥٢]. وقال جل من قائل: ﴿فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلا تَقْهَرْ﴾ [الضحى: ٩]. وقرن سبحانه الإساءة إلى اليتيم بالشرك والكفر؛ حيث قال: ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالدِّينِ * فَذَلِكَ الَّذِي يَدُعُّ الْيَتِيمَ * وَلَا يَحُضُّ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ﴾ [الماعون:١-٣]. ولا شك أن هذا التشديد في تحريم إيذاء اليتيم مادياً ومعنوياً إنما كان بسبب ضعفه، وهذا يدل على مقصد مهم من مقاصد الإسلام سبق الإيماء إليه في بحث الرحمة، فالله عز وجل قد أمر بإعطاء كل ذي حق حقه، إلا أنه لما كان القوي يستطيع بقوته تحصيل حقه، قصد الإسلام إلى تعظيم حق الضعيف والمبالغة في الحض عليه والتحذير من التقصير فيه. وقد أشار لذلك الحديث المرفوع: «اللهم إني أحرج حق الضعيفين اليتيم والمرأة»[2].

ومن هذا الباب حرّم الإسلام الزواج باليتيمة بغية هضم حقها في المهر والنفقة، قال تعالى: ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ الله يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ اللَّاتِي لا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الْوِلْدَانِ وَأَنْ تَقُومُوا لِلْيَتَامَى بِالْقِسْطِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللهَ كَانَ بِهِ عَلِيماً﴾ [النساء:١٢٧]. وقد أشار إلى قوله في أول السورة: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ [النساء: ٣]. وقد سأل عروة بن الزبير خالته السيدة عائشة ﵂ عن الآية آنفة الذكر والشرط فيها فقالت: «يا ابن أختي، هذه اليتيمة تكون في حُجْر وليها، تشركه في ماله، ويعجبه مالها وجمالها، فيريد وليها أن يتزوجها بغير أن يقسط في صداقها، يعطيها مثل ما يعطيها غيره، فنهوا عن أن ينكحوهن إلا أن يقسطوا لهن ويبلغوا لهن أعلى سنتهن في الصداق»[3].

---

(١) سبق تخريجه بتمامه من قريب. را: ٤٧٣ (هـ).

(٢) تقدم تخريجه- ر: ٢٨٧-، قال النووي رحمه الله في رياض الصالحين: ١١٧ : حديث حسن رواه النسائي بإسناد جيد، ومعنى أحرج: ألحق الحرج وهو الإثم بمن ضيع حقهما، وأحذر من ذلك تحذيراً بليغاً، وأزجر عنه زجراً أكيداً.

(٣) أخرجه البخاري في الشركة، باب شركة اليتيم وأهل الميراث، حديث: ٢٣٦٢، ومسلم في أول كتاب التفسير، حديث: ٢١٧٧.

المطلب الثالث: كراهية الطلاق:

من المؤكد - مما سبق - أن الإسلام يقصد إلى ديمومة عقد النكاح وعدم تأقيته للآثار النفسية والاجتماعية الكثيرة التي سبقت الإشارة إلى كثير منها. ولا شك أن الطلاق يقطع الصلة بين الزوجين مما يسبّب في الغالب ضياع الأولاد أو عدم حصولهم على حقهم الكامل في التربية والتنشئة والرعاية، وقطع النكاح على هذه الصورة مخالف لما قدمنا من أهداف الإسلام في النكاح لذا كان من الطبيعي أن يحرِّم الإسلام الطلاق لولا أن ثمّ مشكلات قد تستعصي على الحل فتصبح حياة الزوجين معها أشبه بالجحيم، لذلك أحل الإسلام الطلاق وسيلة لحل ما لا يمكن حله إلا بالفراق[1]، ومع ذلك فقد كرهه لما له من أثر سيئ على الأولاد بل في النظام الاجتماعي عامة. قال ابن قدامة رحمه الله: «وأجمع الناس على جواز الطلاق، والعبرة دالة على جوازه فإنه ربما فسدت الحال بين الزوجين فيصير بقاء النكاح مفسدة محضة، وضرراً مجرداً بإلزام الزوج النفقة والسكنى وحبس المرأة مع سوء العشرة والخصومة الدائمة من غير فائدة فاقتضى ذلك شرع ما يزيل النكاح لتزول المفسدة الحاصلة منه»[2]. ومن ثم قال ﷺ: «ما أحل الله شيئاً أبغض إليه من الطلاق»[3].

وتحقيقاً لمقصد استمرار العقد بين الزوجين شرع الإسلام جملة من الأحكام بغية الحد من الطلاق ومحاولة رأب الصدع كلما كان ذلك ممكناً، ولعل التدرج الذي شرعه الإسلام في حل الشقاق بين الزوجين صورة من صور هذه الأحكام، قال تعالى: ﴿وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً إِنَّ اللهَ كَانَ عَلِيّاً كَبِيراً * وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَماً مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَماً مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلاحاً يُوَفِّقِ اللهُ بَيْنَهُمَا﴾ [النساء: ٣٤-٣٥] إضافة لذلك حرَّم الإسلام السعي في إفساد العلاقة بين الزوجين حتى تبرَّأ عليه الصلاة والسلام ممن فعله فقال: «ليس منا من خبَّب امرأة على زوجها أو عبداً على سيده»[4]. وفي حديث آخر: «نهى رسول الله ﷺ أن يبيع حاضر لباد.... ولا تسأل المرأة طلاق أختها لتكفأ ما في إنائها»[5]. وإذا كان الإسلام قد حرم على امرأة أن تسأل زوج أختها طلاق أختها لتحل محلها، فإنه قد جعل سؤال الزوجة نفسها الطلاق كبيرة من الكبائر، فقد قال ﷺ: «أيما امرأة سألت زوجها طلاقاً من غير بأس فحرام عليها رائحة الجنة»[6].

وإلى جانب ذلك فقد حرّم الإسلام طلاق الزوجة في غير طهر لم يجامعها فيه، وسمّاه الفقهاء طلاقاً

---

(١) أخرج أبو داود في الطلاق، باب في كراهية الطلاق، حديث: ٢١٧٨، وابن ماجه في أول أبواب الطلاق، حديث: ٢٠٨١، عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال: «أبغض الحلال إلى الله تعالى الطلاق».

(٢) المغني لابن قدامة: ١٠/ ٨٢.

(٣) أخرجه أبو داود في الطلاق، باب في كراهية الطلاق، حديث: ٢١٧٧، وأخرجه الحاكم في المستدرك: ٢/ ٢١٤ وقال عنه: هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه، ويشهد له الحديث السابق.

(٤) رواه أبو داود في أول كتاب الطلاق، باب فيمن خبب امرأة على زوجها، حديث: ٢١٧٥، والنسائي في الكبرى: ٥/ ٣٨٥، وهو عند الإمام أحمد :٢/ ٣٩٧- بلفظ: «ومن أفسد امرأة على زوجها فليس هو منا» وهو يشرح سابقه.

(٥) أخرجه البخاري في البيوع، باب: لا يبيع على بيع أخيه..، حديث: ٢٠٣٣، وفي مواضع أخرى، ومسلم في النكاح، باب تحريم الخطبة على خطبة أخيه..، حديث: ١٤١٣، وفي مواضع أخرى.

(٦) أخرجه أبو داود في الطلاق، باب في الخلع، حديث: ٢٢٢٦، والترمذي في الطلاق، باب ما جاء في المختلفات، حديث: ١١٨٧، وابن ماجه في الطلاق، باب كراهية الخلع للمرأة، حديث ٢٠٥٥. قال الترمذي: هذا حديث حسن.

بدعياً[1]، وهو وإن وقع إلا أنه حرام. وذلك لأن الطلاق بعد الجماع يمكن أن يفوِّت على الرجل التريث لمعرفة حمل الزوجة أو عدم حملها، فلعلَّه لو علم بحملها لم يطلقها، ولأنه قد تفتر رغبته فيها بعد الجماع، فليتنظر حتى تتجدد الرغبة بقدوم طهر جديد بعد حيض؛ فإن طلقها دل ذلك على توجه جازم في الطلاق، وفي حديث عبد الله بن عمر ﷺ أنه طلق امرأته وهي حائض، على عهد رسول الله ﷺ، فسأل عمرُ بن الخطاب رسولَ الله ﷺ عن ذلك، فقال رسول الله ﷺ: «مره فليراجعها، ثم ليمسكها حتى تطهر، ثم تحيض ثم تطهر، ثم إن شاء أمسك بعدُ، وإن شاء طلَّق قبل أن يمس، فتلك العدة التي أمر الله أن تطلَّق لها النساء»[2].

كما نهى الإسلام عن التعسف في الطلاق[3]، وقد أجاز القانون السوري للقاضي أن يحكم بتعويض للزوجة التي تعسف زوجها في طلاقها[4]. وهذه صورة أخرى من صور تضييق احتمال اللجوء إلى الطلاق، وبالإضافة لتلك الصور أعطى الإسلام فرصاً للزوج للعودة إلى زوجته بعد طلاقها، بأن أجاز له أن يراجع زوجته مرتين خلال عدتها، كما أوجب على الزوجة أن تقيم في بيت زوجها فترة العدة لعل ذلك أن يساهم في عودتها إليه، قال تعالى: ﴿لا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لا تَدْرِي لَعَلَّ اللهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْراً﴾ [الطلاق: ١]. كما نبّه القرآن على حرمة منع أولياء الزوجة لها من العودة لمطلّقها، إذا تراضيا بينهما بمعروف– وهو المعروف بالعضل–، قال تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٣٢].

وإذا فشلت الحلول في الإصلاح والوئام، وأحوج الأمر الزوجين إلى الطلاق– ولا بد–، فقد أمر الإسلام أن يكون ذلك بالمعروف دون إيذاء ولا إساءة، قال تعالى: ﴿الطَّلاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾ [البقرة: ٢٢٩]. وقال سبحانه: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَاراً لِتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَه﴾ [البقرة: ٢٣١].

ومن الواضح الذي لا لبس فيه أن الحكمة في سائر تلك المطالب توطيد العلاقات الاجتماعية الطيبة، وأن تصان عما يُخِلُّ بها، أو يعكرها – ما أمكن ذلك–، وخاصة آصرة الزوجية ورابطة الأسرة، حفاظاً على مقاصدها أن تتأثر.

---

(١) قال ابن قدامة رحمه الله– المغني ١٠/ ٨٤–: « وأما المحظور فالطلاق في الحيض أو طهر جامعها فيه، أجمع العلماء في الأمصار وكل الأعصار على تحريمه ويسمى طلاق البدعة، لأن المطلق خالف السنة وترك أمر الله تعالى ورسوله ﷺ ».

(٢) رواه البخاري في الطلاق، وفي التفسير باب تفسير سورة الطلاق، حديث: ٤٦٢٥، ومسلم في الطلاق، باب تحريم طلاق الحائض بغير رضاها، حديث: ١٤٧١.

(٣) أورد المغني لابن قدامة: ١٠/ ٨٣. قول القاضي: فيه (أي في الطلاق من غير رجعة) روايتان: إحداهما: أنه محرم لأنه ضرر بنفسه وزوجته وإعدام للمصلحة الحاصلة لهما من غير حاجة إليه فكان حراماً كإتلاف المال ولقول النبي ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار».

(٤) شرح قانون الأحوال الشخصية السوري لأستاذنا الدكتور عبد الرحمن الصابوني: ٢/ ٥٢-٥٣ وهو مستند إلى وجوب المتعة، كما قال بها عدد من الفقهاء.

ملحق

قضايا معاصرة جديرة بالبحث

تمهيد:

يعالج هذا الملحق عدداً من المسائل العصرية ذات الأثر الخطير على النسل، والتي فرضها الواقع البشري، وتطوره العلمي الحديث، وأخص منها:

١- المشكلة السكانية، وحكم تحديد النسل وتنظيمه.

٢- أطفال الأنابيب، وحكم التلقيح الاصطناعي.

٣- الهندسة الوراثية، وحكم الاستنساخ.

٤- الإجهاض، وحكمه.

أولاً- المشكلة السكانية، وحكم تحديد النسل وتنظيمه:

تطلق المشكلة السكانية على تلك المشاكل والأعباء المختلفة التي تترتب على كثرة عدد السكان في بلد يعجز في إمكاناته عن تلبية حاجات هذه الكثرة، وهي وإن ارتبطت بالمشكلة الاقتصادية عند مالتوس، إلا أن الجانب الاقتصادي يمثل أحد أطراف هذه المشكلة، وهذا الجانب مرفوض قطعاً من الوجهة الدينية، فالآيات القرآنية تؤكد أن الله عز وجل خلق الخلق، وتكفّل بأرزاقهم، قال تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦] - وهذا من بدهيات العقيدة الإسلامية-. أضف إلى ذلك أن نظرية مالتوس هذه قد لاقت انتقادات كثيرة أثبتت خطأها[١].

ومع أن بعض الباحثين يسوِّي بين المشكلتين، فلا يتنبَّه لما في الزيادة السكانية من أثر إيجابي في الاقتصاد- وغيره- مما أشار إليه ابن خلدون وتبعه عدد من الباحثين الغربيين[٢]. وقد فرّق الغزالي رحمه الله بين العزل (وهو الوسيلة القديمة لتنظيم النسل) خوفاً من الرزق، وبين العزل خوفاً من متاعب الرزق، فإذا عممنا نظرة الإمام الغزالي على الأمم أدركنا طرفاً من الفرق بين المشكلة الاقتصادية والمشكلة السكانية، وعلى ضوء ذلك نستطيع أن نعرّف المشكلة السكانية بأنها عجز نظام اجتماعي ما عن توفير متطلبات الحياة لأبنائه من تربية وتعليم ووسائل الراحة والعيش الكريم، وهذا يعني أن المشكلة السكانية ذات طابع نسبي وتاريخي[٣].

وإذا اعترفنا بوجود هذه المشكلة، فهل يجيز الإسلام علاجها عن طريق تحديد النسل؟ وهل يبقى مقصد تكثير النسل قائماً ومطلوباً في حال وجود هذه المشكلة.

الظاهر أن وجود مشكلة حقيقية بسبب كثرة السكان في بلد ما[٤] إذا استثنينا العوامل الأخرى المؤثرة،

---

(١) تتلخص هذه النظرية في أن ازدياد السكان يسير وفق متوالية هندسية في حين أن ازدياد الغذاء يسير حسب متوالية حسابية وقد اقترح مالتوس تحديد النسل وسيلة من وسائل حل هذه المشكلة: ينظر في الردود على هذه النظرية: المشكلة السكانية: د. فؤاد بسيوني متولي: ٢٨-٢٩، المشكلة السكانية د. رمزي زكي: ٢١-٤٠ وقد توسع في الرد على مالتوس، وسمّى النظريات الحديثة التي تنسب المشكلة إلى ازدياد السكان: المالتوسية الجديدة وعقد فصلاً كاملاً للرد عليها: ١٦٥-٢٢٥.

(٢) را: تهافت الخرافات الثلاث للأستاذ عبد الوهاب المصري: ٩٢-٩٤.

(٣) را: المشكلة السكانية وخرافة المالتوسية الجديدة، للدكتور رمزي زكي: ١٣ فما بعد.

(٤) يمكن أن نمثّل لذلك ببلد إسلامي هو بنغلاديش.

تدفع للقول بأن كثرة النسل في هذا البلد خاصة، وفي الزمن الذي يصير فيه السكان بكثرتهم أعباء تعجز إمكانات البلد عن حملها، ليست أمراً مقصوداً أو مندوباً إليه، وثمَّ مؤيدات عدة تثبت ذلك؛ منها حديث مسلم في جواز العزل، وقوله ﷺ فيه: «لو كان ضاراً لضر فارس والروم»[1]. وكأنه ﷺ رأى أن العزل حالة فردية لا تضر الأمة بمجموعها، بدليل أنها لم تضر فارس والروم.. وهما أقوى دول الأرض حينذاك[2]. وهذا يدل على ملاحظة مصلحة الأمة في ذلك، فإذا عرفنا هذا، فقد نص علماء الشريعة الإسلامية على أن حق الوطء (الإنجاب)، وتعيين وقته وتحديد عدد الأطفال هو من الحقوق الفردية التي لا يجوز تدخل الدولة فيها[3]، وبذلك يبقى الحل بيد الأفراد عن طريق وسائل تنظيم النسل، التي ذهب الجمهور إلى جوازها قياساً على العزل[4] بشرط ألا يكون من شأن هذه الوسائل القضاء على النسل قضاء مبرماً[5]. ويشهد لهذا ما رواه أبو سعيد الخدري ﷺ، قال: خرجنا مع رسول الله ﷺ في غزوة بني المصطلق، فأصبنا سبياً من سبي العرب، فاشتهينا النساء، واشتدت علينا العُزبة، وأحببنا العزل، فأردنا أن نعزل، وقلنا نعزل ورسول الله ﷺ بين أظهرنا قبل أن نسأله، فسألناه عن ذلك، فقال: «ما عليكم أن لا تفعلوا، ما من نسمة كائنة إلى يوم القيامة إلا وهي كائنة»[6]. وهذا الحديث - وأمثاله- دال على جواز العزل، وهو الوسيلة التي كانت شائعة للتقليل من النسل- في عهد رسول الله ﷺ- ، وذلك بقذف النطفة خارج الرحم عند الإحساس بنزولها، ويقاس عليه كل ما يشبهه من الوسائل التي يتقي بها الزوجان أو أحدهما الحمل كالحبوب التي تستعملها النساء، أو الواقي الذي يستعمله الرجال، فكل ما اتفق عليه الزوجان من ذلك، ولم يكن له ضرر معلوم، جاز استعماله مع الكراهة[7].

ثانياً- أطفال الأنابيب، وحكم التلقيح الاصطناعي:

يُلجأ للتلقيح الاصطناعي حين يمنع مانع من إمكان حمل الزوجة بالطرق الطبيعية، وقد بحث القدماء موضوع إدخال مني الزوج من غير جماع، وإن كانت الوسائل الحديثة أفسحت المجال لأن يتم ذلك على نحو مُنْتِج وعلمي[8]. وعلى الرغم من أن جماهير العلماء المعاصرين، قد أباحوا هذه الطريقة ضمن ضوابط معينة[9] إلا أن هناك بعض الملاحظات التي يمكن أن تطرح فيما يتعلق بجواز العملية، منها أنه في كثير من الأحيان

---

(١) سبق تخريجه؛ ر: ٤٦٩.

(٢) ر: الحلال والحرام في الإسلام للدكتور القرضاوي: ٣٨٧.

(٣) ينظر في ذلك تحديد النسل وقاية وعلاجاً لأستاذنا الدكتور البوطي: ٢١، و٣٧.

(٤) ينظر قرار مجمع الفقه رقم: ٣٩ بشأن تنظيم النسل.

(٥) را: مغني المحتاج للخطيب الشربيني: ٣/ ١٢٦.

(٦) أخرجه البخاري في المغازي، باب غزوة بني المصطلق...، حديث: ٣٩٠٧، ومسلم في النكاح، باب: حكم العزل، حديث: ١٤٣٨، هذا وقد ذهب الأئمة الأربعة إلى جواز العزل، واشترط الجمهور رضا الزوجة: را: تكملة المجموع للمطيعي: ١٨/ ١٠٦، وتحديد النسل للدكتور البوطي: ٢٩.

(٧) ر: الحلال والحرام للدكتور القرضاوي: ٣٨ وما بعد، تحديد النسل للدكتور البوطي: ٣٢. ولكن يجدر التنبيه إلى أن ترويج منع الحمل، والتشجيع على استعماله في البلاد العربية والإسلامية خاصة، كانت تقف وراءه مؤسسات تبشيرية عالمية وغيرها من الدوائر المشبوهة لدرجة أن بعض " المعونات الغذائية!" إلى بعض الدول المسمّاة بالنامية كانت مشروطة بإرفاق حبوب منع الحمل معها- لتجريبها ودراسة آثارها فضلاً عن هدفها المرسوم- بخلاف المعونات التي تُصْرَف للأقليات في البلاد نفسها بهدف العمل على التغيير السكاني(الديموغرافي)- را: نظام الأسرة للدكتور أحمد الكبيسي-.

(٨) أطفال الأنابيب بين العلم والشريعة للأستاذ زياد سلامة: ٦٩.

(٩) م.س: ٧٠.

يُحتاج إلى كشف عورة المرأة خلال هذا التلقيح الاصطناعي من قبل أجنبي عنها... وقد رأى الشيخ مصطفى الزرقا أن الغرض المشروع في الحصول على الولد سواء في ذلك رغبة الزوج أو الزوجة يمكن أن يعتبر مبيحاً لانكشاف الزوجة في سبيل معالجة العقم أو التلقيح الصناعي[1]، وقد ذهب آخرون إلى أن أطفال الأنابيب إذا كانوا من ماء الزوج وماء الزوجة وأثناء حياتها معاً عملية مباحة شرعاً، أما إن كان من ماء الزوج وماء امرأة أخرى أو العكس أو بعد وفاة أحد الزوجين فهذا حرام[2]. ولعل هذا هو فحوى قرار مجمع الفقه الإسلامي رقم ١٦ لعام ١٩٨٦م الذي حصر جواز عملية التلقيح الاصطناعي بما يلي:

(الطريقتان السادسة والسابعة لا حرج من اللجوء إليهما عند الحاجة مع التأكيد على ضرورة أخذ كل الاحتياطات اللازمة. وهما:

السادسة: أن تؤخذ نطفة من زوج وبيضة من زوجته ويتم التلقيح خارجياً ثم تزرع اللقيحة في رحم الزوجة.

السابعة: أن تؤخذ بذرة الزوج وتحقن في الموضع المناسب في مهبل زوجته أو رحمها تلقيحاً داخلياً)[3].

ولا شك أن القيد الذي اقترحه المجمع في اتخاذ كل الاحتياطات اللازمة قيد مهم، إذ إن قاعدة سد الذرائع تحتم أن لا يُلجأ إلى التلقيح الصناعي إلا عند الحاجة الماسة، وأن يكون ذلك بإشراف طبيب مسلم موثوق، نظراً للآثار الممكنة المترتبة على عدم أخذ هذه الاحتياطات، وقد أدى خطأ في مختبر- أثناء تلقيح بويضة لإحدى السيدات- إلى ولادة توأمين من أبوين مختلفين نتيجة إلى إعادة استخدام أنبوب دقيق يستخدم لمرة واحدة، كان لا يزال بداخله بقايا من مني رجل آخر[4]. ومن هنا أكد مجلس الفقه الإسلامي المنعقد في دورة مؤتمره السادس بجدة في المملكة العربية السعودية على وجوب منع الزيادة أو الفائض في البيضات الملقحة ما أمكن ذلك، ونص في القرار نفسه رقم ٥٥ على أنه: «يجب اتخاذ الاحتياطات الكفيلة بالحيلولة دون استعمال البيضة الملقحة في حمل غير مشروع»[5].

ثالثاً- الهندسة الوراثية، وحكم الاستنساخ:

تشمل الهندسة الوراثية جميع المحاولات في مجال الوراثة التي تسعى لإيجاد بدائل عن الوضع الأصلي من خصائص وخصال في الإنسان كانت ستظل معه لولا التدخل، باستبدال الذي هو أدنى بالذي هو خير في الواقع.- وإن كان الغرض متجهاً إلى عكس ذلك أيضاً-[6]. وقد ذهب مفتي مصر[7] إلى أن للاستنساخ جانبين أحدهما إيجابي مثل نسخ أو استزراع الأعضاء البشرية ونقلها لمن يحتاجها من المرضى، وقال إن هذا الجانب مندوب إليه، أما الجانب السلبي فهو الاستنساخ الكامل؛ وهو حرام لما فيه من اختلاط الأنساب، ولما يرافقه من مشاكل اجتماعية وأسرية تضر بالبشرية، وتؤدي إلى اختلاط كيان المجتمع نفسه. فعلى سبيل المثال: لِمَنْ يُنْسَبُ

---

(١) را: التلقيح الاصطناعي لمصطفى الزرقا: ٢١، والمرجع السابق: ٥٠.

(٢) الاستنساخ بين العلم والدين، للدكتور عبد الهادي مصباح: ٤٩.

(٣) قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي: ٣٤-٣٥.

(٤) وصادف أن كان ذاك الرجل أسود، فأجريت التحريات حتى اكتشفت الحقيقة، وكان ذلك في مشفى أوترشت في آذار عام ١٩٩٣.

(٥) م.س: ١١٧- ١١٨.

(٦) الهندسة الوراثية والأخلاق للدكتورة ناهدة البقصمي نقلاً عن كلمة للدكتور عبد الستار أبو غدة في مؤتمري وزارة الصحة الكويتية اللذين أقيما بالتعاون مع المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية لدراسة هذا الموضوع: ٢٠٤.

(٧) وهو الدكتور نصر فريد واصل.

الجنين إذا كانت الأم هي مصدر الخلية المستنسخة؟!([1]). وإلى التحريم ذهب مجمع الفقه الإسلامي في قراره رقم ٩٤ لسنة ١٩٩٧م، إذ بعد أن عرّف الاستنساخ بأنه توليد كائن حي وأكثر إما بنقل النواة من خلية جسمية إلى بويضة منزوعة النواة، وإما بتشطير بويضة مخصبة في مرحلة تسبق تمايز الأنسجة والأعضاء([2])؛ قرر ما يلي:

أولاً: تحريم الاستنساخ البشري بطريقتيه المذكورتين، أو بأي طريقة أخرى تؤدي إلى التكاثر البشري.

ثانياً: يجوز شرعاً الأخذ بتقنيات الاستنساخ، والهندسة الوراثية، في مجالات الجراثيم وسائر الأحياء الدقيقة، والنبات، والحيوان، في حدود الضوابط الشرعية، بما يحقق المصالح ويدرأ المفاسد([3]).

وينبني على ذلك جواز التحكم في جنس الجنين، ولاشك أن هذا التحكم- على النطاق الفردي- إذا ما تم بوسائل صحيحة فهو جائز شرعاً، لأن الدعاء بطلب جنس معين جائز، ومن المعروف أن ما جاز طلبه جاز فعله، وقد دعا الأنبياء عليهم السلام بذلك، قال تعالى: ﴿فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيّاً * يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيّاً﴾ [مريم:٥-٦]([4]).

رابعاً- الإجهاض وأحكامه:

الإجهاض في اللغة الإسقاط، والمراد به إنزال الجنين قبل استكماله مدة الحمل([5])، والإجهاض ثلاثة أنواع: تلقائي: وهو الذي يتم فيه طرد الرحم للجنين من غير إرادة المرأة، واجتماعي: وهو الذي يكون الدافع إليه الرغبة في عدم الإنجاب، وعلاجي: وهو الذي يتم بإشراف الطبيب حرصاً على صحة المرأة([6]).

ولا شك أن الإجهاض التلقائي لا يدخل في البحث لأنه خارج إرادة المرأة ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها، أما العلاجي فإن كان المقصود به حفظ حياة الأم أو ولد موجود فهو جائز بلا خلاف، لأن حياة الأم أو الولد محققة، وحياة الجنين محتملة.

وأما في غير هاتين الحالتين؛ فقد اتفق الفقهاء على أن إسقاط الجنين بعد نفخ الروح فيه حرام وجريمة، وذهب الجمهور- خلافاً للمالكية- إلى أن الإجهاض قبل ذلك ليس بحرام([7]). إلا أنه وقع خلاف في الوقت الذي تنفخ فيه الروح، فذهب بعضهم إلى أن الراجح طبياً- والذي تؤيده بعض الأحاديث- أنه لا يتم نفخ الروح قبل الأربعين ولا يتأخر عن خمسة وأربعين يوماً من العلوق بالرحم([8])؛ فعن حذيفة بن أسيد يبلغ به النبي ﷺ قال: «إذا مر بالنطفة ثنتان وأربعون ليلة بعث الله ملكاً فصوَّرها وخلق سمعها وبصرها وجلدها ولحمها وعظامها»، وفي رواية: «يدخل الملك على النطفة بعدما تستقر في الرحم بأربعين أو خمسة وأربعين ليلة» الحديث([9]).

أما الرواية التي تفيد أن النفخ يكون بعد ١٢٠ يوماً؛ فالظاهر أن الترتيب فيها ترتيب جمعي، أي أن العلقة

---

(١) ر: الاستنساخ بين العلم والدين للدكتور عبد الهادي مصباح: ٥٢-٥٣.

(٢) الاستنساخ نوعان: جنسي ولا جنسي، فاللاجنسي هو الذي لا يحتاج فيه لمني الذكر حيث يمكن أن تؤخذ خلية من ثدي أنثى، وتلقح بها ببيضة منها هي أيضاً وتوضع في الرحم لتنجب أنثى مشابهة لها تماماً، فإذا أرادت ذكراً فيمكن أن تؤخذ الخلية من زوجها، وفي الاستنساخ اللاجنسي تندمج نواة الخلية الجسدية مع البويضة الخالية من النواة بواسطة طاقة كهربائية، أما الاستنساخ الجنسي فهو استنساخ خلية مخصبة عندما تبدأ بالانقسام. ر: م.س: ٣٣، و٤٦.

(٣) ينظر القرار ضمن قرارات المجمع: ٢١٦-٢٢٠.

(٤) ر: مقال للدكتور محمد عثمان شبير «موقف الإسلام من الأمراض الوراثية» في مجلة الحكمة، العدد السادس: صفر ١٤١٦ هـ: ٢١٣.

(٥) ر: مقال الإجهاض من منظور إسلامي للدكتور عبد الفتاح محمود إدريس في مجلة الحكمة، العدد التاسع: ١١٧-١١٨.

(٦) م.س: ١١٩-١٢٠.

(٧) إذا توفَّر ما يُسَوِّغه. را: الفقه الإسلامي وأدلته لأستاذنا د. الزحيلي: ٤/ ٢٦٤٦، ومسألة تحديد النسل لأستاذنا د. البوطي: ٦٢.

(٨) ر: مقال «موقف الإسلام من الأمراض الوراثية» للدكتور محمد عثمان شبير في مجلة الحكمة، العدد التاسع: ٢١٥-٢١٦.

(٩) أخرجه مسلم في القدر، باب كيفية الخلق للآدمي في بطن أمه، حديث: ٢٦٤٤.

مثل النطفة، والمضغة مثل النطفة، في كون الجنين لا روح فيه، ولم يكتب قدره بعد. لأن حمل الترتيب على الترتيب الزمني يتعارض مع حديث حذيفة من جهة، ويتعارض مع ما ثبت في علم الأجنة من جهة أخرى[1].

والراجح اعتماد حديث ابن مسعود- المتفق عليه[2]-، والذي يحدد زمن نفخ الروح في الجنين بعد/ ١٢٠/ يوماً من حمل أمه به، وهي المرحلة التي تتكامل فيها مظاهر التخلق، ودلائل الحركة الإرادية - من الناحية الطبية[3]-، وهي تختلف عن مرحلة التصوير وخلق السمع والبصر والجلد واللحم والعظام...- الواردة في حديث حذيفة المذكور آنفاً-، والتي لا تعني بالضرورة نفخ الروح. ومِن ثَمَّ فلا تعارض بين الحديثين- كما تُوُهِّم-؛ خاصة وأنه من المعلوم أن الروح الإنسانية التي ينبثق عنها الإرادة والتفكير كانت ولا زالت وستظل مجهولة الحقيقة بالنسبة للناس لأنها من أمر الله بنص القرآن[4]، وليست من مستلزمات مطلق الحياة بدليل النبات والحيوان[5].

هذا وقد يقيس بعضهم الإجهاض على منع الحمل، وهو قياس باطل ولاشك. فنَّده- من قديم- الإمام الغزالي رحمه الله بقوله: «وليس هذا كالإجهاض والوأد، لأن ذلك جناية على موجود حاصل، والوجود له مراتب، وأول مراتب الوجود أن تقع النطفة في الرحم وتختلط بماء المرأة وتستعد لقبول الحياة، وإفساد ذلك جناية، فإن صارت نطفة فعلقة كانت الجناية أفحش، وإن نفخ فيه الروح واستمرت الخلقة ازدادت الجناية تفاحشاً، ومنتهى التفاحش في الجناية هي بعد الانفصال حياً»[6].

بقي أن أشير أخيراً؛ إلى أن الإجهاض بسبب الزنى ممنوع شرعاً، في مختلف مراحل الجنين، سداً للذريعة، وبدليل حديث الغامدية[7].

---

(١) المقال السابق: ٢١٦.

(٢) ونصه: «إن أحدكم يُجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يبعث الله ملكاً فيؤمر بأربع كلمات، ويقال له: اكتب عمله، ورزقه، وأجله، وشقي أو سعيد، ثم ينفخ فيه الروح، فإن الرجل منكم ليعمل حتى ما يكون بينه وبين الجنة إلا ذراع، فيسبق عليه كتابه، فيعمل بعمل أهل النار، فيدخلها. ويعمل حتى ما يكون بينه وبين النار إلا ذراع، فيسبق عليه الكتاب، فيعمل بعمل أهل الجنة، فيدخلها ». هذه رواية البخاري في كتاب الأنبياء، باب قول الله تعالى: ﴿وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة﴾، حديث: ٣١٥٤، وأخرجه مسلم في القدر، باب كيفية خلق الآدمي في بطن أمه، حديث: ٢٦٤٣. وأشير بمناسبته إلى بعض الأمور:

أ - ورد في القرآن الكريم آيات عن أطوار الخلق، ولم يرد فيه أي تحديد لمدد هذه الأطوار وأزمانها.

ب - ليس في نص الحديث- في جميع رواياته في الصحيحين- إضافة كلمة «نطفة» في جملته الأولى- كما وردت في رياض الصالحين للنووي-.

جـ - التوافق تام بين نصوص الشرع وما يقرره علم الطب والأجنة باستثناء الاختلاف في التسمية الاعتبارية للمراحل- في حديث ابن مسعود خاصة-.

(٣) را: الطب النووي والعلم الحديث للدكتور محمود ناظم نسيمي: ٣/ ٣٢٨، الطب محراب الإيمان للدكتور خالص جلبي: ١/ ٧٨ و ٢/ ٥٣، خلق الإنسان للدكتور محمد علي البار: ٣٥١ و.

(٤) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّن الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً﴾ [الإسراء: ٨٥].

(٥) را: مذاهب الفقهاء في هذه المسألة: مسألة تحديد النسل لأستاذنا الدكتور البوطي: ٤٩ و. مع الإشارة إلى أن مسألة تحديد النسل أعم وأوسع من مسألة الإجهاض.

(٦) إحياء علوم الدين للإمام الغزالي: ٢/ ٥٣.

(٧) را: الحديث في: ٤٧٤، ورا: الحكم في: مسألة تحديد النسل للدكتور البوطي: ٨٩، والحلال والحرام في الإسلام للدكتور القرضاوي: ٣٩٠.

خلاصة الفصل

ابتدأ هذا الفصل بتمهيد مهم حول معنى النسل، والمقصود منه، وعلاقته ببعض المصطلحات التي أطلقت للتعبير عنه؛ كالنسب والعرض والبضع. وانتقل إلى سر اعتناء الشرع به، والعناية به لدرجة عدِّه مقصوداً قطعياً له[1]؛ كما تفيده الأدلة والمؤيدات التي سيقت فيه. ليزدلف منه إلى الترغيب في تكثير النسل، والحض على العناية به، ليكون نسلاً طيباً، من خلال رعاية شروطه كاملةً؛ وعلى رأسها الزواج الشرعي، والأسرة الصالحة، والنسب الطاهر. وهذا ما كان موضوع مباحثه.

فمن جهة مراعاة هذا المقصد من جانب الوجود؛ تناول المبحث الأول: مشروعية الزواج والحض على تيسيره، وتطرق إلى عدد من أحكامه، ومقاصده، بما فيها إباحة تعدد الزوجات، وترغيب الشارع في إكثار النسل؛ إذا روعي- بوجه خاص- النوع(وليس مجرد الكم)، الذي يقتضي بالدرجة الأولى بيئة صالحة، وتربية حكيمة.

وخص المبحث الثاني ما انتهى إليه المبحث الأول بمزيد بحث؛ وهو وجوب رعاية الأسرة بكل أطرافها. فتطرق إلى جميع الحقوق المتعلقة بهم كحقوق الزوجين، وحقوق النشء (ورعاية الطفولة خاصة)، وحقوق الوالدين (ورعاية الأمومة خاصة)، وما ينتج عن ذلك من وجوب التضامن والتكافل الأسري، وعرَّج في نهايته إلى محيط الأسرة الأكبر فتطرق إلى حقوق الأقارب (وصلة الرحم خاصة)، ثم لفت النظر إلى بعض أحكام اللقيط، واستطرد بوجه خاص إلى الاهتمام برعاية اليتيم.

ومن جهة مراعاة هذا المقصد من جانب العدم تم تخصيص مبحثين لذلك أيضاً؛ تناول أولهما تحريم الزنا واجتناب دواعيه، وتحريم سائر صور الشذوذ الجنسي، ونوَّه إلى إيجاب الشارع حداً فيه، وذكَر بهذه المناسبة حكمته، وذكَّر بما في انتهاك الأعراض من أضرار مادية ومعنوية، على مستوى الأفراد والأسرة والمجتمع.

وعالج المبحث الثاني الإخلال بالحقوق الأسرية، والتدابير التي سلكها الشارع لمواجهة هذا الإخلال، والمنع منه. سواء من حيث التحذير الشديد من العقوق وقطيعة الرحم - بوجه خاص-، أو إهمال الحقوق كحقوق الزوجين أو الأطفال أو سواهما-بوجه عام-. وانتهى أخيراً إلى الإشارة إلى الطلاق فبين حكمته- التي صارت موضع اتفاق بين معظم عقلاء البشر- إلا أنه يبقى أبغض الحلال إلى الله تعالى، لما يترافق معه من أمور سلبية، توجب منعه- ما لم تفرضه أمور أقوى منها (في نظر الشارع واعتباره)-.

وأضيف لهذا الفصل ملحق ، عولجت فيه- على نحو مقتضب- قضايا معاصرة حساسة، لصلتها الوثقى به؛ وهي:

١- المشكلة السكانية، وحكم تحديد النسل وتنظيمه.

٢- أطفال الأنابيب، وحكم التلقيح الاصطناعي.

٣- الهندسة الوراثية، وحكم الاستنساخ.

٤- الإجهاض وحكمه.

وأستطيع أن أختم هذا الفصل بذكر جوهر خلاصته؛ وهي: **«إن العناية بالنسل تكثيراً وتطييباً من المقاصد القطعية العامة للشريعة الإسلامية، التي حضت على إكثاره بشروطه، وعلى رأسها تأدية الحقوق »**.

---

(١) يُعَدُّ النسل بما يمثل من الذرية امتداداً طبيعياً للنفس بما تمثل من الإنسان، وبالتالي فلا يمكن الفصل التام بين مقصديهما، وفي الحقيقة ما النسل إلا الإنسان مصغراً فهو إحدى حالات النفس، ولكن لما كانت- في هذه المرحلة- موضع ضعف بحكم طبيعتها استحقت من الشارع أولوية في الاهتمام لتقوية جانبها- فضلاً عن جوانب أخرى سبق ذكرها-، ومن هنا أمكن اعتبار النسل مقصداً مستقلاً وتخصيص هذا الفصل لدراسته وإيراده عقيب مقصد النفس (السابق).



على صعيد الإنسان

العناية بالعقل وترشيده

﴿وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾

[العنكبوت: ٤٣]

تمهيد

يُعَبَّر بالعقل عن الخاصية اللازمة – أو الفصل باصطلاح المناطقة- التي تميز الإنسان حقيقة عن جميع الموجودات المرئية، والتي تجعل من صاحبها كائناً مُفَكِّراً. ومن هنا عُرِّف الإنسان بالحيوان الناطق[القابل لاستخدام المنطق]، كم عُرِّف بـ «عقل» تخدمه أعضاء. ولذا كان من حق المقصد الذي يدور حول «العقل» أن يلي في ترتيبه مقصد «النفس»، ويأتي بعده مباشرة في قائمة المقاصد العامة للشريعة الإسلامية- وهو اتجاه جمهور من العلماء- لولا بعض الاعتبارات التي سبق إيرادها في التمهيد للفصل السادس الذي يدور حول مقصد«النسل»، والتي تجعل من هذا الأخير أَوْلى بالتقديم – في نظري-.

ويراد من «العقل» -حين الحديث عن مقصده- هو تلك الأداة أو الآلية التي تُثْمِر الفكر، مأخوذاً بعين الاعتبار كافة الشروط التي تحتاجها عملية الإثمار هذه؛ وبِغَضِّ النظر- مبدئياً- عن مضمون هذا الفكر – حتى لو كان كفراً-؛ لأنه كثيراً ما يستخدم في عصرنا مصطلح«العقل » للتعبير عن منظومة فكرية معينة سواء كانت سائدة أو بائدة، أو عن الجانب الثقافي في أمة أو إنسان[1].

ولذا فلا بد من أجل التحديد الدقيق للمقصود من «العقل» من الفصل بين «العقل» ونتاجه، أو بين آلية التفكير والفكر؛- وإن جاز -مجازاً- التعبير عن كل منهما بالآخر-، وذلك على الرغم من الصعوبة البالغة التي تكاد تصل إلى درجة الاستحالة في فصل العقل الإنساني عن جميع مُكوِّناته الثقافية، وتأثيرات المحيط الفكري السائد أو المؤثر في بيئته. لأنه إذا لم يتم هذا التحديد؛ فإن مناقشة مقصد «العقل» باعتباره يطابق الجانب الثقافي والفكري، أو شاملاً له بصورة تامة، سيؤدي بنا إلى الوقوف وجهاً لوجه أمام الإسلام كلِّه أو قريبٍ منه- بالنسبة للعقل المسلم-، أو إلى البحث في الفكر الإنساني كلِّه أو نموذجٍ عنه- بالنسبة للعقل الإنساني-. أي سيكون البحث فيما هو أوسع بكثير من المطلوب في مقصد «العقل»؛ كما أنه لا يُقصد حين البحث فيه أيضاً ذلك المعنى الضَّيِّق الذي كان يراه بعض الأقدمين، حينما كانوا يقصرون حفظه على اجتناب الخمر -وقد يضيفون إليه سائر المسكرات والمفترات-؛ بل هو بلا شكٍّ أعم من ذلك، وأوسع بكثير. وقد نبَّه إلى ذلك أحد الباحثين المعاصرين فقال: «وحفظ الشريعة للعقل ليس منحصراً في تحريم المسكرات والمعاقبة عليها، فكم من عقول ضائعة وهي لم تَرَ ولم تعْرف مُسكراً قط، ولكن أسكرها الجهل والخمول، والتعطيل، والتقليد»[2].

وبناء على هذا لا بد قبل الحديث عن مقصد «العقل» بكل مقتضياته- وهو ما سيتولَّى هذا الفصل بيانه- ، من البدء بتحديد مفهوم العقل، والمقصود منه، ومدى عناية الشرع به – وهذا الذي سيقع بيانه على عاتق أول مباحثه-.

---

(١) ومن هنا كتب عماد الدين خليل: "حول إعادة تشكيل العقل المسلم"، وكتب عبد الحميد أبو سليمان عن: "أزمة العقل المسلم"، وكتب د.محمد عابد الجابري سلسلة عن: "نقد العقل العربي"، وكتب سعيد بنسعيد عن: "تحديث العقل العربي"،...

(٢) مقاصد الشريعة عند الشاطبي للريسوني: ٢٩٣.

القسم الأول

المراعاة من جانب الوجود

المبحث الأول

التأصيل الشرعي للعقل

تمهيد:

سبق الحديث عن التأصيل العقلي للشرع، وجاء الآن دور الحديث عن القضية المقابلة، وبالإشارة أيضاً لما ورد في تمهيد هذا الفصل، واستكمالاً له؛ سأتحدث هنا في مطلبين عن:

١- مفهوم العقل.

٢- مدى عناية الشرع بالعقل (الأدلة والمؤيدات).

المطلب الأول: مفهوم العقل:

يُطْلَق العقل في اللغة على الإدراك، يقال: عقل الشيء: أدركه على حقيقته[١]. ويطلق على العلم، وما يكون به التمييز بين الحسن والقبيح، قال صاحب القاموس: «والحق أنه: نور روحاني به تدرك النفس العلوم»[٢]. كما يطلق العقل ويراد به ما يقابل الغريزة، أي أنه مكان الإرادة، وبذلك يكون العقل إرادة وإدراك واستنتاج وحافظة وذاكرة[٣]. وهذه الوظائف تُكَوِّن بمجموعها وحدة عقلية، والعقل يمتلك جميع هذه الملكات التي تعمل متكاملة بحيث لا يستغني بعضها عن بعض[٤].

وقد كان القدماء يرون أن العقل عقلان: عقل وازع وعقل مدرك، وتأكد في مباحثهم علاقة العقل بالأخلاق، وربما عرَّف بعضهم العقل بالأخلاق، أو: «ملكة نيط بها الوازع الأخلاقي»[٥]. وقد سئل أحد العارفين (سري السقطي) عن العقل فقال: «ما قامت به الحجة على مأمور ومنهي»[٦].

ومن الواضح أن اتصال مفهوم العقل – في المنظومة الإسلامية – بالناحية الخلقية [٧].لا يفقده وظيفته الأساسية بوصفه أداة للتفكير، والاستدلال، وتركيب التصورات والتصديقات. وإنما يضع له هدفاً أسمى حتى يبحث عن القيم، وعمّا فيه خير له وللبشرية. ولذا نجد القرآن يستخدم كلمة العقل للدلالة على خصائصه ووظائفه المختلفة، مع الإشارة إلى الفوارق بينها في كثير من المناسبات[٨]، ونجد مثل ذلك في سياقات الأحاديث

---

(١) المعجم الوسيط: مادة عقل.

(٢) القاموس المحيط للفيروزابادي: عقل.

(٣) العقل والنفس والروح للأستاذ عبد الجبار الوائلي: ٧، و٢١.

(٤) م.س: ٩٠.

(٥) ينظر هذا التعريف في كتاب العقاد «التفكير فريضة إسلامية»: ١/ ٢٨٤.

(٦) مقدمة حسين القوتلي على كتاب «العقل وفهم القرآن» للحارث المحاسبي: ١٣٢.

(٧) ينظر «تجديد الوعي» للدكتور بكار: ٢٨، كما ينظر ما نقله الدكتور لؤي صافي في «إعمال العقل» عن الجابري: ٤٥.

(٨) التفكير فريضة إسلامية للعقاد: ١/ ٢٨٣-٢٨٤.

التي تذكر العقل، فالنبي ﷺ يفسّر العقل بالذاكرة حين يعدّ نسيان النساء نقصاً في عقلهن[1]، كما يفسّره بإدراك العواقب، والحرص على السلامة، حين يسأل قوم ماعز عن عقله بسبب حرصه على إقامة حد الزنا عليه على ما فيه من شدة[2]، في الوقت الذي يربط فيه بين العقل والأخلاق ويعيب أولئك الذي يصفون الكافر بالعقل، ففي حديث حذيفة يرفعه: «فيصبح الناس يتبايعون فلا يكاد أحدهم يؤدي الأمانة، فيقال: إن في بني فلان رجلاً أميناً، ويقال للرجل ما أعقله وما أظرفه وما أجلده وما في قلبه مثقال حبة خردل من إيمان»[3].

ومما اشتهر عن علمائنا تصنيفهم العقل إلى: عقل فطري وعقل مكتسب، أو مطبوع ومسموع[4]... والأول هو المعني بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٧٥]، والثاني هو المعني بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٣]؛ وكل موضع ذم الله الكفار بعدم العقل فإشارة إلى الثاني، وكل موضع رفع التكليف عن العبد فإشارة إلى الأول[5]. وبعد هذا، فبماذا نفسر العقل الذي قصد الإسلام إلى حفظه؟- وهذا هو بيت القصيد-.

لا شك أن المقصود بالعقل جميع الوظائف المسندة إليه من تصور وتصديق وتحليل وتركيب وتذكر وتأمل وتخيّل.... وصولاً إلى الحكم والوازع الأخلاقي. وقد تحتاجها جميعاً مهمة التفكير[6]- التي هي أهم تجليات العقل -، ومن هنا نجد القرآن يؤكد على هذه المهمة أو الوظيفة العقلية من أعمال العقل فيذكرها ثماني عشرة مرة، وإذا استثنينا موضعاً واحداً هو قوله جل جلاله: ﴿إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ﴾ [المدثر:١٨]؛ فإن سائر المواضع الأخرى تأتي في كتاب الله دائماً بصيغة الفعل المضارع، وفي سياق الأمر، أو الثناء دالة على مدح الفكر حالة العمل.

---

(١) ففي الصحيحين عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن... أليس شهادة المرأة نصف شهادة الرجل.. فذلك من نقصان عقلها» البخاري في الحيض باب ترك الحائض الصوم، حديث: ٢٩٨، ومواضع أخرى، ومسلم في الإيمان، باب بيان نقصان الإيمان بنقص الطاعات، حديث: ٧٩-٨٠، وقَولُه ﷺ إشارة إلى قوله سبحانه: ﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ [البقرة: ٢٨٢] أي أن تنسى، فسمى ﷺ هذا النسيان نقصاً في العقل.

(٢) تقدمت الإشارة إلى هذا الحديث- را: ٤٧٤-، وفي إحدى روايات مسلم سأل النبي ﷺ: أبك جنون؟ وفي رواية أخرى: سأل قومه هل تعلمون بعقله بأساً؟ فقالوا: ما نعلم به بأساً.

(٣) أخرجه البخاري في الرقاب، باب رفع الأمانة، حديث: ٦١٣٢.

(٤) راجع مفاهيم العقل وأقسامه عندنا، وعند الآخرين في المقدمة الرائعة للكتاب القيم: «العقل والمعايير» من ترجمة الدكتور عادل العوا: ٣ و.

(٥) بصائر ذوي التمييز للفيروزابادي: ٤/ ٨٥، ور: في هذا التفريق وردَّ القول بانتفاء وجود المبادئ الفطرية القبلية: إعمال العقل للدكتور لؤي صافي: ٥٨-٥٩، ور: الحديث عن العقل المطبوع والعقل المسموع في «إحياء علوم الدين» للغزالي: ١/ ١٣٨-١٤٢.

(٦) عرف بعضهم الفكر بأنه: «القوة المطرِّقة للعلم إلى المعلوم، والتفكير هو جولان (أو جريان) تلك القوة بحسب نظر العقل»- ر: بصائر ذوي التمييز للفيروزابادي: ٤/ ٢١٢، ورا: مفردات القرآن للراغب: فكر-. وعرَّف الغزالي الفكر بأنه: «إحضار معرفتين في القلب ليستخرج منها معرفة ثالثة». ويبدو من تعريفات الأقدمين للفكر والتفكير أنهم يطلقون لفظة الفكر على طرائق الوصول للمعلوم، وهم يترددون في مكان هذا الفكر، وقد تنبه لهاتين الملاحظتين بعض المعاصرين فعرَّف الفكر بأنه: «اسم لعملية تردد القوى العاقلة المفكرة في الإنسان- سواء كان قلباً أو روحاً أو ذهناً. بالنظر والتدبر لطلب المعاني المجهولة من الأمور المعلومة، أو الوصول إلى الأحكام أو النسب بين الأشياء»- الأزمة الفكرية المعاصرة للدكتور طه جابر العلواني: ٢٧-.. أما التربويون فيؤكدون على وظيفة الفكر وهي حل المشاكل وتفسير الظواهر بالدرجة الأولى. فإذا أقررنا بأن التفكير عملية معقدة وأنه لا يطلق إلا حيث يكون التدبر والتأمل وأدركنا غاية التفكير استطعنا أن نعرفه على النحو التالي: «كل نشاط عقلي منظم هادف يتوسل بالتحليل والتركيب، أو بالملاحظة والتجريب للوصول إلى قوانين تحل مشكلة أو تفسر ظاهرة أو تتنبأ بها»- ر: تعاريف «التفكير» ونقدها: فصول في التفكير الموضوعي للدكتور بكار: ١٣-١٤-.

إن مجمل هذا النشاط العقلي هو الذي حرّم الإسلام الاعتداء عليه، وأمر بحفظه ورعايته وتنميته؛ ولم تقف نصوص الشريعة يوماً عقبة في طريقه، وإنما أرشدته إلى معالم الطريق التي تحرسه من الضياع والتشتت – كما سيأتي-. فالدين مُزَكٍّ للعقل ومرشد له في الإسلام، والعقل- فيه- هو السبيل لفهم الدين، ولذلك لو تتبعنا أحكام الشريعة لم نجد فيها ما يتعارض مع العقل، أو يتنافى مع العلم، فليس هنالك في الإسلام أصل ديني فوق العقل، أي يستحيل في العقل تصوره – كما في بعض الأديان والمذاهب الأخرى-، كما أنه ليس هنالك عقل فوق الدين- كما ذهب إليه المعتزلة-، وإنما هنالك دين موافق للعقل، وعقل مساعد للدين، وليس هنالك دين معارض للعلم، وإنما هنالك علم ساعٍ لاكتشاف حقائق الكون، ودلالتها على خالقها[1].

ومن هنا قال ابن القيّم رحمه الله: «إن المعقول الصحيح دائر مع أخبار الشريعة وجوداً وعدماً، فلم يخبر الله ولا رسوله بما يناقض صريح العقل، ولم يشرع ما يناقض الميزان والعدل»[2]، وقال الشاطبي: «إن كل أصل لا يستقيم مع الأصول الشرعية أو القواعد العقلية لا يعتمد عليه»[3].

وخلاصة القول: إن العقل والوحي كلاهما ضروري للإنسان وحيوي له، وهما متعاونان، ومتكاملان، إذ كل واحد يساعد الآخر، ولكن الوحي له اليد الطولى والكلمة الأخيرة في المسائل الغيبية، وتقدير المصالح في ميدان الأخلاق والتشريع. وللعقل الباع الكبير في اكتشاف القوانين- وخاصة المادية أو الطبيعية- وآثارها، والعلوم وتطبيقاتها. وإساءة فهم العلاقة بينهما، أو الجهل بمجال كل واحد، يولد الانحراف في التفكير والاعتقاد والسلوك[4].

المطلب الثاني: مدى عناية الشرع بالعقل (الأدلة والمؤيدات):

أولاً: من القرآن الكريم:

وردت مادة عقل في كتاب الله تسعاً وأربعين مرة[5]، وذلك في مقام المدح للعقل وتزكيته، والدعوة إلى إعماله، والتحذير من إهماله، والملاحظ أن الإشارة إلى العقل في كتاب الله لا تأتي عارضة أو مقتضبة في سياق الآية، بل هي تأتي في كل موضع من مواضعها مؤكدة جازمة باللفظ والدلالة، وتتكرر في كل معرض من معارض الأمر والنهي التي يُحَثُّ فيها المؤمن على تحكيم عقله، أو يُلامُ فيها المخالف على إهمال عقله وإقامة حَجْرٍ عليه[6]. ومن الملاحظ أيضاً أنه في معظم مواردها قد أتت بصيغة الفعل المضارع وخصوصاً ما اتصل به واو الجماعة –تعقلون، يعقلون،نعقل،يعقل–[7]. وهذا كله يدل على عناية الشارع البالغة بإعمال العقل على الدوام، ويزداد هذا المؤشر وضوحاً حين نرى كثرة الآيات الدالة على معناه، وإن لم تشر إلى لفظه؛ فالعلم مثلاً –وهو آلة العقل وغايته– معلوم تبجيله في القرآن حتى تواتر وروده فيه أكثر من سبع مائة مرة، وكذلك ألفاظ مثل: الألباب، والنُّهى، والحكمة، والفكر، والتذكر، تتكرر كثيراً في آيات عدة ومناسبات مختلفة[8].

---

(١) را: مقاصد الشريعة ومكارمها للفاسي: ٦٤.

(٢) إعلام الموقعين لابن القيم: ٢/ ٥٢.

(٣) الموافقات للشاطبي: ١/ ٩٩، ورا: الأصول العامة لوحدة الدين الحق لأستاذنا الدكتور الزحيلي: ١٤٢.

(٤) را: المقاصد العامة للشريعة للدكتور العالم: ٣٥٠.

(٥) ينظر المعجم المفهرس لألفاظ القرآن لعبد الباقي: عقل.

(٦) التفكير فريضة إسلامية للعقاد: ٢٨٣.

(٧) العقل والعلم في القرآن الكريم للدكتور القرضاوي: ١٣.

(٨) ينظر المعجم المفهرس: لب، نهى، حكم، فكر، ذكر، علم، وكم تكررت في كتاب الله، وينظر أيضاً في: العقل والعلم في =

والأمر القرآني بإعمال العقل، يترافق غالباً مع الإشارة إلى مكانة الحواس، وضرورة تفعيلها في هذا الإعمال، إذ ما أكثر ما يحض القرآن على استخدام الحواس المختلفة للوصول إلى الغاية التي يتشوف إليها العقل، كما في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَراً وَرِزْقاً حَسَناً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [النحل:٦٧]. وقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة:١٦٤] ولا يتبدى من خلال هاتين الآيتين- وأمثالهما كثير في كتاب الله- أي شك في الثقة في الحواس- فضلاً عن العقل-، بحيث تكون معطياتها دائماً هي منطلق التفكير والتدبير، فثمرات النخيل، وهي مرئية بالعين ومذوقة بالفم هي موضع للتدبر من حيث كونها دليلاً على الرزاق المنعم الصانع، وكذلك السحب والفلك.... كل ذلك ظواهر مشاهدة ومعهودة، ما أسهل ما يستنبط منها العقل أدلة كافية لإقناعه بالمدلول[1]. ومن هنا ترى القرآن يؤكد على هذه العلاقة الوطيدة بين الحواس والعقل، يقول سبحانه: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ [الحج:٤٦]. ويقول جلّ من قائل على لسان أصحاب السعير: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [الملك:١٠] فجعل الكفر معلولاً عن شيئين إما عدم السماع وإما عدم إعمال العقل. ويربط القرآن في آية أخرى بين الكفر والعمى؛ وذلك في قوله: ﴿أَفَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَى إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [الرعد:١٩]. وهكذا نرى أن القرآن يؤكد على محورية العقل، ووسائله في الوصول إلى الإيمان، فضلاً عن فهم الشريعة توطئة للقيام بأعباء التكليف. والمطالع للقرآن لا يمكن أن يغفل- في الوقت نفسه- عن حضّه على إعمال العقل، والتأنيب على إهماله- وفي كل شؤون الحياة-، على نحوٍ يؤكد لنا مكانته العالية في الشريعة ومقاصدها.

ثانياً: من السنة النبوية:

إذا قرر بعض العلماء لا يصح في فضل العقل حديث[2]، فإن ذلك لا يعني أن الصحيح من السنة خال عن إعمال العقل، والرجوع إليه في حركة الحياة، والتحذير من إهماله[3]. وإثباتاً لهذا، ودفعاً لذاك الظن الذي قد يذهب إليه بعض الباحثين من أنه لا يصح في العقل حديث، فسأورد عدداً من الأحاديث الدالة على تمكن مقصد الحفاظ على العقل- في السنة (فضلاً عما يصعب حصره من السنة العملية والتقريرية)-:

- عن أبي مسعود ﷺ قال: كان رسول الله ﷺ يمسح مناكبنا في الصلاة، يقول: «استووا ولا تختلفوا فتختلف قلوبكم، ليلني منكم أولو الأحلام والنهى، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم..»[4]. وهذا دال بوضوح على فضل

القرآن الكريم للدكتور يوسف القرضاوي: ١٩٤-٢٠٢، والرسول والعلم للدكتور القرضاوي أيضاً: ٣و.

(١) ر: مقدمة حسين القوتلي على كتاب الحارث المحاسبي «العقل وفهم القرآن»: ١١٦- ١١٨.

(٢) را: المطالب العالية لابن حجر العسقلاني: ٣/ ٢٣، والتعليق ثم، كشف الخفاء للعجلوني: ٢/ ٣٧٦، كما يحسن الرجوع إلى تخريج أحاديث الإحياء على هامش إحياء علوم الدين للعراقي: ١/ ١٣٥-١٤٤، وقال الألباني في سلسة الأحاديث الضعيفة- ١/ ٥٣-: «ومما يحسن التنبيه عليه أن كل ما ورد في فضل العقل من الأحاديث لا يصح منها شيء».

(٣) وهو أمر لا يمكن تصوره على ضوء الإنجازات التي حققها المسلمون الأوائل- وخاصة في عهد النبي ﷺ وخلفائه الراشدين-؛ من بناء أمة، وتأسيس دولة، وصنع حضارة- بكل ما تمخّض عنها على شتى الأصعدة-، بل تغيير الدنيا كلها- تغييراً ما يزال العقل ذاته يتحيَّر في حصوله-، أليس هذا بالغ الدلالة في تفعيلهم إلى أقصى حد لعقولهم؟!. ورا: أدلة أخرى في:٤٩٧و.

(٤) رواه مسلم في الصلاة باب: تسوية الصفوف وإقامتها وفضل الأول فالأول منها، حديث: ٤٣٢، والأحاديث في ذلك متعددة، ر: نيل الأوطار للشوكاني: ٢/ ٤٢٢-٤٥٤.

العقل، إذ أمر النبي ﷺ بتقديم ذوي العقول الراجحة على غيرهم في الصلاة، وجعل ترتيب الناس حتى في موقعهم خلف الإمام مرتبطاً بمقدار عقولهم.

- عن علي ﷺ عن النبي ﷺ قال: «يأتي في آخر الزمان قوم، حدثاء الأسنان، سفهاء الأحلام، يقولون من خير قول البرية، يمرقون من الإسلام كما يمرق السهم من الرمية، لا يجاوز إيمانهم حناجرهم»[1] ولهذا الحديث نظائر، وهو يشير أن سبب خروج بعض الناس من الإسلام قلة فهمهم له، وضعف عقولهم عن استيعابه، مع كثرة عباداتهم وقراءتهم لكتاب الله، كما ورد في روايات الحديث. وهذا يدل على ضرورة وفرة العقل للفهم الصحيح للإسلام، وحسن تطبيقه- كما كان الأوائل-، وإلا فما يفضي إلى الكفر مثل عدم تحكيم العقل-كما قال تعالى: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ [الفرقان:٤٤]-. مما يؤكد- من حيث النتيجة- مكانة العقل في الإسلام.

- وعن أبي هريرة يرفعه: «خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا»[2].

- وعن عدي بن حاتم ﷺ قال: قلت: يا رسول الله، ما الخيط الأبيض من الخيط الأسود أهما الخيطان؟ قال: «إنك لعريض القفا إن أبصرت الخيطين» ثم قال: «لا، بل هو سواد الليل وبياض النهار»[3].

- فهو ﷺ يُعَرِّض بمن يفهم الكلام على ظاهره، ولا يُعْمِلُ فيه عقله، فيخرج عن دائرة القبول، وهذا دالٌّ على وجوب إعمال العقل في فهم النصوص الشرعية، ومؤكِّدٌ لمكانة العقل التي سبق بيانها في كتاب الله سبحانه.

ثالثاً: في أصول الفقه:

تحدث علماء الأصول عن العقل في مواضع كثيرة من أبحاثهم: في الحاكم، والمحكوم عليه، والاجتهاد... كما صدَّروا كتبهم بالمبادئ العقلية، واستخدموها في كثير من بحوثهم، وسأضرب مثالين يؤكدان مكانة العقل في الأصول:

المثال الأول: مسألة التحسين والتقبيح العقليين، فقد ذهب كثير من المتكلمين إلى أن العقل حاكم على الأفعال بالحسن والقبح[4]، في حين ذهب الأشاعرة إلى أن الحسن والقبح شرعيان، وقال الماتُريدية: الحسن والقبح عقليان لا يتوقفان على الشرع، بل يدركهما العقل بناء على ما في الأفعال من خواص وآثار، لكن لا يلزم من ذلك أن تكون أحكام الله في أفعال المكلفين على وفق ما تدركه عقولنا لإمكان خطئها[5]، وهذا هو الأقرب لمقاصد الشريعة والمفهوم من امتداح الحق سبحانه للعقل[6]، لذلك قال ابن عبد السلام رحمه الله تعالى: «ومن أراد أن يعرف المناسبات والمصالح والمفاسد راجحها ومرجوحها فليعرض ذلك على عقله بتقدير أن الشرع لم يَرِد به ثم يبني عليه الأحكام، فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك إلا ما تعبد الله به عباده ولم يقفهم على مصلحته أو مفسدته، وبذلك تعرف حسن الأعمال وقبحها، مع أن الله عز وجل لا يجب عليه جلب مصالح الحسن ولا درء مفاسد القبيح... »[7].

---

(١) أخرجه البخاري في المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، حديث: ٣٤١٥، ومواضع أخرى، ومسلم في الزكاة، باب التحريض على قتل الخوارج، حديث: ١٠٦٦.

(٢) أخرجه البخاري في الأنبياء، باب قول الله تعالى: ﴿وَاتَّخَذَ الله إِبْرَاهِيمَ خَلِيلاً﴾ [النساء: ١٢٥] حديث: ٣١٧٥، ومسلم في الفضائل، باب من فضائل يوسف عليه السلام، حديث: ٢٣٧٨. ورا: روايات أخرى له:٤٩٩.

(٣)أخرجه البخاري في التفسير، باب: ﴿وكلوا واشربوا..﴾ [البقرة: ١٨٧]، حديث: ٤٢٤٠، ومواضع أخرى.

(٤) الواضح في أصول الفقه لابن عقيل: ١٢.

(٥) الوجيز في أصول الفقه لأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي: ١٤٥.

(٦) ر: الأصول العامة لوحدة الدين الحق لأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي: ١٤٧- ١٤٨.

(٧) قواعد الأحكام في مصالح الأنام للعز بن عبد السلام: ٣٠.

المثال الثاني: اشترط علماء الأصول جَودة العقل والقريحة في المجتهد، وقد عبَّروا عن ذلك بفقه النفس، قال الجويني رحمه الله: «ثم يشترط وراء ذلك كله فقه النفس فهو رأس مال المجتهد ولا يتأتى كسبه، فإن جُبِل على ذلك فهو المراد، وإلا فلا يتأتى تحصيله بحفظ الكتب»[1]. وقال الزركشي رحمه الله: «وشرط الماوردي والكيا الطبري فيه الفطنة والذكاء»[2]. وقال الجلال المحلي: «فقيه النفس، أي شديد الفهم بالطبع لمقاصد الكلام لأن غيره لا يتأتى له الاستنباط المقصود بالاجتهاد»[3]. وعباراتهم في ذلك كثيرة معروفة.

رابعاً: في الأحكام الفقهية:

أجمع الفقهاء على أن العقل هو مناط التكليف في الإنسان، فلا تجب عبادة من صلاة أو صيام أو حج أو جهاد أو غيرها على من لا عقل له كالمجنون وإن كان مسلماً بالغاً لقوله ﷺ: «رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يعقل»[4]، كما أجمعوا على أن غير العاقل لا تعتبر تصرفاته المالية، فلا يصح بيعه ولا إيجاره ولا وكالته ولا رهنه، كما وقع الإجماع على عدم اعتبار أقواله، فلا تنعقد يمينه[5]، ولا يقع طلاقه. قال ابن قدامة رحمه الله: «أجمع أهل العلم على أن زائل العقل بغير سكر أو ما في معناه: لا يقع طلاقه»[6]، «أما السكران فقد ذهب أحمد في رواية عنه، وهو قول عثمان رضي الله عنه[7]، وعمر بن عبد العزيز، إلى أنه لا يقع طلاقه لأنه زائل العقل ومفقود الإرادة، ولأن العقل شرط للتكليف إذ هو عبارة عن الخطاب بأمر أو نهي، ولا يتوجه ذلك إلى من لا يفهمه، هذا والحكم في عتق السكران ونذره وبيعه وشرائه وردته وإقراره وقتله وقذفه وسرقته كالحكم في طلاقه»[8]. إن هذه الأحكام توضح لنا جليّاً أن الفقهاء جعلوا العقل شرطاً في كل تصرف يتصرفه الإنسان شرعياً كان أو عادياً، كما يدور الجزاء- دنيوياً وأخروياً- مع العقل وجوداً وعدماً.

النتيجة:

إذا كان العقل على ذاك النحو من الأهمية في ميزان الشرع- إعمالاً واعتباراً-، ومن أجل الشرع- فهماً وتطبيقاً-، بل لا محلَّ للدين إيماناً وتكليفاً إلا لمن كان عاقلاً؛ فلا شك أنه من أعظم مقاصد الشريعة . وإذا كان الدين أعظم المقاصد، فالعقل وسيلته الأولى.- إن لم تكن الأولى والأخيرة -؛ وما كان وسيلة لأشرف المقاصد فهو أشرف الوسائل.

وسيأتي في المباحث التالية ما يؤكد مسألة عناية الشرع بالعقل- على مستوى الوسائل والمقاصد- وإن كان الأمر من الوضوح بحيث لا يحتاج إلى تأكيد.

---

(١) البرهان للجويني: ٢/ ١٢٤.

(٢) البحر المحيط الزركشي: ٦/ ٢٠٤.

(٣) ر: حاشية العطار على جمع الجوامع: ٢/ ٤٢٢.

(٤) تقدم تخريجه- ر: ٥٥٠- وينظر: الموسوعة الفقهية، عقل: ٣٠/ ٢٦٤.

(٥) ينظر: الفقه الإسلامي وأدلته لأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي: ٤/ ٢٤٥١.

(٦) المغني لابن قدامة: ١٠/ ١١٠.

(٧) أخرجه البخاري معلقاً في الطلاق بصيغة الجزم، ووصله ابن أبي شيبة في المصنف: ٤/ ٣١، وإسناده صحيح،- ر: المغني: ١/ ١١٣-.

(٨) المغني لابن قدامة: ١٠/ ١١٣-١١٤.

المبحث الثاني
حفظ العقل

تمهيـد:

إذا كان العقل أمراً حيوياً، وبتلك المنزلة في الشرع- كما تبين- كان من مقتضى حكمة الشارع المحافظة عليه بكل قوة. وقد تجلَّى ذلك في أمور عديدة عُنِي بها الشرع. سأقتصر هنا منها على أمرين مهمين- في المطلبين الآتيين-، وسآتي على ذكر سائرها لاحقاً- في المباحث القادمة تبعاً للصوق مناسبتها لها[1]-.

المطلب الأول: إيجاب العلم (والعمل بموجبه):

إذا علمنا أنه لا قوام لجسم إلا بالغذاء، فكذلك لا مجال لعمل العقل بدون علم ومعلومات. الأمر الذي يكفي وحده لإدراك قيمة العلم للعقل، ويُفسِّر- في الوقت نفسه- أبرز مسوغات الشارع لإيجاب العلم، الذي سينهض بدوره في حفظ العقل، بل في تكوينه. ومن هنا كانت القراءة والكتابة ومعاناة شؤون المعرفة موضع اهتمام القرآن والسنة النبوية على نحو مدهش[2]؛ فكلمة العلم وما يشتق منها وردت في نحو ٧٧٥ موضعاً من كتاب الله عز وجل[3]، كلها[4] في معرض الحض والثناء والأمر به، أو في معرض الذم والنهي عن الإعراض عنه، فمن الأول قوله سبحانه: ﴿هَذَا بَلاغٌ لِلنَّاسِ وَلِيُنْذَرُوا بِهِ وَلِيَعْلَمُوا أَنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ [إبراهيم: ٥٢]، وقوله عزَّ من قائل: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٩]، ومن الثاني قوله عزَّ من قائل: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ﴾ [البقرة: ١١٣]، وقوله سبحانه: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقاً مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٤٦]، وقوله: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لا يَعْلَمُونَ شَيْئاً وَلا يَهْتَدُونَ﴾ [المائدة: ١٠٤] والآيات في ذلك كثيرة كثيرة كما تقدم. أما السنة فقد بينت فرضية العلم وأنه واجب على كل مسلم ومسلمة وقد رُوِيَ عن عدد من الصحابة قوله ﷺ: «طلب العلم فريضة على كل مسلم»[5]. وروى ابن عبد البر بإسناد

---

(١) را: مب ترشيد العقل: ٥٠١و، ومب إطلاق العقل: ٥١٣و.

(٢) ر: تجديد الوعي للدكتور بكار: ٥٥.

(٣) المعجم المفهرس لعبد الباقي: مادة علم.

(٤) باستثناء مواضع قليلة لا تتعدى عدد أصابع اليد الواحدة؛ منها: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللهِ أَفَلا تَذَكَّرُونَ﴾ [الجاثية: ٢٣]؛ حيث كان من الجدير بالعلم أن يحرر صاحبه من اتباع الهوى. ومنها ما ورد على لسان قارون: ﴿قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَى عِلْمٍ عِنْدِي﴾ [القصص: ٧٨] ؛ حيث قاده علمه وغناه إلى التكبر والبغي على عباد الله ، بدلاً من نفعهم وشكر مولاه.

(٥) قال ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ١/ ٢٣: هذا حديث يروى عن أنس بن مالك، عن النبي ﷺ من وجوه كثيرة كلها معلولة، ولا حجة في شيء منها عند أهل العلم بالحديث من جهة الإسناد. والحق أن الحديث مروي عن جماعة من الصحابة منهم عبد الله بن مسعود وأبو سعيد الخدري وابن عباس وابن عمر وعلي بن أبي طالب وغيرهم، ر: الجامع الصغير ٢/ ٥٩٥-٥٩٦، الأحاديث ٥٢٨٩-٥٢٩٠-٥٢٩١-٥٢٩٢. وقد أشار المحقق إلى بعضها بالصحة تبعاً للألباني =

صحيح عن إسحاق بن راهويه: «طلب العلم واجب»[1]. كما رُوِيَ عن سفيان بن عيينة بإسناد صحيح «طلب العلم والجهاد فريضة على جماعتهم» واستشهد بقوله تعالى: ﴿فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ﴾ [التوبة: ١٢٢][2]. وقد نص العلماء على أن بعض العلم واجب على كل مسلم، ثم يجب وجوباً كفائياً على الأمة أن تتعلم من شؤون الدين والدنيا ما تقوم به مصالح الناس في دنياهم وآخرتهم كما ذُكِرَ في بحث الأمة[3]، وهذا واضح في الدلالة على مكانة العلم في الإسلام خاصة بعد ما تبين أنه غذاء العقل [4].

وتبقى القضية التي لا تقل أهمية- في منظور الشرع- عن العلم، هي ترجمة العلم إلى عمل، لأن مقصد الشارع من العلم إنما هو العمل- كما سبق بيانه في مبحث تشييد الحضارة[5]-. وهو فحوى كلام الشاطبي رحمه الله «كل مسألة لا ينبني عليها عمل فالخوض فيها لم يدل على استحسانه دليل شرعي، والدليل على ذلك استقراء الشريعة، فإنا رأينا الشارع يعرض عما لا يفيد عملاً مكلَّفاً به، ففي القرآن الكريم: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾ [البقرة: ١٨٩] فوقع الجواب بما يتعلق به العمل»[6]. وقد جاءت آيات عدة تظهر أن روح العلم العمل وَفِقْهُهُ، وإلا صار العلم- وخاصة علم الشريعة- عاريَّةً قلّما يُنتفع بها، يقول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر: ٢٨]، ويقول جلَّ من قائل: ﴿أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِداً وَقَائِماً يَحْذَرُ الآخِرَةَ وَيَرْجُو رَحْمَةَ رَبِّهِ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الأَلْبَابِ﴾ [الزمر: ٩][7]، ثم عاد الشاطبي فاستدرك حتى بالنسبة لعلوم الشريعة؛ فقال: «نعم قد يكون العلم فضيلة وإن لم يقع العمل به

في صحيح الجامع للسيوطي: ٢/ ٧٢٧. وقد درس الزهيري محقق جامع بيان العلم أسانيد الأحاديث ثم قال: ولاشك أنه لا يخلو إسناد من كذاب متهم أو متروك أو ضعيف لا تصلح روايته للاحتجاج حاشا بعض الطرق في حديث أنس بن مالك ﷺ فبانضمام هذه الطرق بعضها إلى بعض يرتقي الحديث إلى درجة الحسن إن شاء الله تعالى: ١/ ٥١. ونقل المناوي في شرحه للجامع الصغير: ٤/ ٣٥٣ قول السيوطي: «جمعت له خمسين طريقاً وحكمت بصحته لغيره». وهو قريب مما قاله العجلوني في كشف الخفاء: ٢/ ٣٩-٤٠، حديث: ١٦٦٣.

(١) جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر: ١/ ٥٢.

(٢) م. س: ٥٥.

(٣) را: ٣٩٦.

(٤) ولا أدري- بعد هذا- كيف رأى بعض الباحثين في الفكر الإسلامي خطراً على الفقه(العلم)، وأقاموا معركة وهمية بينهما، وكأن العلم (وأنفذه الفقه) في جانب، والعقل(ونتاجه الفكر) في جانب آخر، مع أن العلم هو المادة الخام التي يتعامل معها العقل خلال عملية التفكير، كما أن ناتج الفكر هو علم أيضاً. وقد تتخرَّج صحة كلامهم إذا عنوا بالفكر الفكر الطليق الذي لا يستند إلى أية مرجعية مسلَّمة، ولكنَّ هذا ليس فكراً إسلامياً أصلاً؛ لأن الفكر الإسلامي هو: "المحاولات العقلية من علماء المسلمين لشرح الإسلام في مصادره الأصلية، فقهاً واستنباطاً أو توفيقاً و دفاعاً"- ر: الفكر الإسلامي في تطوره للدكتور محمد البهي: ٦-. ومن ثَمَّ فإن الفقه جانب مهم- ولا ريب- من هذا الفكر، وإن كان مجال الفكر الإسلامي أرحب خارج نطاق الفقه، بمعنى أن الفكر غالباً ما يتناول الجانب القصدي والموازنة مع المذاهب والتيارات، فإذا تصدى لمسألة فقهية فإنما ذلك محاولة لحل مشكلة معاصرة لم يكن للأولين اطلاع عليها. فإذا فهمنا الفكر الإسلامي على هذا الأساس أدركنا تماماً تكامل الفكر مع العلم وفق النظرة الشرعية. وقد مر معنا كيف يأمر الإسلام بإعمال وسائل المعرفة للوصول بالعقل إلى قرار سليم.

(٥) را:٣٦٦و، ورا: أيضاً ١٩٩.

(٦) الموافقات للشاطبي: ١/ ٤٢، وقد أورد بعدها عدة أمثلة؛ تبقى في رأيي قابلة للمناقشة حتى من الزاوية التي كانت محل نظر الشاطبي- رحمه الله-.

(٧) م.س: ١/ ٥٦.

على الجملة، كالعلم بفروع الشريعة والعوارض الطارئة في التكليف، أو إذا فرض أنها يمكن أن تقع في الخارج، فإن العلم بها حسن، وصاحب العلم مثاب عليه، وبالغ مبالغ العلماء، لكن من جهة ما هو مظنة الانتفاع عند وجود محله»[1]، ويمكن أن يضاف إلى ما ذكره الشاطبي:" لئن كان العلم وسيلة فحكمه حكم الغاية، لأنه متعين للوصول إليها، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب"، ولذا فبعض العلم فرض عين، وبعضه فرض كفاية – كما تقدم –، قال ابن عبد البر رحمه الله تعالى: «والذي يلزم الجميع فرضه من ذلك ما لا يسع الإنسان جهله من جملة الفرائض المفترضة عليه.. ثم سائر العلم وطلبه والتفقه فيه وتعليم الناس إياه وفتواهم به في مصالح دينهم ودنياهم، والحكم به بينهم فرض على الكفاية يلزم الجميع فرضه، فإذا قام به قائم سقط فرضه عن الباقين بموضعه، لا خلاف بين العلماء في ذلك»[2].

ومما يدل أيضاً على تشوف الشارع إلى نشر العلم تعلماً وتعليماً أن جعل له أفضليةً على نوافل العبادة، وقد روى ابن عبد البر–في جامع بيان العلم وفضله الكثير من الأخبار والأحاديث التي تفيد ذلك. ولئن كان في بعضها ضعف، فبمجموعها يثبت أصل الحكم. ولذا قال الشافعي رحمه الله: «طلب العلم أفضل من الصلاة النافلة»، وورد عنه أيضاً: «ليس بعد أداء الفرائض شيء أفضل من طلب العلم»، قيل له: ولا الجهاد في سبيل الله؟ قال: «ولا الجهاد في سبيل الله»[3]. وإنما كان كذلك لأن المثابرة على طلب العلم، والتفقه فيه، وعدم الاجتزاء باليسير منه، يجر إلى العمل به، ويلجئ إليه[4]. فضلاً عن أن العلم عموماً قوة ونور، بينما الجهل ضعف وظلام.

إن ما تقدم ليس قصراً على العلوم الشرعية، وقد أوضحنا موقف الفقهاء من العلوم الدنيوية في بحث الأمة[5]، ولذا يُعَدُّ العلم– بصفته جوهر مضمون العقل– مقصداً رئيساً من مقاصد الشريعة شرعياً كان أو دنيوياً باعتبار أن الشريعة جاءت لمصالح العباد في الدارين، وتحقيق مصالحهم متوقف على تحصيلهم العلمي، وهذا سر العناية الإسلامية بالعلم، وتفضيله على جميع النوافل، ورفعه إلى درجة المقاصد الرئيسة؛ إذ من لا علم فيه لا عقل لديه[6].

المطلب الثاني: التربية وفق مقتضيات الحكمة:

---

(١) الموافقات للشاطبي: ١/ ٩٥.

(٢) جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر: ١/ ٥٧-٥٩.

(٣) روي ذلك عن الإمام الشافعي بسند صحيح، را: م. س: ١/ ٩٩-١٣٢.

(٤) الموافقات للشاطبي: ١/ ٦٩، ونقل عن عدد من السلف كلاماً يؤيد ذلك؛ فمن ذلك قول الحسن رحمه الله: (كنا نطلب العلم للدنيا فجرَّنا إلى الآخرة). وهو يذكرنا بمثل قول الغزالي عن أول الفلسفة وأوسطها وآخرها، تحذيراً من الاغترار ببعضها.

(٥) را: ٣٩٦و.

(٦) ولله درُّ من صاغ هذا المعنى شعراً:

علم العليم وعقل العاقل اختلفا ... من ذا الذي منهما قد أحرز الشرفا
فالعلم قال أنا أحرزت غايته ... والعقل قال أنا الرحمن بي عُرِفا
فأفصح العلم إفصاحاً وقال له ... بأيِّنا الرحمن في فرقانه اتصفا
فبان للعقل أن العلم سيِّده ... فقبَّل العقل رأس العلم [وائتلفا]

إذا كان إيجاب العلم من مسلمات الشريعة وأولوياتها-كما مرَّ آنفاً-، فإن هذا المطلب يتصدى لكيفية تحصيل هذا العلم ليؤدي غرضه، ويحقق قصده. وقد عرَّف صاحب القاموس الحكمة بأنها: «معرفة الموجودات وفعل الخيرات»، وقد وردت في القرآن على ستة أوجه منها: النبوة، والفقه، وحجة العقل..[1] وقد عرَّفها بعض المحدثين بأنها: «العلم المقترن بأسرار الأحكام ومنافعها الباعث على العمل بها، أو هي حسن الفهم للكتب السماوية والتفقه في أحكامها، بحيث يعرف مقاصدها وأسرارها»[2]. ونحن لو عدنا للمعنى اللغوي لوجدنا أن أصل المادة موضوع لمنع يقصد به إصلاح[3]، ويتفرع عنه التربية وفق ما يتناسب مع المربَّى، وإلى ذلك أشار بيان الله سبحانه: ﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾ [النحل: ١٢٥]. قال الدكتور القرضاوي- في تفسيرها-: «بالحكمة أي في مخاطبة العقول لتقتنع وتستنير»[4]، وانطلاقاً من هذه الآية تحدث علماء المسلمين عن وجوب ملاحظة مستوى المتعلم وإمكاناته العقلية، بالإضافة إلى استعداداته وميوله، ومن المعلوم أن من أهم قواعد التربية السليمة بصفة عامة أن تخضع هذه التربية لقانون النمو العام للطبيعة الإنسانية لذلك فإننا لا نستطيع أن نلقِّن المرء أية فكرة في أية مرحلة من مراحل نموه، - وهذا ما ذهب إليه معظم التربويين، خلافاً لمن شذَّ منهم عنه- وهو المتفق مع ما أشار إليه السلف من وجوب مراعاة قضية النمو العقلي[5].

فقد عدَّ الشاطبي- رحمه الله- التحدث مع العوام بما لا تفهمه ولا تعقل معناه من باب وضع الحكمة في غير موضعها[6]. وثمَّة أحاديث عدة تؤكد ذلك وتحث عليه، وقد عقد الإمام البخاري باباً في كتاب العلم سمّاه: باب من خص بالعلم قوماً دون قوم كراهية ألا يفهموا، وقد كان رسول الله ﷺ يراعي اختلاف ملكات الناس في الحفظ والتفكير، حتى إنه كان يعيد الكلام ثلاثاً ليفهمه ويحفظه جميع من حضر[7]، وقد روي من ذلك عن السلف الكثير، فلقد قال أبو هريرة ﷺ : «حفظت من رسول الله ﷺ وعاءين، فأما أحدهما فبثثته، وأما الآخر فلو بثثته قطع هذا البلعوم»[8]. وروى مسلم في المقدمة عن عبد الله بن مسعود قال: «ما أنت بمحدث قوماً حديثاً لا تبلغه عقولهم إلا كان لبعضهم فتنة»[9]. ومن المشهور في هذا الباب قول سيدنا علي ﷺ: «حدِّثوا الناس بما يعرفون، أتحبون أن يُكَذَّب اللهُ ورسولُه»[10].

---

(١) بصائر ذوي التمييز للفيروزابادي: ٢/ ٤٩٠.

(٢) العقل والعلم في القرآن الكريم للدكتور القرضاوي: ١٩٧-٢٠٠.

(٣) بصائر ذوي التمييز للفيروزابادي: ٢/ ٤٩١.

(٤) م.ق.س: ٢٠٢.

(٥) علم النفس التربوي في الإسلام لمقداد يالجن ويوسف القاضي: ٨٧.

(٦) فإن المحدّث بما لا يفهمه الناس: «لم يعط الحكمة حقها من الصون، بل صار في التحدث بها كالعابث بنعمة الله... ثم إن ألقاها إلى من لا يعقلها في معرض الانتفاع بعد تعقلها كان من باب التكليف بما لا يطاق، وقد جاء النهي عن ذلك، فخرج أبو داود حديثاً عن النبي ﷺ أنه نهى عن الأغلوطات، وقالوا: وهي صعاب المسائل أو شرار المسائل»- الاعتصام للشاطبي: ٢/ ١٦-، [والحديث رواه أبو داود في سننه في العلم، باب التوقي في الفتيا، حديث: ٣٦٥٦، والمقصود بالأغلوطات: صعاب المسائل وغامضها، را: لسان العرب لابن منظور: مادة غلط]. ثم أضاف: «وهذا المعنى هو مقتضى الحكمة، لا تعلم الغرائب إلا بعد إحكام الأصول وإلا دخلت الفتنة، وقد قالوا في العالم الرباني: إنه الذي يربي بصغار العلم قبل كباره»- ر: م.س: ٢/ ١٧-.

(٧) را: صحيح البخاري، كتاب العلم، باب من أعاد الحديث ثلاثاً ليفهم منه، حديث: ٩٤-٩٥ وغيره.

(٨) أخرجه البخاري في العلم، باب حفظ العلم، حديث: ١٢٠.

(٩) مقدمة الصحيح، باب النهي عن الحديث بكل ما سمع. وقد ورد العديد من الأحاديث والآثار الحسنة في تحديث الناس بما يعرفون، وبما يعقلون-ر: الجامع الكبير للسيوطي:٢/ ١٤٥، والصغير له:١/ ١٤٦، وكشف الخفاء للعجلوني:١/ ٢٢٥، و١/ ٤٢١-.

(١٠) أخرجه البخاري في العلم، باب من خص بالعلم قوماً دون قوم كراهية أن لا يفهموا، حديث ١٢٧، وفي الباب قول النبي ﷺ =

وقد أوضح النبي ﷺ تفاوت الناس في الفهم والإدراك والتفكير والاستعدادات والميول؛ وذلك في الحديث الصحيح الذي رواه أبو هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «تجدون الناس معادن فخيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا»[1]. وإذا كان هذا في الكبار فمن باب أولى مراعاته في الصغار؛ وانطلاقاً من هذا أكّد علماء التربية المسلمون على وجوب مراعاة الاستعدادات الفطرية في التربية، فابن سينا يقول: «ينبغي لمدبر الصبي إذا رام اختيار صناعة أن يزن أولاً طبع الصبي، ويسبر قريحته، ويختبر ذكاءه....»[2] وقال ابن الجوزي رحمه الله: «إن الرياضة لا تصلح إلا في نجيب»[3]. هذا وقد أكد السلف أيضاً على أهمية الاستفادة من سن الصغر حيث يسهل الحفظ والتعلم، فقد ثبت عن ابن عباس ﷺ قوله: «ما أوتي عالم علماً إلا وهو شاب»، ومن مشهور مأثور السلف: «العلم في الصغر كالنقش في الحجر»[4]، وهذه المأثورات تؤكد على أن التقليل من أهمية قدرات الطفل قبل المراهقة غير صحيح[5]، لا سيما أن الواقع يثبت صحة نظرة المتقدمين إلى أهمية استغلال سن الصغر في التعلم بشرط أن يتناسب ذلك مع استعداداتهم، وهو يثبت أيضاً صحة تقسيم مراحل التربية وفق النظرة الإسلامية، والتي تشير إلى استعدادات الطفل العقلية حتى قبل ولادته، وتأمر بالمحافظة عليها وتنميتها في مراحل الرضاعة والحضانة والتمييز حتى البلوغ[6].

وانطلاقاً من هذا يجب على المربي أن يختار للولد من الكتب والمجلات والقصص ما يتناسب مع سنه وثقافته، حتى تكون الفائدة أنفع والثمرة التي يجنيها أجدى[7].

وهذا كله هو المراد بـ: "التربية وفق مقتضيات الحكمة" وهو توجيه إسلامي دال على وجوب رعاية العقل وحفظه وتعليمه وفق ما يتناسب وقدراته واستعداداته، وفي كل مرحلة من سني حياته.

لمعاذﷺ حينما قال له: ألا أبشر الناس، قال: «لا إني أخاف أن يتكلوا»، قال الشاطبي رحمه الله: «وإنما لم يذكره- أي سيدنا معاذ- إلا عند موته لأن النبي ﷺ لم يأذن له في ذلك لما خشي من تنزيله غير منزلته، وعلّمه معاذاً لأنه من أهله»- الاعتصام: ٢/ ١٧-.

(١) مسلم في فضائل الصحابة، باب خيار الناس، حديث: ٢٥٢٦ و١٩٩، وأصل الحديث في الصحيحين: في الجواب عن أكرم الناس؟ رواه البخاري في الأنبياء، باب قول الله تعالى: «وَاتَّخَذَ اللهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلاً»، حديث: ٣١٧٥، ومسلم في الفضائل، باب من فضائل يوسف عليه السلام، حديث: ٢٣٧٨و١٦٨. ويمكن أن يستدل من هذا الحديث- وغيره- على ما يلي:

١- إن الأشخاص والأطفال خاصة يمتلكون استعدادات عقلية مختلفة، كما تختلف المعادن مع بعضها. وقد تتفاوت الشعوب في ذلك أيضاً حسب درجة تطورها في سُلَّم الحضارة.

٢- إن اختلاف المعادن لا يشكل دليلاً على أفضلية أو دونية، بل إن اختلاف محتويات المعادن إنما يكون على أساس كيفية الاستفادة منها، وكذا كل نوع من الاستعداد مفيد والخيرية مشروطة بالفقه أي الفهم، أو ما عبَّر عنه القرآن بالحكمة.

٣-إن استعداد أي فرد صغير أو كبير [أو حتى على مستوى شعب] - وبالتالي-ذكاءه وإمكاناته يجب أن تستخرج، وتنال حظها من الهداية والتربية كما تستخرج المعادن حيث إنها لا تملى بل تستخرج، وكذلك الاستعدادات والإمكانات تكشف وتستخرج ويستفاد منها. - را: التربية الفكرية للطفل للدكتور أبو الفضل عزتي: ٣٣-.

(٢) م.س: ص.ن.

(٣) ر: تربية الأولاد في الإسلام للدكتور عبد الله علوان: ٢/ ١٠١١.

(٤) كشف الخفاء للعجلوني: ٢/ ٦١.

(٥) أكَّد بياجيه في تقسيمه المشهور للتطور المعرفي على الأهمية الزائدة لتفكير المراهقين دون أن يولي اهتماما«لقدرات طفل ما قبل المدرسة»، را: علم النفس التربوي، نظرة معاصرة لعبد الرحمن عدس: ٨١.

(٦) ينظر في هذا التقسيم، وواجب الأهل تجاه أولادهم في كل مرحلة؛ من حيث الرعاية، والتربية العقلية: علم النفس التربوي في الإسلام لمقداد يالجن ويوسف القاضي: ٩٠ وما بعد.

(٧) تربية الأولاد في الإسلام للدكتور علوان: ١/ ٢٩٣.

المبحث الثالث

تـرشـيـد الـعـقـل

تمهيـد:

إن الرشد العام للإنسان مقصد عام قطعي للشريعة- كما سبق (في مقصد الهداية الشاملة)-. ومُهِمَّة القرآن الكبرى أنه: ﴿يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ﴾ [الجن: ٢]، ولذا صرَّح بأنه مقصود دعوته الناس – في قضية الإيمان بربهم وإجابة دعوته(وهي أعظم قضايا وجودهم على الإطلاق)-؛ فقال تعالى:﴿فَلْيَسْتَجِيبُواْ لِي وَلْيُؤْمِنُواْ بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾ [البقرة: ١٨٦]- في إشارة واضحة قوية إلى أن تحصيل الرشد منوط بالإيمان ومقتضياته وعلى رأسها الاستجابة لله ورسوله-، وقال تعالى مُوَجِّهاً رسوله الكريم ﷺ ليكون الأرشدُ منشودَه- في كلِّ شيءٍ- ﴿وَقُلْ عَسَى أَن يَهْدِيَنِ رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَذَا رَشَدًا﴾ [الكهف:٢٤]. وأوّل ما ينطوي تحت مفهوم هذا الرشد العام، وأقرب ما يكون إليه رشد العقل، ولذا عبَّر القرآن عن سن البلوغ والتكليف ونضوج العقل، وأهلية الأداء فيه بإيناس الرشد، فقال تعالى: ﴿ وَابْتَلُواْ الْيَتَامَى حَتَّىَ إِذَا بَلَغُواْ النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُواْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ [النساء:٦]، كما يُعَدُّ رشد العقل طوراً آخر من حفظه- وقد مرَّ معنا آنفاً مدى عناية الشريعة به-، ولذا لم تترك شرعة الإسلام سبيلاً لترشيده إلا سلكته، أو وجَّهت إليه – سواء في عامٍّ نصوصها أو خاصِّها-؛ ففي هذا المقام: انطلقت الشريعة من المعلومات الأولية للعقل والوافدة إليه؛ فركَّزت على ضمان صحتها، حتى اشتهر المبدأ الإسلامي "إن كنت ناقلاً فالصحة أو مُدَّعياً فالدليل"، ثم انتقلت إلى سلامة التعامل معها؛ فسعت إلى توفير كامل شروط الموضوعية، ويكفي في هذا قوله تعالى:﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً﴾ [الإسراء:٣٦]، وانتهت بالأحكام الصادرة عن العقل- ضمن المعطيات المشار إليها-؛ فوثقت بها، وبنت عليها، وحثَّت على إخراجها بالأساليب المنطقية المنتجة والطرائق الحضارية المفيدة. مع التنبيه إلى الحالات الواقعية لدى أكثر الناس الذين لا تكتمل عندهم المُقَوِّمات السابقة بكل حذافيرها؛ فقامت الشريعة بإسعاف أي عجز أو قصور قد يتبدى في العقل بأنظمة خارجية مُعِينة في الوصول إلى النتائج السليمة، من مثل الشورى والفتوى. وإذا شبهنا العقل بالحاسوب؛ فقد أمرت الشريعة بتدقيق المُدخلات، وبالتأكد من سلامة الآلة وصحة البرنامج، ومن ضبط المُخرجات بعد ضمان صحة النتائج، مع تشغيل أنظمة الحماية والمساعدات. وبمعنى آخر فقد أمرت الشريعة بكل ما يتكفَّل بترشيد العقل، وعلى رأس ذلك المطالب الأربعة الآتية:

المطلب الأول: تسديد الكلمة وتوجيه الإعلام وتكوين رأي عام واع:

تُعَدُّ مقاصد الإسلام الكبرى، وخاصة إلزام شريعته بالتزام القيم العليا من الحق والخير والجمال[1]- وما قاربها من سائر الأخلاق الحميدة والفضائل المجيدة[2]كالصدق والأمانة والحياء والوفاء-، يُعَدُّ ذلك كله أهم مدخل لترشيد العقل خاصة ولرشاد الإنسان أو صلاحه عامة؛ لأن الشريعة حينما تستهدف مقصداً تشرع له من الوسائل ما يفضي إليه. ومن أَوْلى ما يتفرع عن ذلك في إنسان الشريعة ألا تستقبل حواسه- وهي منافذ العقل[كما هو معروف]- ولا يصدر عنها إلا ما يتوافق مع تلك القيم والأخلاق، مما يضمن للعقل تنظيف

---

(١) را: تفاصيل هذا المقصد الذي هو من المقتضيات الرئيسة والمباشرة لمقصد الدين:١٦٧و.

(٢) را: أيضاً تفاصيل هذا المقصد الذي هو من المقتضيات الرئيسة والمباشرة لمقصد النفس في مبحث تزكيتها؛ وخاصة: ٤٤٠و.

منابعه وتعقيم موارده من أي باطل أو سيء أو قبيح، ولا نكاد نقدر على إحصاء كافة تعليمات الشريعة وتوجيهاتها بهذا الخصوص؛ ففي مجال الكلام: نُهِي المرء عن الكذب[1]، وسائر آفات اللسان على وجه إجمالي وتفصيلي[2]. وأُنيطت استقامة الإيمان باستقامة اللسان؛ فقال عليه الصلاة والسلام: «لا يستقيم إيمان عبد حتى يستقيم قلبه، ولا يستقيم قلبه حتى يستقيم لسانه»[3]، وأُمِر المسلم بحفظ لسانه؛ فلا يتفوه إلا بحق، ولا ينطق إلا بخير، ولا يقول إلا الحُسْن، كما قال تعالى: ﴿وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسْناً﴾ [البقرة: ٨٣]، وقال عليه الصلاة والسلام: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيراً أو ليصمت»[4]، وما كان ﷺ ينطق في جد أو مزاح إلا بحق. وأساس ذلك كله الصدق، وتحري الصواب، والحرص على السداد[5]، والخوف من الزلات، والمحاسبة على الهفوات، وتجنب الطّامّات. إذ: ﴿مَا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ [ق: ١٨]، و«رُبَّ كلمة أهوت بصاحبها أربعين خريفاً في النار وهو لا يدري»[6]، وبالعكس أيضاً، قال تعالى: ﴿فَأَثَابَهُمُ اللهُ بِمَا قَالُواْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ جَزَاء الْمُحْسِنِينَ﴾ [المائدة: ٨٥]. وما ذاك إلا لخطورة الكلمة، وقوة أثرها في الإنسان فرداً ومجتمعاً، ففي البدء كانت الكلمة، وأول كلمة أنزلت في القرآن: ﴿اقْرَأْ﴾ [العلق: ١]، بل القرآن الكريم كله ليس إلا كلاماً، لكنه كلام الله الذي يهدي للتي هي أقوم. ومن هنا عُنِي الإسلام أيّما عناية في شأن الكلمة وتسديدها وتصويبها ومجمل أثرها.

وإن مجتمعاً هذا شأن الكلمة فيه لجدير ألا يصل إلى سمع أبنائه إلا ما فيه حق أو خير أو جمال؛ ولذا كان النبي ﷺ- وهو الأسوة للمؤمنين- مرهف السمع لجميع أصحابه، حتى أقرَّ القرآن وصفه أنه: ﴿أُذُنُ خَيْرٍ﴾ [التوبة: ٦١]، ونهى عن تبليغه ما قد يبدر عنهم من إساءة، كي لا يصل إلى سمعه أي شين، ومن ثَمَّ لا يتأثر قلبه إلا بالحُسْن والحَسَن، فقال: «لا يبلغني أحد منكم عن أحد من أصحابي شيئاً؛ فإني أحب أن أخرج إليكم، وأنا سليم الصدر»[7]، وقد جعل القرآن علامة الاهتداء المُنْبِئة عن العقول والألباب استماع الأقوال فاتّباع أحسنها؛

---

(١) نبَّه النبي ﷺ أن المؤمن يُطبع على سائر الخلال إلا الخيانة والكذب، وفي التنزيل: ﴿إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللهِ وَأُوْلئِكَ هُمُ الْكَاذِبُونَ﴾ [النحل: ١٠٥].

(٢) ولو ذهبنا لاستقصاء الوارد في الشريعة عن محظورات اللسان لطال بنا المقام؛ فأكتفي بتعداد أخطرها، وهي: الكذب، والافتراء، والبهتان، وقول الزور، وشهادة الزور، والغيبة، والنميمة، وإفساد ذات البين، وإشاعة الفحشاء، ونقل الأراجيف، وقالة السوء، والهمزواللمز، والتنابز بالألقاب، والاستهزاء والسخرية، والهجاء والاحتقار، والطعن، واللعن، والفحش، والرفث، والبذاءة، والثرثرة، والتفيهق، والتشدق، والتمنطق(تصنع الفصاحة، وتكلف السجع)، واللدد في الخصومة والفجور فيها، والجدال العقيم، وفشو الأسرار، والكلام فيما لا يعني، واللغو، وعن فضول القول عامة، وعن الحَلِف وكثرته خاصة.

(٣) أخرجه أحمد عن أنس، حديث١٢٥٧٥.

(٤) حديث مشهور أخرجه الجماعة. منهم البخاري في الأدب، باب حفظ اللسان،٥٩٩٤، وفي مواضع أخرى.

(٥) سعياً من المؤمن وراء صلاح أعماله ومغفرة ذنوبه، نيلاً للفوز العظيم؛ كما قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا * يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَن يُطِعْ اللهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: ٧٠-٧١].

(٦) أخرج الترمذي نحوه في الزهد عن رسول الله، باب فيمن تكلم بكلمة يضحك بها الناس، حديث٢٢٣٦. وابن ماجه في الفتن، باب كف اللسان في الفتنة، حديث ٣٩٦٠.

(٧) أخرجه أحمد في مسند ابن مسعود، حديث٣٥٧١. والترمذي في المناقب، باب فضل أزواج النبي، حديث٣٨٣١. وأبو داود في الأدب، باب رفع الحديث من المجلس، حديث٤٢٦٨. وحتى على مستوى الاسم كان يغير القبيح منه إلى جميل- حتى لا تقع الأذن إلا على جميل-، ومعلوم أنه سمى حفيديه الحسن والحسين.

قال تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ۝ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [الزمر: ١٧-١٨].

واستيعاب جميع الأدلة والمؤيدات لهذا المعنى، ونظائره بالنسبة لجميع الحواس الظاهرة (وخاصة البصر)، والحواس الباطنة (المشاعر بأنواعها) أمر يحتاج لبحوث خاصة. إلا أن المغزى العام منها لا يحتاج لجدال باحث فيه؛ وهو القصد إلى الضبط الذاتي- من دون الشعور بأي قسر خارجي- لمنافذ العقل (الحواس كافة) بفتحها على كل حق أو خير أو جمال، وإغلاقها عن أضدادها إلى أقصى حد ممكن، فلا يَعْبُر إلى العقل من دهليزه (الأذن وسائر الحواس) ولا يخرج عن ترجمانه (اللسان وسائر الجوارح) إلا الموافق لفطرته السليمة، وحكمه الصحيح. ولا شك أن هذا ترشيد عظيم للعقل، يقع على النقيض من العمليات الحديثة في صناعة العقول وغسيل الأدمغة الهادفة إلى تفريغ العقل من أثمن قواعده (القيم) بتسميم مداخله ومخارجه.

وهذا يقودنا بداهة إلى موقف الإسلام الخاص من الإعلام- بوجه خاص-، إذ أضحى المؤثر الأكبر على العقول. والمقصود بالإعلام ما تقوم به وسائل نقل المعلومات والأخبار والأحداث وغيرها، كالإذاعة والتلفاز والصحافة وما إليها، بما فيها الإشاعة، مما عبَّر عن فحواه القرآن بالأذان، قال تعالى: ﴿وَأَذَانٌ مِنَ اللهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ فَإِنْ تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللهِ وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [التوبة: ٣]، ويتضح في الآية تكامل عناصر الاتصال من مُرْسِلٍ (الله ورسوله) ومُرْسَلٍ إليه (الناس) والرسالة (البراءة من المشركين)، إلى جانب توفر عوامل جذب الانتباه فيها عبر الترغيب والترهيب، مع الالتفات إلى اختيار الوقت المناسب (الحج الأكبر). بحيث يمكن أن يُستَدلَّ بها وبوضوح عن فن الإعلام عموماً، سواء بمعناه اللغوي والذي هو مصدر أعلم، أو بمعناه الاصطلاحي القديم، الذي عبَّر عنه أبو البقاء الكفوي بأنه: «تحصيل العلم وإحداثه عند المخاطب [حالة كونه] جاهلاً به ليتحقق إحداث العلم عنده وتحصيله لديه»[(١)]، أو بمعناه الاصطلاحي الحديث، والذي يمكن تعريفه بأنه: «إيصال معلومة معينة إلى المتلقي لهدف معين بأسلوب يخدم ذلك الهدف ويتوقع منه أن يؤثر في المتلقي ويغير من ردود فعله»[(٢)]. ولا يختلف فن الإعلام الإسلامي عن هذا إلا أنه يستقي مبادئه من كتاب الله وسنة رسوله، دون أن يؤثر هذا في شيء على حقيقته؛ ذلك أن كل نتاج ثقافي لابد له من محتوى فكريٍّ (إيديولوجي) مهما يكن شكله ونوعه[(٣)]. وغاية ما يسعى إليه الإعلام الإسلامي هو نقل الحقيقة. لأن رسالة الإسلام كلها مرتبطة بالحق أولاً وبالذات، ولذا يمكن تعريف الإعلام الإسلامي بأنه «فن إيصال الحق للناس قصد اعتناقه والتزامه وكشف الباطل ودحضه قصد اجتنابه»[(٤)]. والمتتبع للسيرة النبوية يجد حرص المصطفى ﷺ على تأدية هذا المفهوم والاستفادة من جميع الوسائل المتاحة في سبيل ذلك؛ فمما أُثِر عنه ﷺ جعله اللسان أحد وسائل الجهاد، كما في حديث كعب بن مالك أنه قال: قال النبي ﷺ: «إن الله عز وجل قد أنزل في الشعر ما أنزل، فقال: إن المؤمن يجاهد بسيفه ولسانه، والذي نفسي بيده لكأن ما ترمونهم به نضح

(١) الكليات للكفوي: ١٤٨.

(٢) وسائل الاتصال الحديثة وأثرها، ندوة للمنظمة الإسلامية للثقافة والعلوم، مقال د. سمير الراضي: ٢٢.

(٣) كما يقول إيفي ايداس فيما نقله عنه د. محمود حمود في مقالة ضمن ندوة وسائل الاتصال: ٣٨.

(٤) الإعلام الإسلامي، المفهوم والخصائص: د. سيد محمد ساداتي الشنقيطي: ٤٠، وينظر في تعريفات هذا المصطلح المرجع نفسه: ٣٧-٣٨، الإعلام للدكتور محمد منير سعد الدين: ٢٠.

النبل»[1]. كما كانت خطابات النبي ﷺ رسائل إعلامية تحرص على التأثير في عواطف الناس لتوجيهها نحو الأفضل، وكان يستغل المناسبات لإرسال هذه الرسائل، ولا يرضى أن يؤجِّل الحديث في موضوع الساعة ما دام مُلِحّاً، وخُطَبُه معروفةٌ في اشتراط الولاء[2]، وحين أرادوا الشفاعة في حدِّ (سرقة المخزومية)، وعند مقدم شهر رمضان، ولدى كسوف الشمس الذي ترافق مع موت ابنه إبراهيم.

وإذا كانت الوسائل المتاحة في عهد النبوة لا تعدو الاتصال المباشر، فإن تطور وسائل الإعلام يوجب على المسلمين زيادة اهتمام واستغلال، لا سيما وقد أصبح تأثيرها عظيماً لا مرية فيه، وإذا علمنا أن أكثر من نصف الناس يتابعون القنوات التلفزيونية أكثر من ثلاث ساعات يومياً[3]، عرفنا مدى الأثر الإعلامي في العقل المسلم، ومن ثَمَّ وجب على المسلمين السعي في توجيه الإعلام بغية تحقيق الصبغة الإسلامية للمجتمع ومواكبة الدعوة إلى الله، ودرء المفاسد عن المسلمين وتكوين رأي إسلامي عام يعتمد الفكر الإسلامي، ويتبنى قضاياه عن قناعة ويقين[4].

ولا بد- هنا- من النظر إلى الرسالة الإعلامية من منظورين ينبغي أن يكونا متكاملين:

المنظور الأول: الحرية؛ وقد تقدَّم أن الإسلام يقرر للإنسان حرية الرأي، بما تعنيه من حقه في اعتناق الآراء

---

(١) رواه الإمام أحمد في مسند القبائل، حديث كعب بن مالك: ١٨/ ٤٥٦-٤٥٧، الحديث: ٢٧٠٥٢ بسند صحيح، ورواه برقم ١٥٧٢٥ دون قوله: «والذي.. » بإسناد رجاله أئمة، وهو عند الدارمي: ٢/ ٢٨٠، برقم ٢٤٧١، وعبد الرزاق: ١١/ ٢٦٣ برقم ٢٠٥٠٠، والطبراني في الكبير: ١٩/ ٧٦ برقم ١٥٢، وابن حبان: ٤٩٤ برقم ٢٠١٨. ولا شك أن الشعر آنئذٍ كان أنجع وسائل الإعلام، وقد سعى رسول الله ﷺ في أن يكون سلاحاً يكشف الباطل ويدحضه،ويظهر الحق ويدافع عنه، وكان يقدِّم للشعراء وسائل إعلانهم فيأذن لهم بالشعر في المسجد وعلى المنبر ويحرِّضهم ويدعو لهم، وفي الصحيح أن حسان بن ثابت رضي الله عنه استشهد أبا هريرة: أنشدك الله، هل سمعت النبي ﷺ يقول: يا حسان أجب عن رسول الله ﷺ، اللهم أيده بروح القدس، قال أبو هريرة: نعم- رواه البخاري في المساجد، باب الشعر في المسجد، حديث: ٤٤٢، ومواضع أخرى-، وفي رواية عن النبي ﷺ أنه قال لحسان: «اهجهم- أو قال: هاجهم- وجبريل معك»- أخرجه البخاري في الأدب، باب هجاء المشركين، حديث: ٥٨٠١-. وهذا دليل على أن النبي ﷺ أراد أن يقابل هجاءهم بهجاء مثله على أن يلزم فيه الصدق، وهو دال على جواز استعمال مختلف الوسائل للتأثير الإعلامي على أن تلتزم الوسيلة شرع الله وتكون الغاية إيجابية. على أن النبي ﷺ كان يفضِّل التزام الأدب حتى في الحرب الإعلامية فقد كان يقول: «إن أخاً لكم لا يقول الرفث» يعني بذلك ابن رواحة- البخاري في الموضع السابق، حديث: ٥٧٩٩-. كما كان ﷺ يحمي رجال إعلامه من اعتراضات بعض المسلمين؛ إذ لما قال عمر رضي الله عنه لابن رواحة: بين يدي رسول الله ﷺ وفي حرم الله تقول الشعر؟! قال له النبي ﷺ: «خلِّ عنه يا عمر فلهي أسرع فيهم من نضح النبل»-أخرجه الترمذي في الأدب عن رسول الله ﷺ، حديث: ٢٧٧٤، ونحوه في باب إنشاء الشعر في الحرم، والمشي بين يدي الإمام، حديث: ٢٨٢٤، وعند النسائي في مناسك الحج، باب استقبال الحج، حديث: ٢٨٤٤ وقد سبق قريب منه-. وهذا يؤسس لحماية رجال الإعلام سعياً في تحريرهم من عقدة آراء الناس طالما أن القصد كان حسناً والسبيل إليه كذلك.

(٢) وخلاصتها أن السيدة عائشة أرادت أن تشتري بريرة، فاشترط أصحابها الولاء لهم، فقام رسول الله ﷺ على المنبر فقال: «ما بال أقوام يشترطون شروطاً ليست في كتاب الله، من اشترط شرطاً ليس في كتاب الله فليس له، وإن اشترط مائة مرة» - أخرجه البخاري في المساجد، باب ذكر البيع والشراء على المنبر.. ، حديث: ٤٤٤-.

(٣) هذا فضلاً عن غير العربية، والإحصائية إنما هي لعينة في ناحية من نواحي الوطن العربي، والظاهر أن الأمر أشد من ذلك، انظر: ضياع الهوية للدكتور عائض الروادي: ٨.

(٤) را: الإعلام للدكتور محمد منير سعد الدين: ٢٧-٣٠.

والعقائد التي تصلح حاله في الدنيا والآخرة، ويقرر له أيضاً حقه في البحث عن المعلومات والأفكار الصحيحة من أي نوع[(١)].

والمنظور الثاني: مصلحة المجتمع؛ وفي ذلك يقرر الإسلام تحريم انتهاك الحرمات الخاصة، وإشاعة الفحشاء، وجميع أنواع الكذب والتضليل[(٢)]، فعن أبي الدرداء ﷺ عن النبي ﷺ قال: «من ذكر امرأً بشيء ليس فيه ليعيبه به حبسه الله في نار جهنم حتى يأتي بنفاذ ما قال فيه»[(٣)].

وهذا يؤكد ما تقدم من أن الإعلام الإسلامي له جانبان: إيصال الحق، ودحض الباطل. أو بتعبير آخر: هو بناء، وتحصين. وبصورة عامة فإن المنطلقات الأساسية التي ينبغي أن ينطلق منها الإعلام الإسلامي بغية تحصين العقل المسلم وترشيده تتمثل في بناء العقيدة الإسلامية السهلة والواضحة والمنطقية، والعلم بمعطياته اليقينية، ونشر الأخلاق، وتذوق الجمال، والحرص على المصلحة الإنسانية العامة والخاصة، تلك المقاصد التي لن تجد ترجمة أصدق لها من مقاصد هذه الشريعة الغرَّاء، ومن هنا ينبغي أن يكون الإعلام الإسلامي منعكساً لها.

وبهذا يتبين أن تسديد الكلمة في مجتمع المؤمنين، وتوجيه الإعلام ليستحق وسمه بالإسلامي- مع قصد الشارع إليه وحرصه عليه-، إنما هو مقصد نسبي يُتَوَسَّلُ به إلى ما هو أعلى منه، وهو حفظ العقل وترشيده. وبالنسبة لعموم المجتمع بصورة خاصة، الارتقاء به لتكوين رأيٍ عامٍّ واعٍ ومنفتحٍ ونظيفٍ، يُعَدُّ حصناً منيعاً للحق والخير والجمال. وهذا ما يُؤَكِّدُ دعوة الإسلام إلى احترام مثل هذا الرأي العام ورفع منزلته والاستفادة منه؛ ومن هنا نهى النبي ﷺ عن أن يَؤُمَّ القومَ من له كارهون، وكان مبدأ الشورى والحكم به- الذي سبق الحديث عنه في مبحث الدولة-، بل إن الإسلام جعل للرأي العام الإيماني حق النظر في سائر الأعمال وتقويمها والحكم عليها، قال تعالى: ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ [التوبة: ١٠٥]، كما جعل ﷺ السواد الأعظم مؤشراً على الحق[(٤)]. لأنهم يمثلون الرأي العام باعتباره: «مؤشر اتجاهات الناس حول موضوع ما حينما يكونون أعضاء في نفس الجماعة الاجتماعية»[(٥)]، ولذا سعى الإسلام إلى جميع الوسائل الهادفة إلى تقويمه ببيان القواعد العامة التي ينبغي أن تضيء للناس طريقها السوي؛ وتصونهم من كل سبيل ردي، وبذلك يكون الرأي العام الإسلامي

---

(١) ر: قواعد وضوابط الشريعة الإسلامية في النشاط الإعلامي، مقال للدكتور جعفر عبد السلام علي في ندوة وسائل الاتصال: ١٨٥ فما بعد.

(٢) المقال السابق: ١٩٤ فما بعد.

(٣) أخرجه الطبري في صريح السنة: ١/ ٢٨، حديث: ٣٨، والطبراني في الأوسط: ٨/ ٣٨٠، حديث ٨٩٣٦، ورواه الهيثمي في مجمع الزوائد، كتاب الأحكام، باب: في الشهود، حديث: ٧٠٤١ وعزاه للطبراني في الكبير: ووثق رجاله، ولكن لم أجده في مطبوع المعجم الكبير. وقد نَعَتَ القرآن المنافقين بحرصهم على التضليل، والإرجاف، وإشاعة البلبلة في صفوف المسلمين عبر طرقهم الإعلامية التي كانت سائدة، وناقش هذه القضية وخطرها على المجتمع الإسلامي في عدد من الآيات؛ منها قوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣]، ومنها قوله سبحانه: ﴿لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلاً﴾ [الأحزاب: ٦٠]، وهاتان الآيتان دالتان على وجوب منع الإرجاف في وسائل الإعلام ما دام ذلك ممكناً، وإلا فلا بد من أن يتصدى أولو الأمر لبيان الحق وإزالة الشبهات.

(٤) إشارة إلى الحديث: «عليكم بالسواد الأعظم فمن شذَّ شذَّ في النار»؛ أخرجه ابن ماجه في الفتن، باب السواد الأعظم، حديث ٣٩٥٠ بسند فيه ضعيف، ولكن يشهد له الكثير من المرفوع والموقوف ترتقي به إلى درجة الحَسَن لغيره.

(٥) تعريف ليونارد دوب وهو الأكثر قبولاً في الفكر الغربي، ر: الرأي العام في الإسلام للدكتور محيي الدين عبد الحليم: ٣٨.

هو: «الروح الذي يسود الأمة ويهيمن عليها»، ويُعَبِّر عن: «وعي عام غيور متيقظ حارس للقيمة المعنوية للجماعة»[1] المحكومة بالكتاب والسنة، أو بمعنى آخر يشير إلى اتجاهات جماهير المسلمين نحو قضيتهم في وقت ومجتمع معين بعد مشاورة وحوار ونقاش يحكمه كتاب الله وسنة رسوله[2]. ومن هنا كانت سياسة النبي ﷺ على الدوام تعزيز القيم[3] في هذا الرأي العام، والعمل على كسب ثقته، والتودد إليه باستخدام لين الحديث وسماحة النفس ورقة القلب، قال تعالى: ﴿وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾ [آل عمران: ١٥٩].

وخلاصة الأمر أن الأدلة والمؤيدات من الكتاب والسنة- التي سبق ذكر بعضها-، وواقع الناس اليوم، يجعلان توجيه الإعلام - ومكانة الكلمة فيه خاصة- لتكوين رأيٍ عامٍّ واعٍ أمراً مُتَعَيِّناً ينبغي أن يرتقي إلى مصاف المقاصد الشرعية الرئيسة، بناء على ما يقتضيه مقصد العقل الذي هو أحدُ الضروريات الخمس التي سعت جميع الأديان والشرائع السماوية- والإسلام آخرها- إلى الحفاظ عليها ورعايتها إجمالاً. والتي صار الإعلام الوسيلة الرئيسة في هذا المضمار. ونظيره في ذلك تماماً الدعوة إلى الله تعالى[4]، والتي يمكن للإعلام المعاصر أن يُعَدَّ العصب الرئيس لها أيضاً.

المطلب الثاني: بناء التفكير الموضوعي:

وهذا من أهم ما عُنِي به الإسلام أيضاً في ترشيد العقل؛ أي قصده إلى هندسة بنيته الداخلية بمعنى ترسيخ الموضوعية في تعامله ضمانة لصحة نتائجه وسلامتها. والمقصود بالموضوعية: التعويل على الواقع في البحث[5]، وقد اشتهرت بمعنى الابتعاد عن المؤثرات- غير المنتمية- في البحث، وهي على هذا الأساس عمل سلبي، بمعنى أنها ابتعاد عن إدخال العوامل النفسية والاجتماعية التي لا علاقة لها بالبحث، وبهذا المعنى عرَّف بعض الباحثين المعاصرين التفكير الموضوعي حين قال: «مجموعة الأساليب والخطوات والأدوات التي تمكننا من الوقوف على الحقيقة، والتعامل معها على ما هي عليه بعيداً عن الذاتية والمؤثرات الخارجية»[6].

وعلى كلٍّ فالمقصود ببناء التفكير الموضوعي قصد الإسلام إلى تحرير العقل من استبداد العاطفة والهوى، أي التجرد في الحكم العقلي، وبناء التفكير المستقل المعتمد على إبعاد المؤثرات التي تشوش على سلامة نتيجته. وفي هذا المضمار نجد القرآن يأمر المسلم بالموضوعية في تفكيره على نحو واضح جلي ابتداء من الأمر بمعرفة حدود الذات، ووجوب التواضع، ومروراً بالأمر بالتثبت، والاعتراف بالخطأ، والنهي عن بادئ الرأي، واتباع الظن، والمسارعة في اتهام الآخرين، وانتهاء بوجوب التزام الحكمة في التعامل، والحوار مع الآخرين والسعي لإنصافهم- فلا يستبد بنا هوىً يجعلنا ننحاز إلى من نحبهم، ولا يسيطر علينا شنآنٌ يدفعنا لنظلم من نبغضهم، وألا يحول خوفٌ دون قالة الحق-. بل طلب القرآن أكثر من ذلك حين علَّمنا أنه ينبغي على الإنسان المؤمن أن يكون موضوعياً إلى حدٍّ يظهر فيه تنازله حتى عن أكبر اليقينيات- مُؤَقتاً-، من أجل تمتين خيوط التواصل مع الآخرين سبيلاً محتملاً للوفاق معهم، يقول جل من قائل: ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ

---

(١) تعريف الدكتور دراز نقلاً عن الرأي العام في ضوء الإسلام للشنقيطي: ٤٤.

(٢) الرأي العام للدكتور محيي الدين عبد الحليم: ٥١.

(٣) وأكثرها إن لم تكن كلها ذات صلة مباشرة، وتأثير قوي، على العقل وترشيده- كما هو بَيِّن ومُبَيَّن-.

(٤) را: ١٩٩و، ٣٧٠.

(٥) المعجم المدرسي: وضع.

(٦) ر: فصول في التفكير الموضوعي للدكتور عبد الكريم بكار: ٤٥.

وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدىً أَوْ فِي ضَلالٍ مُبِينٍ﴾ [سبأ: ٢٤][(١)]. وغير ذلك مما سيأتي إيراد بعض شواهده، وإن عَسُر الإحاطة بها؛ فأمر الإسلام بالتواضع، وتحريمه للاستكبار وصل إلى الحد الذي يقول فيه ﷺ: «لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر»[(٢)]، وهو يمثل عاملاً من العوامل الأساسية للموضوعية ، ذلك أن كثيراً ما يكون التحيز مدفوعاً بعامل الكبر، والاعتداد بالذات اعتداداً مَرَضِيّاً، هذا إلى جانب بيان القرآن لما يستوجبُ التواضعَ من مثل قوله سبحانه: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً﴾ [الإسراء: ٨٥]، وقوله جل من قائل: ﴿لا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣]. كما يتوجه القرآن بالخطاب إلى العبد الذي أدرك حدود ذاته فيأمره بالتثبت في العلم، وقد أكّد القرآن الكريم على هذا الجانب حتى لا يقع المسلم في سلسلة من الأخطاء نتيجة تراكم المعرفة على أساس غير ثابت. نرى ذلك مبثوثاً في كتاب الله نظرياً وعملياً، فمن الأول قوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَثَبَّتُوا﴾ [الحجرات: ٦][(٣)]. ومن الثاني قوله جل من قائل: ﴿قَالُوا أَجِئْتَنَا لِنَعْبُدَ اللهَ وَحْدَهُ وَنَذَرَ مَا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ * قَالَ قَدْ وَقَعَ عَلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ رِجْسٌ وَغَضَبٌ أَتُجَادِلُونَنِي فِي أَسْمَاءٍ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا نَزَّلَ اللهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ فَانْتَظِرُوا إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنْتَظِرِينَ﴾ [الأعراف: ٧٠-٧١]. وقد سمى القرآن البرهان العلمي سلطاناً وهو الاستعمال الأغلب لهذه الكلمة، لما للحق من سطوة على القلوب[(٤)]، وكثيراً ما نقل القرآن عن الأنبياء محاوراتهم وطلبهم للحجة والبرهان، وعدم اتباع الظن، ليؤسس في نفوس المؤمنين التزام التثبت بطلب الصحة في النقل والدليل في الدعوى. وإلى جانب ما سبق فقد شدَّد القرآن على إنصاف الآخرين- الذي يحصر بعضهم معنى الموضوعية فيه-، فقد جاء في كتاب الله دعوة سيدنا شعيب لقومه: ﴿وَلا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾[هود: ٨٥] بياناً لرسالة الأنبياء المتمثلة بعدم الفساد في الأرض، وعدم هضم حقوق الآخرين، والقرآن بذلك يؤسس لإبعاد العاطفة جانباً في الحكم فلا ينبغي أن يكون الشنآن دافعاً إلى ظلم أحد حتى الأعداء. كما لا ينبغي للمحبة أن تدفع إلى إقرار خطأ أحد حتى الأقرباء، ولا يجوز بحال أن يمنع الخوف من قالة الحق، وفي حديث أبي سعيد ﷺ عن النبي ﷺ: «ألا لا يمنعنَّ رجلاً هيبةُ الناس أن يقول بحقّ إذا علمه»[(٥)]. ويصب في هذا المعين توجيه القرآن الإنسان لاتهام نفسه، وعدم إلقاء الاتهامات على الآخرين جزافاً، ويطلب إليه الجرأة في الاعتراف بالخطأ، ولا شك أن التوبة الواجبة إنما هي في حقيقتها نقد للذات، واتهام للنفس، واعتراف بالخطأ، وفي وصية عمر ﷺ لأبي موسى: «ولا يمنعنّك قضاء قضيت فيه اليوم فراجعت فيه رأيك فهديت فيه لرشدك أن تراجع فيه الحق، فإن الحق قديم لا يبطله شيء، ومراجعة الحق خير من التمادي في الباطل»[(٦)]. وقد نقل لنا

---

(١) يسمى هذا الأسلوب: الكلام المنصف وهو أن لا يترك المجادل لخصمه موجب تغيظ واحتداد في الجدال، ويسمى في علم المناظرة: إرخاء العنان للمناظر. ينظر: التحرير والتنوير لابن عاشور: ٢٢/ ٥٨.

(٢) سبق تخريجه: ر: ١٩٤.

(٣) وذلك في قراءة حمزة والكسائي وخلف، وقراءة عاصم كما هو معروف: فتبينوا- را:ص٥٢٧، هـ(٣)-.

(٤) بصائر ذوي التمييز للفيروزابادي: ٣/ ٢٤٦، وينظر الكليات للكفوي: ٤٩٣؛ حيث يقول: «كل سلطان في القرآن فهو حجة».

(٥) رواه الترمذي في العتق: باب ما جاء مما أخبر النبي ﷺ أصحابه بما هو كائن...، حديث: ٢١٩١ وقال: وهذا حديث حسن صحيح، ورواه أبو يعلى في مواضع منها حديث المعلى المشهور وهو عنده في مسند أبي سعيد: ٢/ ٥٣٦-٥٣٨، حديث: ١٤١١، ولفظه: «ألا لا يمنعن أحدكم رهبة الناس أن يقول الحق إذا رآه» ورجاله رجال الصحيح، كما قال الهيثمي في مجمع الزوائد: ٧/ ٥٣٨، حديث: ١٢١٦٧، وينظر ما قاله محقق مسند أبي يعلى: ٢/ ٥٣٩.

(٦) إعلام الموقعين لابن القيم: ١/ ٧٠.

القرآن مواقف بعض الأنبياء يعترفون بالزلة- وهم أنبياء - إذا وقعت مساهمة في ترسيخ حدود الذات، ووجوب نقدها، ولنتأسى بهم ؛ فمن ذلك قول سيدنا يونس عليه السلام: ﴿وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِباً فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٧][1]. وما ذاك إلا لأن معرفة حدود الذات ونقدها هما سياج عوامل الموضوعية؛ ومن هنا وجَّه الله عز وجل نبيه ﷺ في كثير من الآيات إلى الإعراب عن حدود نفسه وإمكانياتها، يقول سبحانه: ﴿قُلْ لا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللهِ وَلا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ﴾ [الأنعام: ٥٠]. وانطلاقاً منه حذَّر النبي ﷺ من اعتداء الشخص على اختصاص الآخرين الناشئ عن تجاهل حدود الذات وتجاوز إمكاناتها، ففي الحديث: «من تطبب ولا يُعلم منه طب فهو ضامن»[2].

والخلاصة: أن الشريعة قد أسست لبناء الموضوعية في العقل الإسلامي نظرياً وعملياً إن سلباً بنهيه عن الهوى والظن...، وإن إيجاباً بأمره بالمرونة في الجدال والتفكير من جهة، وبالتواضع وإدراك حدود الذات من جهة أخرى، إلى جانب توجيهه سبحانه للتثبت في العلم وإنصاف الآخرين، مع تنبيهه على وجوب إبعاد العاطفة جانباً حين يتطلب الأمر حكماً عقلياً، ووجوب اتهام النفس وحسن الظن بالآخرين، مع الجد في نقد الذات، واحترام الاختصاص إلى غير ما هنالك مما يحتاجه الحكم العقلي الموضوعي. والأعظم من كل هذا أو أنه على قدم المساواة معه رفع الشريعة لسوية الناس ليمارسوا في الواقع هذه الموضوعية، وليعيشوا في فضائها.

المطلب الثالث: اعتماد أساليب الحوار والإقناع:

بعد تهيئة الإسلام الجو الخارجي (تنظيف الموارد) والداخلي (توفير عوامل الموضوعية) للعقل كي يمارس عمله على أتم وجه صورة ومعنى. سعى الإسلام ليكون ما يصدر عن العقل كذلك شكلاً ومضموناً. ومن هنا أشار القرآن مراراً إلى وجوب الحوار والمناقشة فيما تستدعيه ضرورة الدعوة وبيان الحق، وأمر باعتماد أساليب الإقناع المجدية احتراماً للعقل الإنساني، وسعياً وراء الوصول إلى الحق واليقين لدى الآخر، وأوضح جملة من الآداب والأحكام المتعلقة بذلك نظرياً وعملياً؛ فقد وردت كلمة الجدال تسعاً وعشرين مرة في كتاب الله أغلبها كان في سياق إنكار الجدال العقيم، أو ذاك الذي لا يستند إلى أسس منطقية[3]، أو لا ينطوي على تقديم الأدلة المثبتة أو المُرَجحة للأمور المُدَّعاة، وإثبات صحة النقل في مجال المَرْوِيات، وقد وضع علماء المسلمين قواعد ومسلَّمات وضوابط في المناظرة والحوار والبحث مستفيدين في ذلك من شريعتهم، وعلى رأسها قاعدتهم المشهورة: «إن كنت ناقلاً فالصحة أو مدعياً فالدليل»[4]. مما يُفيده قوله تعالى:﴿وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾

---

(١) حبذا مطالعة بحث: بناء القرآن الكريم الخلفية التاريخية للموضوعية في كتاب «فصول في التفكير الموضوعي» للدكتور بكار: ٤٩-٥٨.

(٢) رواه أبو داود في الديات، باب فيمن تطبب بغير علم، حديث: ٤٥٨٦، وقال: هذا لم يروه إلا الوليد، ولا ندري هو صحيح أم لا، ورواه النسائي مسنداً ومنقطعاً في القسامة، باب صفة شبه العمد، حديث: ٤٨٤٥، ٤٨٤٦، وابن ماجه في الطب، باب من تطبب ولم يعلم منه طب قبل ذلك، فهو ضامن، حديث: ٣٤٦٦، وأورده الشوكاني في نيل الأوطار: ٣/ ٧٤٢، في أبواب الإجارة، حديث: ٢٣٨٨، كما رواه الحاكم في الطب: ٤/ ٢١٢، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه ووافقه الذهبي، وحسَّنه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة، حديث: ٦٣٥.

(٣) المعجم المفهرس لعبد الباقي: مادة جدل.

(٤) م.س: ص.ن، ور: كبرى اليقينيات الكونية للدكتور البوطي: ٣٤و، فصول في التفكير الموضوعي للدكتور بكار: ١١٤.

[النحل: ١٢٥] وأمثاله[1]، والمطالع للمناظرات والحوارات القرآنية المبثوثة في كثير من سوره يكتشف ذلك على نحو واضح جلي- وخاصة عند مجادلة المخالفين -؛ كما في قوله سبحانه: ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُوداً أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: ١١١]، وقوله تعالى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنزِلَتِ التَّورَاةُ وَالإنجِيلُ إِلاَّ مِن بَعْدِهِ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ * هَاأَنتُمْ هَؤُلاء حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُم بِهِ عِلمٌ فَلِمَ تُحَآجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُم بِهِ عِلْمٌ وَاللّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ * مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلاَ نَصْرَانِيًّا وَلَكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [آل عمران: ٦٥-٦٧]، وقوله عز وجل: ﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلاًّ لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنَزَّلَ التَّوْرَاةُ قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَاةِ فَاتْلُوهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [آل عمران: ٩٣]. وإلى جانب ما توجبه الآيات الكثيرة من استخدام براهين العقل في المناظرة، تبيّن عدداً من الآداب المتصلة بالحوار، والتي تساهم في الإقناع، منها: الموضوعية- كما سبق بيانها- ، ومنها وجوب تقيد كل من الفريقين المتحاورين بعدم التجريح، أو الخروج عن أدب الحوار، قال تعالى: ﴿وَلا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ الله فَيَسُبُّوا اللهَ عَدْواً بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١٠٨] وقال عز من قائل: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾ [النحل: ١٢٥] وقال سبحانه: ﴿وَلا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [العنكبوت: ٤٦] وقال تعالى: ﴿وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزَغُ بَيْنَهُمْ﴾ [الإسراء: ٥٣] والآيات في ذلك كثيرة[2]. وإذا كان القرآن يوجب اعتماد وسائل الإقناع المختلفة وعلى رأسها إقامة البراهين، والجدال بالتي هي أحسن، فإنه -بالمقابل- يحرِّم العنف وسيلة لفرض الرأي- لأنه لا يصلح لذلك، وإذا تكرر تقرير أنه لا إكراه في الدين ومنه الإيمان بالله، وهو أعلى ما يسعى الإسلام لزرعه في النفوس، فأن يكون ذلك فيما هو دون الإيمان بالله من باب أوْلى، يقول الله عز وجل مخاطباً نبيه ﷺ: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ * لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ﴾ [الغاشية: ٢١-٢٢] ويبين سبحانه مهمة رسوله: ﴿وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلاغُ الْمُبِينُ﴾ [النور: ٥٤]. وفي هذا السياق ساق القرآن صوراً من حوارات الأنبياء مع أممهم، ومراجعاتهم لهم، من أجل تأسيس بُعْد تاريخي وشعوري لروح التفاوض في تأسيس المفاهيم والعقائد لدى الناس[3]، وقد أبرزت هذه الحوارات جليّاً اعتماد وسائل الإقناع والبعد عن التشنج والتهيج والانفعال، ولعل في حوار سيدنا إبراهيم مع النمرود نموذجاً واضحاً لذلك[4]، كما مثّلت سيرة المصطفى ﷺ هذا المنهج أفضل تمثيل، فمن ذلك ما رواه أبو أمامة ﷺ أن فتى شاباً أتى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله ائذن لي بالزنا، فأقبل القوم عليه فزجروه قالوا: مه مه، فقال: «ادنه» فدنا منه قريباً: قال فجلس، قال: «أتحبه لأمك»، قال: لا والله جعلني الله فداءك، قال: «ولا الناس يحبونه لأمهاتهم»... إلى أن قال- الراوي-: فلم يكن بعد ذلك الفتى يلتفت إلى شيء[5].

---

(١) ضوابط المعرفة للشيخ عبد الرحمن حبنكة: ٣٦٥.

(٢) را: ضوابط المعرفة للدكتور حبنكة: ٣٦٤.

(٣) ر: تجديد الوعي للدكتور بكار: ١٦٥.

(٤) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رِبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ٢٥٨].

(٥) رواه الإمام أحمد بسند صحيح في باقي مسند الأنصار، باب: حديث أبي أمامة الباهلي الصدي، حديث: ٢٢١١٢، والطبراني في الكبير: ٨/ ١٦٢، رقم ٧٦٧٩ عن حريز بن عثمان، قال الهيثمي في مجمع الزوائد: ورجاله رجال الصحيح، را: المجمع: ١/ ٣٤١، رقم ٥٤٣، ورواه البيهقي في السنن الكبرى: ٩/ ١٦١ بنحو حديث أحمد.

لقد جاء الإسلام وقد وهنت المعاني الإنسانية في حياة الناس، وكانت بعثة النبي ﷺ تجديداً لهذه المعاني في عالم الأفكار والمشاعر، بما أولت الإنسان من جدٍّ واهتمام، وبما أشعرته به من الكرامة والثقة في كيانه وإمكاناته. وقد قام ذلك على قواعد وأدبيات كثيرة؛ منها: رفع القهر عن الإنسان في أخص ما يمس وجوده المعنوي، ومنها: استخدام الدعوة والمجادلة بالتي هي أحسن وسيلة للإقناع وتغيير الرأي. وإذا ما أرادت أمة الإسلام أن تستعيد ما فقدته أثناء عصور التدهور الحضاري؛ فإن عليها أن تكافح من أجل إرساء تقاليد تقوم على اعتماد الإقناع وسيلة أساسية في التربية، والتغيير الفكري، مهما تبْدُ المصلحة بالإكراه والضبط والإرغام...

ولا يعني هذا بالطبع أن يفعل من شاء ما شاء، وإنما يعني أن استخدام القوة - فوق أنه آخر الحلول - ينبغي أن يظل مؤسساً على شعور الناس بأنهم ينالون ما يستحقون من العدل والاحترام وتكافؤ الفرص، وقبل ذلك ما يستحقونه أيضاً من حرية الاختيار وتكوين القناعات[1].

المطلب الرابع: إيجاب نظامي الفتوى والشورى:

قد لا تفلح جميع الوسائل والاحتياطات- المشار إليها في المطالب السابقة- في الوصول إلى العقل الرشيد عند كل مكلف، خاصة وأن الناس- كما هو معروف- تتفاوت مواهبهم وطاقاتهم، كما أن الظروف والحالات والمشكلات التي تصادفهم ليست على وزان واحد من السهولة أو التعقيد؛ ولذا ستبقى عقول الكثيرين قاصرة عن الرشد المطلوب والمناسب لكل حالة يقعون فيها. وبالطبع لم تقف الشريعة مكتوفة الأيدي تجاه هذه المعضلة الواقعية؛ ومن هنا أقامت الشريعة عدداً من الأنظمة المتكاملة لحلها، والذي يهمنا منها- في هذا المقام- نظاما الفتوى والشورى.حيث يظن بعضهم أن وجوب الشورى – الذي تقدم ذكر أدلته في بحث الأمة-، مقصور على الحكام، بينما أمر الإسلام بالشورى عموم المؤمنين لتكون من ألزم صفاتهم، كما قال تعالى في حقهم وشأنهم: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨]، وليكون القرار في أمرهم نتاج عقول لا استبداد عقل، ولذا أوجب على المستشار أن يَصْدُق مَن استشاره، ويُخلِص في نصيحته، وقد روي عن عدد من الصحابة قوله ﷺ: «المستشار مؤتمن»[2]. بينما يظن بعض آخر أن الفتوى قاصرة على مسائل العبادات وما شابهها، بينما هي عامة في كل أمر مجهول الحكم. قال سبحانه: ﴿فَاسْأَلوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣]، وقال جلَّ من قائل: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣]. وانطلاقاً من هذه الآيات وأمثالها وضع العلماء نظاماً متكاملاً للإفتاء، والمقصود بهذا النظام ترتيب العلاقات المساعدة للجاهل في الوصول إلى معرفة الحق الشرعي من أهله، فسؤال أهل العلم وجوابهم، وما يتعلق بذلك من وجوبها أو عدمه، وآداب العلاقة بين المستفتي والمفتي وما يتصل بذلك هو ما يسميه العلماء نظام الإفتاء[3] وأصل الإفتاء في اللغة: الإبانة والجواب، قال الكفوي: الإفتاء تبيين المبهم[4].

---

(١) تجديد الوعي للدكتور بكار: ١٦٥-١٦٦. (باختصار).

(٢) أخرجه أبو داود في الأدب، باب في المشورة، حديث ٥١٢٨، والترمذي في الأدب، باب إن المستشار مؤتمن، حديث ٢٨٢٢، وحسَّنه، وابن ماجه في الأدب، باب المستشار مؤتمن، حديث ٣٧٤٥. وله روايات عدة - ر: مجمع الزوائد للهيثمي: ٨/ ١٨١-، وصحَّحه الألباني في صحيح الجامع الصغير، حديث: ٦٧٠٠ .

(٣) أصول الدعوة للدكتور عبد الكريم زيدان: ١٤٠.

(٤) الكليات للكفوي: ١٥٥.

ولا يخرج المعنى الاصطلاحي للإفتاء عن المعنى اللغوي لهذه الكلمة وما تتضمنه من وجود مستفت ومفت وإفتاء وفتوى، ولكن بقيد واحد هو أن المسألة التي وقع السؤال عن حكمها تعد من المسائل الشرعية، وأن حكمها المراد معرفته هو حكم شرعي[(١)].

وقد فصَّل الأصوليون أحكام الإفتاء في أبواب الاجتهاد، ومقدمات كتب الفقه، كما أفرد بعضهم لذلك رسائل خاصة[(٢)]. ولئن كان مقام الحديث عن مقصد العقل وترشيده عبر الاستفتاء والمشاورة لا يتسع بطبيعته للتفصيل، ولكن هذا لا يُعفي أيضاً من الإشارة إلى بعض الأمور المناسبة؛ وعلى رأسها العلاقة العلمية بين السائل والمجيب مما بحثه الأصوليون في شروط المفتي والمستفتي، حيث اشترطوا في المستفتي ألا يكون مجتهداً لأن الاستفتاء سبيل أهل التقليد، فإن كان مجتهداً استشار أهل العلم ولا يقلدهم لقدرته على اليقين أو غلبة الظن فلا يعدل عنه إلى ما هو دونه، ويجب عليه البحث عن أهل الإفتاء، قال النووي رحمه الله: «يجب عليه قطعاً البحث الذي يعرف به أهلية من يستفتيه للإفتاء إذا لم يكن عارفاً بأهليته، فلا يجوز له استفتاء من انتسب إلى العلم وانتصب للتدريس والإقراء وغير ذلك من مناصب العلماء بمجرد انتسابه وانتصابه لذلك»[(٣)]. كما اشترطوا في المفتي الإسلام والعقل والبلوغ والعدالة والاجتهاد، وقد نُقل عن الشافعي قوله: «لا يحل لأحد أن يفتي في دين الله إلا من كان عارفاً بكتاب الله: بناسخه ومنسوخه، وبمحكمه ومتشابهه، وتأويله وتنزيله، ومكِّيِّه ومدنيِّه، وما أريد به، وفيما أنزل، ثم يكون بعد ذلك بصيراً بحديث رسول الله ﷺ، وبالناسخ والمنسوخ، ويعرف من الحديث مثل ما عرف من القرآن، ويكون بصيراً باللغة، بصيراً بالشعر وما يحتاج إليه للعلم والقرآن، ويستعمل مع هذا الإنصاف وقلة الكلام، ويكون بعد ذلك مشرفاً على اختلاف أهل الأمصار، ويكون له قريحة بعد هذا، فإذا كان هذا هكذا فله أن يتكلم ويفتي في الحلال والحرام، وإذا لم يكن هكذا فليس له أن يتكلم في العلم ولا يفتي به»[(٤)].

ولا شك أن هذه الشروط دليل على وجوب الاحتياط في الفتوى، وعدم الجرأة عليها. كما يُنبِّه عليه قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَاناً وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللهِ مَا لا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٣]، وفي حديث الشيخين: «إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من صدور العلماء ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى إذ لم يُبْقِ عالماً، اتخذ الناس رؤوساً جهالاً فَسُئِلوا، فأفتوا بغير علم، فضلُّوا وأضلُّوا»[(٥)]. وفي حديث جابر: «خرجنا في سفر فأصاب رجلاً منا حجر فشجه في رأسه ثم احتلم، فسأل أصحابه فقال: هل تجدون لي رخصة في التيمم؟ فقالوا: ما نجد لك رخصة وأنت تقدر على الماء، فاغتسل فمات فلما قدمنا على النبي ﷺ، أُخبر بذلك، فقال: قتلوه قتلهم الله، ألا سألوا إذ لم يعلموا، فإنما شفاء العِيِّ السؤال» الحديث[(٦)]. وإذا كان المتأخرون قد أجازوا الفتيا لغير المجتهد[(٧)] إلا أنهم طلبوا التشدد والتثبت في النقل

---

(١) أصول الدعوة للدكتور زيدان: ١٤٠.

(٢) من أشهرها رسائل ابن عابدين، وخاصة .

(٣) نقلاً عن الموسوعة في آداب الفتوى للشيخ أحمد حسون: ١٢٢.

(٤) الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي: ٢/ ٣٣١- ٣٣٢، وانظر فيه شروط المفتي: ٢/ ٣٣٠.

(٥) البخاري في العلم، باب: كيف يقبض العلم، حديث: ١٠٠، ومسلم في العلم، باب رفع العلم وقبضه، حديث: ٢٦٧٣.

(٦) رواه أبو داود في الطهارة، باب في المجروح يتيمم: ١/ ١٧٢، ورواه أيضاً عن ابن عباس برقم ٣٣٧، ووصله ابن ماجه، وحسَّن روايته الألباني في صحيح ابن ماجه: ١/ ٩٣، رقم ٤٦٤، وينظر نيل الأوطار للشوكاني: ١/ ٣٩٢، والحاكم في المستدرك ١:/ ١٧٨.

(٧) را: إرشاد الفحول للشوكاني: ٢/ ٧٦٦-٧٦٧.

عن المذهب، قال النووي رحمه الله: «لا يجوز لمفت على مذهب الشافعي - مثلاً - إذا اعتمد النقل أن يكتفي بمصنّف ومصنفين ونحوهما من كتب المتقدمين وأكثر المتأخرين... لأن هذا المفتي المذكور إنما ينقل مذهب الشافعي، ولا يحصل له وثوق بأنَّ ما في المصنَّفين المذكورين ونحوهما هو مذهب الشافعي»[1]. وليس للمستفتي منجاة من هذا التوجيه، فقد اشترطوا أن يستفيض علم المفتي حتى يركن لقوله كما سبق ذكره[2]، وهذا دليل على أن نظام الفتوى في الإسلام قائم على التحرير والتدقيق، هادف إلى اليقين أو غلبة الظن وذلك صوناً لعقل المسلم وفكره وعمله أن ينبى على الظنون، ومما يؤكد ذلك ما تقدَّم من وجوب اعتماد وسائل الإقناع، ومنها بيان الدليل عند الإفتاء إن أمكن ذلك مع مراعاة حال المستفتي[3] ومن ذلك مراعاة الحكمة في معرفة مستوى المستفتي العلمي لإفتائه على مقتضى حاله، فإذا لم يحتمل عقله الجواب حرم إفتاؤه إلا فيما يحتمله[4].

وجميع ما سبق من أحكام الشريعة وتوجيهاتها إنما هو بهدف الوصول إلى أعلى مستوى من ترشيد العقل لكل إنسان بحسب استعداده من جهة، وتبعاً لظروفه والمسائل التي يتعرض لها من جهة أخرى.

(١) الموسوعة في آداب الفتوى، جمع الشيخ أحمد حسون: ١٢٧، ولا يصعب على الباحث أن يُطالع مثله في سائر المذاهب.

(٢) ورا: التحبير شرح التحرير للمزداوي: ٨/ ٤٠٣٧.

(٣) را: في مراعاة حال المستفتي: الموسوعة الفقهية، فتوى: ٣٢/ ٣٨-٤١.

(٤) را: الموافقات للشاطبي: ٤/ ٢٣٠.

المبحث الرابع
إطلاق العقل وتفعيله

تمهيد:

يتناول هذا المبحث قضية خطيرة ذات دلالة واضحة على مدى عناية الشريعة بالعقل؛ إذ لم تقتصر على حفظ العقل وترشيده- مع كفايتهما-، وإنما أقرت انطلاقه، بل قررت أيضاً إطلاقه؛ وذلك حين لم تفرض عليه حدوداً من خارجه، وإنما رضيت منه أن يلتزم بما ألزم به نفسه احتراماً له في ذاته من جهة، وتفعيلاً له في مجاله من جهة أخرى. وسيتم معالجة هذه القضية من خلال مطالب ثلاثة: أولها مسألة حدود العقل، وثانيها إيجاب التفكير- بمعنى فرضه-، وثالثها الأمر بالاجتهاد. وكلها ذات مقصد مشترك يتمثل في إطلاق العقل وتفعيله بصورة إيجابية إلى أقصى حد ممكن.

المطلب الأول: حدود العقل:

تقدم قول الشاطبي رحمه الله: «إن الله جعل للعقول في إدراكها حداً تنتهي إليه لا تتعداه ولم يجعل لها سبيلاً إلى الإدراك في كل مطلوب، ولو كانت كذلك لاستوت مع الباري تعالى في إدراك جميع ما كان وما يكون وما لا يكون...»[1]، والسؤال الذي يفرض نفسه هنا؛ هل قيَّد الإسلام العقل في النظر والتفكير والتأمل والتخيل؟ أو أنه أطلق المجال له بحيث يتجول حيث يريد. وقبل الإجابة عن هذا السؤال المهم لابد من تقديم حقائق ومُسَلَّمات يعترف بها معظم العقلاء إن لم يكن جميعهم:

الحقيقة الأولى: «أنه لا يوجد في الدنيا عقلان متماثلان أو متطابقان، وكل فرد في الغالبية العظمى من البشر على قناعة شديدة بعقله وسلامة رؤيته وإلا لحاول تغييرهما»[2]، وهذا يعني أن تفاوت العقول حقيقة يعترف بها الناس جميعاً.

الحقيقة الثانية: إنه لابد من التسليم بحاجة العقل إلى مقدمات يخلص من خلالها إلى النتائج، ونحن لو نقدنا العقل نقداً عقلياً محضاً لرأينا أن العقل وحده عاجز في أداء وظيفته الطبيعية بل هو مضطر إلى الاستعانة بأشياء هي أقل منه قيمة، فإذا حلَّلنا المعقولات كلها تحليلاً دقيقاً، عرفنا أن وسيلة العقل في اكتشاف الجديد إنما هي المحسوسات التي تعتمد على الحواس. وهي بلا شك أدنى قيمة وقوة من العقل والمعقولات. ومع ذلك فلولاها ولولا المعلومات البدائية المرتبة ترتيباً خاصاً لما وصل العقل إلى أية نتائج ذات قيمة، فحيث تُشَلُّ الحواس البشرية، وحيث لا تكون لدى الإنسان ذخيرة من معلومات فهنالك يعجز عقله عن شق الطريق إلى الأمام والوصول إلى نتيجة كما يعجز أحدنا عن أن يعبر البحر من غير سفينة[3]، إذن فالحقيقة الثانية هي أن النتائج العقلية مرتبطة بمقدماتها. أي: أن العقل لا يبدع إلا في إطار من معلومات ومعارف سابقة كثيراً ما تكون بمفردها غير ذاتِ قيمة كبيرة.

الحقيقة الثالثة: هي ما ذكره الشاطبي في كلامه المتقدم، وهي في الوقت ذاته نتيجة للحقيقة الثانية، وإليها

---

(١) الاعتصام للشاطبي: ٢/ ٣٤٩.

(٢) العقل تنظيمه وإدارته للدكتور هاني مكروم: ٧٢.

(٣) بين الدين والمدنية لأبي الحسن الندوي: ١٦، - بتصرف يسير-.

أشار القرآن الكريم بقوله: ﴿مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلا خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ وَمَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُداً﴾ [الكهف: ٥١] وهذا يعني أن العقل عاجز عن إصدار قرار جازم في الأحكام المتعالية عن الوجود الحسي والمرتبطة بالوجود المُغَيَّب كالحكم ببداية الخلق، ونهايته مثلاً. ما لم يُقدَّم إليه خبر بشأن هذه الأحكام يطمئن إليه.

الحقيقة الرابعة والأخيرة: إشكالية استقلال العقل، وتحلِّيه بالتجرد والموضوعية، والتي أشار إليها القرآن كثيراً في مناسبات عدة منها قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمُ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِنَا قَالُوا لَوْلا أُوتِيَ مِثْلَ مَا أُوتِيَ مُوسَى أَوَلَمْ يَكْفُرُوا بِمَا أُوتِيَ مُوسَى مِنْ قَبْلُ قَالُوا سِحْرَانِ تَظَاهَرَا وَقَالُوا إِنَّا بِكُلٍّ كَافِرُونَ * قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِنْ عِنْدِ اللهِ هُوَ أَهْدَى مِنْهُمَا أَتَّبِعْهُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدىً مِنَ اللهِ إِنَّ اللهَ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [القصص: ٤٨-٥٠] وقد مرَّ معنا- في المبحث السابق- كثيراً من المؤثرات على الحكم العقلي التي أمر القرآن باجتنابها ضمانة لصحة حكمه اللاحق.

إذن فلابد من استحضار هذه الحقائق الأربعة قبل الإجابة على موقف الإسلام من العقل وإطلاقه، ذلك أن هذه الحقائق يقدمها العقل نفسه، والقرآن حينما يشير إلى هذه الحقائق، إنما يُنَبِّه على حكم العقل نفسه فيها، إذ لا يحضرني أي نص واحد- من آية أو حديث صحيح- يفرض قيوداً محتمة على العقل لا يقيد بها نفسه أصلاً، فالآيات التي تأمر بإعمال العقل ودوام التفكير والتأمل جاءت مطلقة عن أي قيد، مما يوحي بالثقة بالعقل الذي يعرف حدود ذاته، إلا أنه إذا تشوف وتطلع إلى ما هو فوق قدراته، فإن الإسلام يرشده إلى خطر ذلك، وأنه ربما أودى به إلى مالا يحمد العقل عقباه؛ من رجمٍ بالغيب، واتباعٍ للظن، وتسمية أسماء لا مُسَمَّيات حقيقية لها (علكٍ للألفاظ) .

ومن هنا كان الوحي مرشداً للعقل، أي أنه بمثابة إطار لجولانه في المعقولات، وعلى ذلك ينبغي أن نفهم قول الشاطبي: «فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرّحه النقل»[1]. ذلك أن الوحي والعقل متكاملان، والإسلام لم يترك العقل ليسير من غير توجيه (لتعدد الدروب وتشعب المسالك وبعضها فيه المهالك) بل رسم له منهجاً يتربى من خلاله على أصول التفكير السليم[2]، وذلك ليس تقييداً للعقل وتعطيلاً لملكاته إنما هو ارتفاع به إلى مستوى التفكير المنطقي المفيد، وإبعاد له عن مكامن الخطر، ولعله لا يغيب عنا أن استبداد العقل وغروره، وخوضه فيما لا يملك فيه أساساً لليقين، هو الذي أوقع [كثيراً من] الفلاسفة في التناقض والكفر[3].

والخلاصة: لقد أطلق القرآن العقل حين عرَّفه بذاته، ونهاه عن أن يكون عبداً لسطوة العادات والتقاليد والأهواء والميول، وحرره من جميع القيود والأغلال، سواء كانت سيطرة للآباء أو للكبراء أو لرجال الدين[4] أو لسواهم. ولكن إنما يعمل العقل في إطار منظومة فكرية متكاملة، أو ما يمكن أن نسميه أساساً عقدياً،

---

(١) الموافقات للشاطبي: ١/ ٦١.

(٢) ر: الفكر الإسلامي بين العقل والوحي للدكتور عبد العالم سالم مكرم: ٢٧.

(٣) العقل والغيب للدكتور محمد حسن هيتو: ١٤-٢١. ومن هنا روّض الإسلام العقل في عدد من الأحكام التوفيقية- وخاصة في الحج- وهي التي يسلِّم العقل في حكمة مشرعها دون أن يصل بالضرورة إلى الحكمة التفصيلية لأحكامه. ولا يجد العقل المسلم أي غضاضة في هذا فضلاً عن أن يشعر بتناقض، وإنما يراه تربية للعقل كي لا يغتر، وتعويداً له حتى لا يتجاوز الحد.

(٤) الفكر الإسلامي للدكتور محمد الصادق عفيفي: ٢٢٥.

وانطلاقاً من هذا الأساس يصبح العقل المسلم عقلاً مطلقاً لا يقيد نفسه إلا بما يفرضه على نفسه من قيود، فسمته الأساسية إنما هي انطلاقه من مرجعيته الإسلامية يستنير بنورها ويدور في فلكها. وحتى إذا لم يقنع العقل بالتجرد المطلق تماماً، ولا بحكم العقلاء بأن العقل لابد له من مرجعية تحكمه - أو بالأصح يتحرك في ضوئها -، يبقى من الخير له أن يستنير بدين الله من أن يتبنى فكراً مدخولاً، ويتخبط فيه.

وبناء على ذلك كله لا يتصور التعارض بين العقل والنقل، لأن العقل هو الذي حكم بصدق النقل ثم اتخذه نبراساً يسير بهداه، والعقل لا يناقض نفسه. والشرع من باب أولى، وهو يعتمد حكم العقل فيما هو من مجاله ووصل فيه إلى اليقين أو ما في حكمه.

المطلب الثاني: إيجاب التفكير:

يُعَدُّ التفكير لب عمليات العقل، وإن إيجابه لمن أكبر مظاهر الثقة التي أولاها الإسلام للعقل، واقتضت البناء على حكمه- وخاصة فيما اختص فيه-. ولا غرو في ذلك، فإيجاب التفكير وسيلة الإيمان- الذي هو أصل الدين-، كما أنه أداة الفهم عن الخالق جل وعلا- وفي سائر المجالات-، وهو في الوقت ذاته طرف لازم في تنفيذ هذا الفهم.

وقد أكَّد علماء العقيدة على وجوب النظر[1] الذي عرَّفه التفتازاني بأنه: «حركة الذهن إلى مبادئ المطلوب»[2]، وقال: «لا خلاف بين أهل الإسلام في وجوب النظر في معرفة الله تعالى لكونه مقدمة مقدورة للمعرفة الواجبة مطلقاً»[3]. وقال الجويني رحمه الله: «النظر الموصل إلى المعارف واجب، ومدرك وجوبه الشرع»[4]. وقد استدلوا لذلك بآيات كثيرة تنص صراحة على الأمر بالتفكير (النظر)، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿قُلِ انْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لا يُؤْمِنُونَ﴾ [يونس: ١٠١] وقوله جل من قائل: ﴿فَانْظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَتِ الله كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَلِكَ لَمُحْيِي الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الروم: ٥٠].

ومن الجدير ذكره أن التفكير يعني هنا مجمل العقل الإنساني بكل ما يشتمل عليه من وظائف ذات خصائص ومدلولات متباينة. فهو يخاطب العقل الوازع، والعقل المدرك، والعقل الحكيم، والعقل الرشيد[5].

وإلى جانب افتراض التفكير- بمعنى التعقل- ندب الإسلام إلى أن يبلغ المسلم بعقله مرتبة الحكمة والرشد، ويبدو فضل الحكمة والرشد على مجرد التعقل والفهم من خلال آيات متعددة في الكتاب الكريم، أشهرها قوله تعالى: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً﴾ [البقرة: ٢٦٩]. وقد أوضح العلماء أن وجوب النظر أو إعمال العقل على النحو المتقدم ليس قصراً على معرفة الله جل وعلا، أما معرفته سبحانه عن طريق النظر فواجب عيني، إذ- كما يقول صاحب الجوهرة-:

---

(١) يقصد المتكلمون بالنظر: الفكر الذي يطلب به علم أو غلبة ظن، أو ترتيب أمور معلومة أو مظنونة لتؤدي إلى أخرى، ر: العقل في أصول الدين لمفيد الفقيه: ١١٧.

(٢) شرح المقاصد للتفتازاني: ١/ ٢٢٨.

(٣) م.س: ١/ ٢٦٢.

(٤) الإرشاد للجويني: ٨. مع الإشارة إلى أن إيجاب النظر بالشرع مسألة مشكلة في المذهب الأشعري، لأنها إما أن تفضي إلى دور- وهو ممنوع- وإما أن تثبت واجباً مدركه غير الشرع- الذي لا يثبت إلا بعد النظر-. را: الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية. رسالة دكتوراه من إعداد الشيخ يحيى فرغلي.

(٥) التفكير فريضة إسلامية للعقاد: ١/ ٢٨٥، و ٢٩٥.

كل من قلّد في التوحيد   إيمانه لم يخل من ترديد

ولكن التفكير لمعرفة أحكام الله سبحانه، والصيغة المثلى لتطبيقها وإن لم يكن واجباً عينياً، فهو واجب كفائي، بل ذهب جماهير العلماء إلى وجوبه على كل قادر كما سنرى في الحديث عن الاجتهاد.

إن الاتجاه الذي يرى أن النصوص الشرعية أغنت عن العقل قد صادم النصوص وخالف العقل معاً، فإذا كان العقل والتفكير وما يتصل بذلك من أكثر المعاني التي تتردد في كتاب الله، وكان العقل – وهو المنحة الإلهية المميزة للإنسان – يحكم بأن فهم النص وتطبيقه مشروط بجودة العقل، فإن ادعاء وجوب استقالة العقل أمام النص دعوى مجردة عن دليل عقلي أو نقلي، ولقد أدرك المسلمون الأوائل أهمية إعمال العقل في النص لفهم معانيه وتحديد مراده[1]، والعمل بمقتضاه تحقيقاً لمقاصده، وما علم أصول الفقه إلا نتاج عقلي لضبط ذلك بالتمام.

المطلب الثالث: الأمر بالاجتهاد:

الاجتهاد افتعال من الجهد، وأصله المشقة، قال الخليل: «الجهد بلوغك غاية الأمر الذي لا تألو عن الجهد فيه، تقول جهدت جَهدي، واجتهدت رأيي ونفسي حتى بلغت مجهودي»[2]، وقال الزبيدي: «الاجتهاد بذل الوسع في طلب الأمر، والمراد به رد القضية عن طريق القياس إلى الكتاب والسنة، وهو مجاز»[3]، وهو بذلك يشير إلى الاصطلاح حيث يعرف الشافعي رحمه الله الاجتهاد بالقياس[4]، أما المتأخرون فقد عرَّفوا الاجتهاد بأنه: «استفراغ الجهد في درك الأحكام الشرعية»[5] ولا شك أننا نريد بالاجتهاد هنا الاستنباط أو تحصيل ملكته مما يتصل بإعمال العقل في فهم النص؛ ففي كل اجتهاد عنصر عقلي، ولا يبلغ درجة الاجتهاد إلا كل ذي عقل كبير. فالأمر بالاجتهاد يلزم منه– كما هو واضح– الحض على تنمية العقل إلى أقصى مداه. وقد نص الأصوليون على أن الاجتهاد واجب على القادر عليه، قال الشيرازي رحمه الله: «وأما العالم فينظر فيه، فإن كان الوقت واسعاً عليه يمكنه الاجتهاد لزمه طلب الحكم بالاجتهاد»[6]، وقد ذهب إلى مثل ذلك جماهير الأصوليين من المتقدمين والمتأخرين حيث قالوا بحرمة تقليد المجتهد لغيره وإن لم يجتهد في عين المسألة المطلوبة[7]. بل ذهب بعضهم إلى وجوب الاجتهاد على كل مسلم، وإذا كان ذلك متعذراً، فهذا يعني أن جواز تقليد العامي رخصة وهي تقدر بقدرها، ولهذا لم يرتض الجويني رحمه الله من أدلة وجوب الاجتهاد سوى أنه الأصل، فكان اللازم أن يستدل القائل بجواز التقليد لقوله، ولا دليل له، فيبقى الأصل وهو وجوب الاجتهاد[8]. على الرغم من احتمال نتيجته بناء على ما تقدم من تفاوت العقول، وهو مفضٍ إلى اختلاف النتائج ولا شك، ولذلك جعل النبي ﷺ لمن اجتهد فأخطأ أجراً، ترغيباً في الجرأة وبذل الجهد، يقول ﷺ: «إذا حكم

(١) را: إعمال العقل للدكتور لؤي صافي: ١٦٤.

(٢) ترتيب كتاب العين للفراهيدي: مادة: جهد.

(٣) تاج العروس للزبيدي: مادة: جهد.

(٤) الرسالة للشافعي: ٣٨٤.

(٥) منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي: ١٧٥.

(٦) اللمع للشيرازي: ١٢٦.

(٧) را: الوسيط في أصول الفقه لأستاذنا الدكتور الزحيلي: ١٠٣.

(٨) را: الاجتهاد من «التلخيص» للجويني: ١٠٦–١١٧.

الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر»[1]. وهو يومئ إلى أن مجال الاجتهاد الأساسي هو المسائل الظنية، وهو المجال الذي أمر الشارع أمر وجوب كل من استطاع الاجتهاد أن يجتهد فيه إذا عرضت له مسألة تعين عليه فيها الاجتهاد[2]. والاختلاف في هذه المسائل رحمة وسعة فوق أنه ضرورة عقلية وشرعية، والاتفاق فيها غالباً ما يدل على فشو التقليد أو جمود الواقع، ولطالما أدى التطابق في الفروع إلى توليد ثورة على الأصول[3].

والحاصل: إن الاجتهاد ضرورة علمية وعملية، وإذا خاف بعض العلماء المتقدمين من ضعف الوازع الديني فدَعَوا لسدِّ باب الاجتهاد، فإن ذلك من باب السياسة الشرعية التي تعالج شأناً خاصاً، أو أمراً مؤقتاً، فإذا زال الموجب لما سبق وجب العود إلى أصل الحكم، وهو فتح باب الاجتهاد، إذ لا دليل أصلاً على سدِّه. يقول أستاذنا د. وهبة الزحيلي: «إن باب الاجتهاد مفتوح لكل ذي بصيرة، حتى لا يحرم إنسان من التدبر والنظر، وحرية الفكر، وإعمال مواهبه ولا يقال: إن طريق الاجتهاد موصد فيحتاج إلى فتح، ودعوة للتحرر، إذ لا نسلم بإقفال هذا الباب من الأصل.. والاجتهاد الآن لا يعني فقط إحداث آراء جديدة لوقائع جديدة، وإنما مجاله أيضاً النظر في الأدلة ذاتها دون تقيد بمذهب أحد»[4].

وإذا كان الاجتهاد محتاجاً إليه في كل عصر، فإن عصرنا أشد حاجة إليه، نظراً لتغير شؤون الحياة، وتطور المجتمعات بعد العديد من الثورات التي شهدها العالم وخاصة الثورة المعلوماتية ، ولا شك أن الأَوْلى بالاجتهاد اليوم أن يكون جماعياً لأنه أقرب إلى الإفضاء إلى مطلوبه- وهو الصواب-، وبالطبع دون أن تهدر المبادرات الفردية، إذ إن الاجتهاد الفردي هو الذي ينير الطريق أمام الاجتهاد الجماعي، ولا بد من أن يركز الاجتهاد اليوم على المسائل الجديدة والمشكلات المعاصرة مع ضرورة النظر في القديم لتقويمه، ولا مانع من أن يتجاوز الاجتهاد حد الفروع الفقهية إلى دائرة الأصول، ولا ريب أن كثيراً من مسائل الأصول لم يرتفع فيها الخلاف، ومن ثَمَّ فلا تزال بحاجة إلى التمحيص والموازنة والترجيح[5].

---

(١) أخرجه البخاري في الاعتصام بالكتاب والسنة، باب أجر الحاكم إذا اجتهد..، حديث: ٦٩١٩، ومسلم في الأقضية، باب بيان أجر الحاكم، حديث: ١٧١٦.

(٢) وحتى في المسائل الثابتة بأدلة قطعية (وهي غير المسائل المعلومة من الدين بالضرورة) يجوز الاجتهاد فيها، وصاحب هذا الاجتهاد داخل في حديث النبي ﷺ - إن شاء الله تعالى -، وقد أخطأ بعض الصحابة في فهم بعض النصوص الواضحة الجلية ولم يؤثمهم النبي ﷺ، فإذا كان الباحث المخلص في هذه المسائل ممن نال أهلية الاجتهاد، ثم لم يصل إلى الصواب، فهو غير آثم لبذله الجهد في سبيل الوصول إلى الحكم الشرعي، وذلك حسبه- را: تجديد الوعي للدكتور بكار: ١٧٠، حيث ساق عدداً من الأمثلة والشواهد-.

(٣) م. س: ١٧٢.

(٤) ر: الوسيط في أصول الفقه: ٥٩، ورا: حديثه عن فتح الاجتهاد وانسداده: ٥٧-٦٣.

(٥) را: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية للدكتور يوسف القرضاوي: ٩٦-٩٧.

الوجه الثاني
مراعاة جانب العدم

المبحث الأول
تحريم الإخلال بالعقل

تمهيد:

أتناول في هذا المبحث جوانب عدة، تشترك في أنها تؤدي إلى نوع من الإخلال بالعقل، ومن هنا قصد الشارع إلى منعها؛ فأعالج في مطالب مستقلة كُلاًّ من المسائل الآتية:

١- تحريم المسكرات، وإيجاب الحد على متناوليها.

٢- تحريم المخدرات، ومعاقبة متعاطيها ومروجيها.

٣- تحريم الترويع والإرهاب (المفضي إلى فقد العقل أو نقصه).

المطلب الأول: تحريم المسكرات (وإيجاب الحد على متناوليها):

أجمع الفقهاء على تحريم جميع المسكرات[1]، كما ذهب جمهورهم إلى حرمة قليلها وإن لم يسكر وهو الصحيح الذي تؤيده النصوص قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ * إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ [المائدة: ٩٠-٩١]. وعن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: «كل مسكر خمر، وكل خمر حرام»[2]، وعن أنس بن مالك قال: كنت أسقي أبا طلحة وأبا دجانة ومعاذ بن جبل في رهط من الأنصار، فدخل علينا داخل فقال: حدث خبر، نزل تحريم الخمر فأكفأناها يومئذ، وإنها لخليط البسر والتمر، قال قتادة: وقال أنس بن مالك: «لقد حرمت الخمر، وكانت عامة خمورهم يومئذ خليط البسر والتمر»[3]. وفي خطبة لسيدنا عمر ﷺ: «ألا وإن الخمر نزل تحريمها يوم نزل وهي من خمسة أشياء: من الحنطة والشعير والتمر والزبيب والعسل»[4]. فهذه الأخبار الصحيحة – وغيرها – دالة على أن المراد بالخمر المحرَّمة كل مسكر، قليله وكثيره سواء، وما أسكر كثيره فقليله حرام. وإن كان للخمر أضرار كثيرة حرِّمت من أجلها؛ فإن أثرها على العقل هو علة التحريم الأولى، لذلك قال عمر ﷺ: «والخمر ما خامر العقل»، وفي هذا

---

(١) بداية المجتهد لابن رشد: ١/ ٨١٠.

(٢) أخرجه مسلم في الأشربة، باب: بيان أن كل مسكر خمر، حديث: ٢٠٠٣.

(٣)أخرجه البخاري في الأشربة، باب نزل تحريم الخمر وهي من البسر والتمر، أحاديث: ٥٢٦٠-٥٢٦٢، ومسلم في الأشربة، باب تحريم الخمر...، حديث: ١٩٨٠.

(٤)أخرجه البخاري في الأشربة، باب ما جاء في أن الخمر ما خامر العقل من الشراب، حديث: ٥٢٦٦، ومسلم في التفسير، باب في نزول تحريم الخمر، حديث: ٣٠٣٢.

يقول حجة الإسلام «الغزالي» رحمه الله: «وحرَّم الشرع شرب الخمر: لأنه يزيل العقل. وبقاء العقل مقصود للشرع، لأنه آلة الفهم، وحامل الأمانة، ومحل الخطاب والتكليف»(١).

وإمعاناً في تحريم الخمر حرَّم الإسلام جميع صور التعامل بها، إذ لعن النبي ﷺ في الخمر عشرة: «عاصرها، ومعتصرها، وشاربها، وحاملها، والمحمولة إليه، وساقيها، وبائعها، وآكل ثمنها، والمشتري لها، والمشتراة له»(٢). وإلى جانب هذا التحريم وضع الشرع مؤيدات له من العقوبات، يروي الإمام الشافعي رحمه الله أن النبي ﷺ أُتِيَ بشارب: فقال: اضربوه، فضربوه بالأيدي والنعال وأطراف الثياب، وحَثوا عليه التراب، ثم قال: نكِّبوه فنكبوه ثم أرسله، قال: فلما كان أبو بكر سأل من حضر ذلك الضرب فقوّمه أربعين، فضرب أبو بكر في الخمر أربعين حياته، ثم عمر، ثم تتابع الناس في الخمر، فاستشار فضرب ثمانين(٣). فذهب الجمهور إلى أن الحد واجب في شرب أي مسكر أسكر أم لم يسكر ولو قطرة واحدة، ووقع الإجماع على الحد بشرب الخمر من العنب ولو لم يسكر(٤). وقد بلغ من تشديد الإسلام فيها أن منع حتى من التداوي بها؛ فقد سأل أحد الصحابة النبي ﷺ عن الخمر فنهاه...، فقال: إنما أصنعها للدواء، فقال: «إنه ليس بدواء ولكنه داء»(٥).

---

(١) شفاء الغليل للغزالي: ١٦٠.

(٢) رواه الترمذي في البيوع، باب النهي أن يتخذ الخمر خلاً، حديث: ١٢٩٥، وابن ماجه في الأشربة، باب لُعِنَت الخمر على عشرة أوجه، حديث: ٣٣٨٠، ورواته ثقات.

(٣) الأم للإمام الشافعي: ٦/ ١٩٥. وبناء على هذا الخبر اختلف الفقهاء في الحد الواجب، فقال الجمهور: الحد في ذلك ثمانون، وقال الشافعي وأبو ثور وداود: الحد في ذلك أربعين، مع اتفاقهم على أن عقوبة شرب الخمر حد وليست تعزيراً- را: بداية المجتهد لابن رشد: ٢/ ٧٠٠-.

(٤) وسبب الخلاف في المسكر من غير الخمر قول أهل العراق إن الخمر لغة لا تطلق إلا على ماء العنب النيئ المتخمر، وظاهر النصوص يؤيد مذهب الجمهور، وواقع الناس اليوم لا يفرق بين مسكر ومسكر قال الشيخ محمد أبو زهرة: «وعندي أن الرأي الأولى بالاعتبار هو رأي الجمهور.. وإن التعميم في التحريم على مقتضى الحديث في كل مسكر هو الأنسب لروح العصر، فإنه قد جدَّت أنواع كثيرة من المسكرات لا تحصى، ولكن تتفق في المعنى، وهو الإسكار الذي هو سبب التحريم»- ر: العقوبة للعلّامة محمد أبو زهرة: ١٤٨-، فإذا جمعنا بين قول الشيخ هنا، والمعروف من درء الحدود بالشبهات، بالإضافة إلى مذهب الشافعي في الزيادة على الأربعين في حد الخمر نستطيع أن نخلص إلى أن الحد في المسكر من غير الخمر لا ينبغي أن يزيد على أربعين. دون أن يفهم من هذا أي تهاون في تحريم الخمر، وإيجاب الحد على شاربها.

(٥) أخرجه مسلم في الأشربة، باب تحريم التداوي بالخمر، حديث: ١٩٨٤. إلا أن الفقهاء اختلفوا في حد شارب الخمر تداوياً، والذي يتجه التفريق بين من شربها جهلاً بتحريمها وبين غيره، فإن كان الشارب لها يرى أنها للنفع لا للهو، كما ينقل عن بعض الفلاسفة (الإسلاميين!) -كما ذكر الشاطبي في الاعتصام: ٢/ ٥٩-. فهذا يحدُّ ولا شك، ويروى أن سيدنا عمر قد حدَّ بعض من تأولوا قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا﴾ [المائدة: ٩٣] على أن الخمر حلال. وإن كان يحتمل جهله لتحريمها إن استعملت دواء، ووَصفَها له من يَرْجِع إليه عادة في شأن الدواء فلا يحد للشبهة، ذلك أن الحدود تسقط بالشبهات، والجهل وإن كان ليس عذراً في تحريم الخمر إلا أنه يمكن أن يكون عذراً في تحريم التداوي بها. على أنه لو فرض أن الخمر أو ما خلط بها تعينت دواء لمرض يخشى منه على حياة الإنسان، بحيث لا يغني عنها دواء آخر- وما أظن ذلك يقع- ووصف ذلك طبيب مسلم ما هر في طب غيور على دينه فإن قواعد الشريعة القائمة على اليسر ودفع الحرج، لا تمنع من ذلك، ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلا عَادٍ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [البقرة: ١٧٣] -را: الحلال والحرام في الإسلام للدكتور القرضاوي: ١٧٢-١٧٣-.

المطلب الثاني: تحريم المخدرات (ومعاقبة مُتَعاطيها ومُرَوِّجيها):

دل قول سيدنا عمر «الخمر ما خامر العقل» على أن كل ما لابس العقل وأخرجه عن طبيعته المميزة المدركة فهو خمر حرام، ومن ذلك جميع أنواع المخدرات مما عرف أثرها عند متعاطيها أنها تؤثر في إدراك العقل وحكمه على الأشياء، وتسبب ذهولاً وغيبوبة عن الواقع المعاش، هذا إلى جانب ما تحدثه من أضرار بالصحة العامة والأخلاق والعلاقات الاجتماعية. وهو الأصل في تحريم المخدرات.

ويدل للتحريم بالإضافة إلى ما تقدَّم حديث أم سلمة: «نهى رسول الله ﷺ عن كل مسكر ومفتر»[1]. كما تشمله أدلة تحريم الخمر باللفظ أو بالقياس، قال ابن القيم رحمه الله: «فأما تحريم الخمر، فيدخل فيه تحريم بيع كل مسكر، مائعاً كان أو جامداً، عصيراً أو مطبوخاً، فيدخل فيه عصير العنب... واللقمة الملعونة، لقمة الفسق والقلب التي تحرك القلب الساكن إلى أخبث الأماكن، فإن هذا كله خمر بنص رسول الله ﷺ... وصح عن أصحابه رضي الله عنهم الذين هم أعلم الأمة بخطابه ومراده أن الخمر ما خامر العقل... هذا ولو أن أبا عبيدة والخليل وأضرابهما من أئمة اللغة ذكروا هذه الكلمة هكذا لقالوا: قد نص أئمة اللغة على أن كل مسكر خمر، وقولهم حجة[2]. ولو لم يتناوله لفظه لكان القياس الصريح الذي استوى فيه الأصل والفرع من كل وجه حاكماً بالتسوية بين أنواع المسكر...»[3]؛ لذلك حكى القرافي وابن تيمية الإجماع على تحريم الحشيشة، قال ابن تيمية: «ومن استحلها فقد كفر»[4] هذا إلى جانب أن المخدرات داخلة في عموم قوله سبحانه: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ [الأعراف: ١٥٧] وقوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»[5] أي إن تحريمها معلوم من القواعد العامة للشريعة الإسلامية.

وتبقى مسألة مهمة، وهي قضية العقوبة المؤيِّدة لهذا التحريم، فإذا قلنا إن الخمر يشمل المخدرات لغة أو قياساً، وجب أن يكون حد المخدرات كحد الخمر، وهو المفهوم من كلام ابن القيم، والصريح من كلام شيخه ابن تيمية، وإلا فلا شك أن التعزير المؤيد لهذا التحريم ينبغي أن يكون شديداً. ووجهه أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي بما أجازه فقهاء الحنفية والمالكية: «أن تكون عقوبة التعزير هي القتل، ويسمونه القتل سياسة، أي إذا رأى الحاكم أن المصلحة في ذلك، وكان جنس الجريمة يوجب القتل كما في حال التكرار أو إدمان المسكرات والمخدرات... وهذا يصلح دليلاً أو مستنداً لما أفتى به بعض المفتين المعاصرين من اقتراح مشروع قانون يقضي بعقوبة متعاطي المخدرات بالإعدام شنقاً»[6] والذي ينبغي أن تتوجه مثل هذه الفتوى حصراً على من يتعاطى المخدرات شرباً وتجارة وتوزيعاً أي يقوم بتناولها ويعمل على ترويجها فيكون خطره أشد من خطر المحاربين، أما من تعاطاها شرباً فلا ينبغي أن يزاد في عقوبته على حد الخمر. ويلحق بأنواع المخدرات في الحكم نبات القات المنتشر في بعض البقاع الإسلامية، فهو حرام بلا شك لأنه مضرّ. وقد تقدم حديث النبي ﷺ في النهي عن كل مضر، وغيرُه من الأدلة المُحرِّمة لكل ضار.

---

(١) أخرجه أبو داود في الأشربة، باب النهي عن المسكر، حديث: ٣٦٨٦، والإمام أحمد: ٦/ ٣٠٩ بسند صحيح.

(٢) وهو بذلك يرد على الذين لا يحتجون بقوله ﷺ: كل مسكر خمر.

(٣) زاد المعاد لابن القيم: ٥/ ٦٦٢-٦٦٤. ومقصوده باللقمة الملعونة المخدرات.

(٤) را: الفقه الإسلامي وأدلته لأستاذنا الدكتور الزحيلي: ٧/ ٥٥١٣، الحلال والحرام في الإسلام للدكتور القرضاوي: ١٧٦، تربية الأولاد لعلوان: ٢٣٤.

(٥) تقدم تخريجه. را: ٨٥.

(٦) الفقه الإسلامي وأدلته: ٧/ ٥٥١٩-٥٥٢٠.

ومثله الدخان- وإن كان دونه ضرراً- فقد احتج بعض المعاصرين على حرمته بسبع عشرة حجة[1]، فإذا أكد طبيب لأحد المرضى ضرره المؤكد على صحته خاصة، اشتد التحريم بالنسبة له، إلا أن عقوبة شرب الدخان لا تتجاوز التعزير كسائر المحرمات التي لم يُرَتِّب الشارع عليها حداً[2].

المطلب الثالث: تحريم الترويع والإرهاب [المفضي لفقد العقل أو نقصه]:

حرَّم الإسلام الإرعاب والإرهاب- لغير عدو كافر محارب- لما فيهما من الضرر والأذى، وفي الحديث الصحيح: «لا يحل لمسلم أن يروع مسلماً»[3]. وجاء في شرح الفقهاء له: «وإن كان هازلاً كإشارته بسيف أو حديدة أو أفعى، أو أخذ متاعه فيفزع لفقده لما فيه من إدخال الأذى والضرر عليه، و"المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده"»[4] - كما في الحديث الصحيح[5]- فإذا سبَّب هذا الإرعاب أذى في العقل اشتدت الحرمة، ووجبت الدية إن غيّبه، قال ابن المنذر: «أجمع كل من يحفظ عنه العلم على ذلك لأنه أشرف المعاني وبه يتميز الإنسان عن البهيمة»[6]. فإن رُجي عوده بقول أهل الخبرة في مدة يظن أنه يعيش إليها انتظر فإن عاد فلا ضمان[7]. قال الماوردي وغيره: «والمراد: العقل الغريزي الذي به التكليف دون المكتسب الذي به حسن التصرف ففيه حكومة... وفي إزالة بعضه بعض الدية بالقسط إن ضبط بزمان كأن كان يجن يوماً ويفيق يوماً أو بغيره كأن يقابل صواب قوله وفعله بالمختل منهما وتعرف النسبة بينهما، فإن لم ينضبط فحكومة يقدرها الحاكم باجتهاده»[8]ويعزر المُرْعِب إلى جانب وجوب دفعه للدية، والأصل في وجوب الدية كاملة في ذهاب العقل كتاب النبي ﷺ في العقول[9]، وفحواه: «وفي العقل الدية». قال صاحب المغني: «وفي ذهاب العقل الدية لا نعلم في هذا خلافاً، وقد روي عن عمرو بن زيد ﷺ، وإليه ذهب من بلغنا قوله من الفقهاء، وفي كتاب

---

(١) را: م. س: ٧/ ٥٥٠٦-٥٥٠٨، وكتاب الشيخ محمد بن جعفر الكتاني «إعلان الحجة وإقامة البرهان على منع ما عمّ وفشا من استعمال عشبة الدخان».

(٢) ينظر في تفصيل أحكام المخدرات وأقوال العلماء فيها: الموسوعة الجنائية في الفقه الإسلامي للدكتور أحمد بهنسي: ٢/ ٣٧٥-٤٠٧.

(٣) رواه أبو داود في الأدب، باب من يأخذ الشيء على المزاح، حديث: ٥٠٠٤، وصححه الألباني في صحيح أبي داود: ٣/ ٢٢٩، قال المناوي: قال الزين العراقي بعدما عزاه لأحمد: (٥/ ٣٦٢)، والطبراني في الأوسط: ٢/ ١٨٨، حديث: ١٦٧٣: حديث حسن. را: فيض القدير: ٦/ ٥٧٩ حديث: ٩٩٥٨، ورواه الهيثمي ثم روى عن النعمان بن بشير قال: كنا مع رسول الله ﷺ في مسير، فخفق رجل عن راحلته، فأخذ رجلٌ سهماً من كنانته، فانتبه الرجل، ففزع، فقال: رسول الله ﷺ: «لا يحل لرجل أن يروع مسلماً» ثم قال: رواه الطبراني في الكبير والأوسط ورجال الكبير ثقات، وثم روايات أخرى للحديث أخرج بعضها البزار.

(٤) فيض القدير للمناوي: ٦/ ٥٧٩.

(٥) حديث مشهور أخرجه الجماعة- ر:جامع الأصول لابن الأثير:١/ ٢٤٠و؛ الأحاديث٢٦-٢٩-.

(٦) مغني المحتاج للخطيب الشربيني: ٥/ ٣١٧.

(٧) الموسوعة الفقهية: عقل: ٣٠/ ٢٦٥.

(٨) مغني المحتاج للخطيب الشربيني: ٥/ ٣١٧-٣١٨.

(٩) أخرجه النسائي في القسامة: ٨/ ٤٨٦٨٤، والدارمي في الديات: ٢/ ٢٣٦٥، ومالك في الموطأ: ٢/ ٨٤٩، والحاكم في المستدرك: ١/ ٣٩٧، وصحّحه، والبيهقي في السنن الكبرى: ٨/ ٧٣-١٠٠ وإسناده صحيح، وقد تقدَّم في الحديث عن دية النفس فليراجع: ٤٤٨.

النبي ﷺ لعمرو بن حزم: «وفي العقل الدية» ولأنه أكبر المعاني قدراً وأعظم الحواس نفعاً.. ويعرف به حقائق المعلومات ويهتدي إلى مصالحه ويتقي ما يضره ويدخل به في التكليف وهو شرط في ثبوت الولايات وصحة التصرفات وأداء العبادات، فكان بإيجاب الدية أحق من بقية الحواس»[1].

وقد نص الفقهاء على أن التخويف المذهب للعقل جناية مثل اللطم والجراحة، وإن ذهب بعضهم إلى أن في الجراحة أرشاً يضاف إلى الدية، بل قالوا لو أدهشه أو أصبح نتيجة تخويفه يَفْزَعُ مما لا يُفْزَعُ منه، ويستوحش إذا خلا، وجب في ذلك حكومة يقدرها الحاكم هذا إلى جانب الإثم المترتب على الإرهاب كما قدمنا[2].

ويقاس على ذلك جميع أنواع الأذى المتسببة عن التخويف، فإذا طلب الحاكم أو القاضي أو المحقق من يعرف برقة الإحساس أو شدة الخوف، فسبَّب ذلك أثراً في عقله، وجب حكومة أو دية بحسب الأثر، يدل على ذلك ما روي: من أن سيدنا عمر ﷺ «بعث إلى امرأة مغيَّبة كان يدخل عليها، فقالت: ويلها، مالها ولعمر، فبينا هي في الطريق إذ فزعت فضربها الطلق فألقت ولداً، فصاح الصبي صيحتين ثم مات، فاستشار عمر أصحاب النبي ﷺ فأشار بعضهم أن ليس عليك شيء، إنما أنت وال ومؤدب، وصمت علي، فأقبل عليه عمر فقال: ما تقول يا أبا الحسن؟ فقال: إن كانوا قالوا برأيهم فقد أخطأ رأيهم، وإن كانوا قالوا في هواك فلم ينصحوا لك، إن ديته عليك لأنك أفزعتها فألقته، فقال عمر: أقسمت عليك أن لا تبرح حتى تقسمها على قومك». قال ابن قدامة: ولو فزعت المرأة فماتت لوجبت ديتها أيضاً[3]. وهذا يدل على أن ما يحدث بالمُسْتَجْوَب يضمنه الحاكم أو القاضي سواء كان ذلك بنفسه أو بما يتصل به.

(١) المغني لابن قدامة: ١١/ ٧٢٦-٧٢٧.

(٢) م. س: ص. ن.

(٣) المغني لابن قدامة: ١١/ ٦٥٨-٦٥٩، وهذا مذهب الحنابلة، وقال الشافعية يضمن الجنين دون المرأة، وعلى كلّ فقياس ذهاب العقل على سقوط الولد واضح جلي، وعلى الحكام الاحتياط لحرمة الإنسان وكرامته.

المبحث الثاني
اجتناب إهمال العقل

تمهيد:

ذكرت في المبحث السابق الجوانب المادية التي حرَّمتها الشريعة حفظاً للعقل كيلا يُصاب بفقد أو نقص. وأتابع في هذا المبحث؛ فأتناول الجوانب المعنوية التي لها التأثير السلبي نفسه على العقل، والتي غالباً ما ينشأ معظمها من ضعف في البنية الداخلية للعقل أسهمت البيئة الخارجية بقوة في صنعه. وهكذا سأعالج في مطالب مستقلة كُلاً من:

١- إنكار العقيدة العبثية.

٢- مخالفة الهوى.

٣- تجنب التقليد الأعمى.

٤- رفض الشكوك والظنون في الأحكام العقلية.

٥- الحذر من الإشاعات وسائر المضلات.

المطلب الأول: إنكار العقيدة العبثية:

أنكر القرآن على الدهريين قولهم: (إن هي إلا أرحام تدفع، وقبور تبلع)، وحذَّر أبلغ التحذير من الظن بأن الخلق نوع من العبث، قال تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللهِ أَفَلا تَذَكَّرُونَ * وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [الجاثية: ٢٣-٢٤]. وأكَّد على مسؤولية الإنسان تجاه ما يعتقده من أفكار، وأن الله لن يتركه سبهللا، قال تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى * أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّن مَّنِيٍّ يُمْنَى * ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّى * فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى * أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَى أَن يُحْيِيَ الْمَوْتَى﴾ [القيامة: ٣٦-٤٠]. وقال سبحانه: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]. وقال جل من قائل: ﴿كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾ [الطور: ٢١]. كما تكرر في القرآن تشديد الإنكار على الهزل في الدين، وتهاون الإنسان في أشد قضايا حياته ومآله خطورة، وبيَّن أن هذا الهزل لا يمكن أن يتفق وجدية الحساب وسوء العاقبة، وعظم المآل قال سبحانه: ﴿اقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ مُعْرِضُونَ * مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ * لاهِيَةً قُلُوبُهُمْ وَأَسَرُّوا النَّجْوَى﴾ [الأنبياء: ١-٣]. وقال عز من قائل: ﴿وَذَرِ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِباً وَلَهْواً وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَذَكِّرْ بِهِ أَنْ تُبْسَلَ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ لَيْسَ لَهَا مِنْ دُونِ اللهِ وَلِيٌّ وَلا شَفِيعٌ وَإِنْ تَعْدِلْ كُلَّ عَدْلٍ لا يُؤْخَذْ مِنْهَا أُولَئِكَ الَّذِينَ أُبْسِلُوا بِمَا كَسَبُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ﴾ [الأنعام: ٧٠].

إن الإسلام -كما سبق بيانه- يحرِّم التقليد في أصول الدين، ولا يجيز بناء العقيدة على الظنون، فضلاً عن عقيدة العبث، أو إهمال العقل في المتوارث من العقائد، لذلك تجد القرآن ينكر أشد النكير على الذين ينسبون عقائدهم إلى من تلقوها عنه دون نظر أو برهان، كما ينكر على أتباع الديانات إيمانهم بما يملي عليهم علماؤهم دون تمحيص أو تعقل، لأن هذا الاتجاه يعني الاستخفاف في القضية المصيرية للإنسان، والتي يجب عليه أن يسخر جميع ما امتاز به في سبيلها، فلا مجال إطلاقاً إلا للجدية في التعامل مع قضية الاعتقاد، كما يتضح جَلِيّاً من قوله سبحانه:

﴿وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالُوا مَا هَذَا إِلَّا رَجُلٌ يُرِيدُ أَنْ يَصُدَّكُمْ عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُكُمْ وَقَالُوا مَا هَذَا إِلَّا إِفْكٌ مُفْتَرًى وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ﴾ [سبأ: ٤٣]، وخاصة في تعقيبه على مواقف الكفار هذه بقوله: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا للهِ مَثْنَى وَفُرَادَى ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ﴾ [سبأ: ٤٦].

لقد استمر تيار العبثية عبر التاريخ الإنساني لأنه يدغدغ الكسل الذي تهش له النفس في غيبة العقل، ولذلك توجه القرآن محذراً من هذا المسلك الخطير في الحياة البشرية في كثير من آياته بحيث يرد بعموميتها على كل اتجاه سواء كان هروباً من واقع، أو تأصيلاً لفلسفة في الوجود، ونظرة في الحياة تُؤدي إلى العبث، وانعدام القصد، كما عند جان بول سارتر وأمثاله من الوجوديين خاصة فريق الوجوديين الأحرار الذين يرون أن الوجود الإنساني مأساة لا معنى لها، ولا حكمة من ورائها، وأن الصدفة وحدها هي العامل فيها، ومن مقتضيات هذه النظرة لديهم أنهم لا يطمئنون إلى معنى وجود الآخرين، ولا يستريحون إلى العلاقات القائمة فيما بينهم، إذ إنهم لا يحيلون الوجود إلى أي حكمة للخالق، وكيف يحيلونه إليها وهم لا يؤمنون بوجوده؟[1].

إن خطر هذا الفكر على الإنسانية هو الذي يُعَدُّ الدافع الأول للتحذير الشديد منه، لأن إنكار أي حكمة أو تنظيم هادف في هذا الكون يُفضي إلى ضياع العقل، وإلى تسيُّب عجيب في العلاقات بين الناس، ويصبح الإنسان بدلاً عن كونه خليفة يُصْلِح الكون آفة تفسده. ولا أدلَّ على ذلك من قول سارتر: «إن الوجودية تقول إن عدم وجود الله، معناه عدم وجود القيم المعقولة كذلك، وعدم وجود الخير بصورة مسبقة قبلية، لأن عدم وجود الله معناه عدم وجود وجدان كامل لا متناه يعقل ذلك الخير، وهكذا يصبح القول بوجود الخير، أو بوجوب الصدق والنزاهة قولاً لا معنى له»[2].

المطلب الثانـي: مخالفة الهوى:

الهوى مُتَجَذِّر في النفس الإنسانية- إنفاذاً لسنة الابتلاء-، وهو العدو اللدود للحكم العقلي المتجرد، ولذا كثيراً ما يقع مقابله، أو مقابل قرينه- أي اتِّباع الشرع-؛ كما قال تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللهِ إِنَّ اللهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [القصص: ٥٠].

وقد تطرقت مراراً إلى هذا الموضوع، واستشهدت بقول الشاطبي الشهير في أن: «المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبداً لله اختياراً كما هو عبد لله اضطراراً»[3]، وقد ورد في ذلك آيات كثيرة من كتاب الله سبحانه منها قوله: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى * فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى﴾ [النازعات: ٤٠-٤١]. وقوله سبحانه: ﴿فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللهِ..﴾ [ص: ٢٦]. وقد يربط القرآن بين الظن والهوى ليجعلهما في مقابل

---

(١) العقيدة الإسلامية والفكر المعاصر لأستاذنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي: ١٨١.

(٢) ر: م.س: ١٩٨. ولعلَّ هذه النتيجة هي التي دفعت بعض المذاهب الفقهية- وهم الشافعية- لعدم إقرار أمثال هؤلاء في الدولة الإسلامية، وإذا كانت النصوص تؤكد على حرية الاعتقاد، فإن فيما ذهبت إليه هذه المذاهب وجهاً لا يتعارض مع مقاصد الشريعة على نحو ما يظنه الكثيرون. وليس هذا ترجيحاً لمذهب الشافعية في أن علة الجهاد الكفر، الذي سبق ترجيح واعتماد مذهب الجمهور فيها، وإنما الذي أريد بيانه هنا هو أنه ينبغي أن يكون للدولة الإسلامية موقف يجمع بين حرية الاعتقاد ولجم تيارات العبث، ولعل فيما ذهب إليه الكثيرون من علماء المذاهب الأربعة من قتل المرتد- ولو سياسة- وجهاً يتفق وهذا الاتجاه.

(٣) الموافقات للشاطبي: ٢/ ١٦٨.

البرهان العقلي قال سبحانه: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى﴾ [النجم: ٢٣][(١)].

وإذا كان كثير من الباحثين يرون أن التجرد من الهوى والعوامل الخاصة في البحث العام غير ممكن في معظم الأحيان وأن فصله عن الرأي ليس من السهولة أو اليسر على نحو ما يُنظر، إلا أن نفاذ نور الهداية، وسيطرة روح المسؤولية تجعل من صاحبها قائداً لهواه، وليس مقوداً له؛ وإلى ذلك أشار بيان الله عز وجل بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَاناً﴾ [الأنفال: ٢٩]، مما سبق تناوله في مبحث تزكية النفس وجهادها بغية الوصول إلى التجرد ومخالفة الهوى قدر الإمكان[(٢)].

وقد بيّن القرآن أن هوى النفس قد يعطل العقل، ويوقف القرار العلمي لدى الإنسان، على الرغم من سلامة عقله، ورسوخ علمه؛ كما في قوله سبحانه: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللهُ عَلَى عِلْمٍ﴾ [الجاثية: ٢٣]. وذلك في إشارة واضحة إلى خطورة سيطرة الهوى على صاحبه. ومن هنا أوجب القرآن التزام الأمر الواجب مهما خالف الهوى، فبيَّن- في هذا المضمار- أن ما ظاهره الخير أو الشر في نظر البشر قد لا يكون في حقيقته ومآله كذلك، ومن هنا على المؤمن أن يتهم نفسه في كل موقف يحتمل غير ظاهره، فيبحث عن شرعيته مخافة أن ينزلق في متاهات الأهواء والشهوات؛ وفي هذا يقول القرآن الكريم: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئاً وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢١٦]. وقال سبحانه حاثاً على حسن العشرة للنساء وإن بدا منهن ما يكره: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَيَجْعَلَ اللهُ فِيهِ خَيْراً كَثِيراً﴾ [النساء: ١٩][(٣)]. كما أكّدَ النبي ﷺ بقوله: «لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعاً لما جئت به»[(٤)] وجوب استمرار الرقابة على الهوى وسوقه وفق ما يقتضيه الحق، بل أناط الإيمان ذاته بذلك- وهو صريح لفظ الحديث الشريف-. وحيث لا يمكن للإنسان أن يتجرد عن هواه مطلقاً، فالمطلوب من المؤمن أن يتحكم في هواه ليكون في طاعة ربه. وبه نستطيع فهم قول السيدة عائشة في حق سيد المؤمنين ﷺ: «ما أرى ربك إلا يسارع في هواك»[(٥)]، ذلك أن هوى النبي ﷺ تابع للفطرة السليمة المُوَجَّهة بالبيان الإلهي، مما يفيد ضرورة تحرير المسلم لرأيه الذي وصل إليه في أي مسألة مهما كان نوعها، وأياً كان مجالها من عادية الشهوة والهوى، إذ ربما وصل المرء إلى رأي من الآراء، ليس بسبب مما وقف عليه من دليل أو برهان، أو ما حصل لديه من اقتناع، وإنما بسبب الحصول على مصلحة شخصية من ورائه، أو بسبب تحسس نفسي من موافقة من لا يرتاح إليه، فلا

---

(١) ومن هنا كان الهوى أحد أخطر أسباب الابتداع والزيغ، ولذلك سمي أهل البدع أهل الأهواء لأنهم اتبعوا أهواءهم فلم يأخذوا الأدلة الشرعية مأخذ الافتقار إليها، حتى يصدروا عنها بل قدَّموا أهواءهم واعتمدوا على آرائهم ثم جعلوا الأدلة الشرعية منظوراً فيها من وراء ذلك. على الرغم من مجيء ذم الهوى عاماً في الكتاب والسنة، وقد حكى ابن وهب عن طاوس أنه قال «ما ذكر الله هوى في القرآن إلا ذمه»، وحكى أيضاً عن عبد الرحمن بن مهدي أن رجلاً سأل إبراهيم النخعي عن الأهواء: أيها خير؟ فقال: ما جعل الله في شيء منها مثقال ذرة من خير وما هي إلا زينة الشيطان... وأخرج الثوري أن رجلاً أتى إلى ابن عباس ﷺ؛ فقال: أنا على هواك، فقال ابن عباس: الهوى كله ضلالة، أي شيء أنا على هواك؟!- را: الاعتصام للشاطبي: ٢/ ٢٠٦-٢١٠-.

(٢) را: ٤٣٩، ورا: فصول في التفكير الموضوعي للدكتور بكار: ٦٧.

(٣) المرجع السابق: ٩٦.

(٤) تقدم إخراجه، وأن النووي قد صحّحه في أربعينه. را: ١٩٨ (هـ:٤).

(٥) أخرجه البخاري في النكاح، باب هل للمرأة أن تهب نفسها لأحد، حديث: ٤٧٢١، ومسلم في الرضاع، باب جواز هبتها نوبتها لضرتها، حديث: ٢٦٥٨.

يكون الرأي ناشئاً عن طبيعة البحث العلمي، وإنما من أمور خارجة عن الموضوع، وبعيدة عن الاجتهاد، وإذا نظرنا في آثار اختلاف المسلمين لوجدنا أن أسوأ الخلاف وأعظمه ضرراً ما نجم عن جهل أو هوى، أو عنهما معاً[1].

المطلب الثالث: تجنب التقليد الأعمى:

إلى جانب الميل الفطري عند الإنسان للتفوق والتفرد والإبداع، فيه ميل إلى التقليد، بل هو ضروري في مرحلة من مراحل عمر الإنسان. ولا شك أن الجمع الإيجابي بين الجانبين مهم، إذ ليس كل التقليد مذموماً، لذلك لا نجد القرآن يعيب التقليد بإطلاقه، إنما ينكر بشدة التقليد الأعمى، أي الذي يكون فيه تغييب للعقل والتفكير. لأن من الأصول في الإسلام محاربة جميع الموانع التي تعطل العقل، ومن هنا هاجم بشدة عبادة السلف المُغَلَّفة بالعرف والعادة والقدوة العمياء والخوف الذليل[2]، وقد عبَّر النبي ﷺ عن المتصف بهذه الصفات بالإمَّعة، ثم نهى عن أن يكون المسلم إمَّعة يقلِّد غيره ولا رأي له، الذي ورد في حديث حذيفة: «لا تكونوا إمَّعة تقولون: إن أحسن الناس أحسنَّا، وإن ظلموا ظلمنا»[3].

ولمّا أمر الإسلام بتوقير الآباء، وبالرجوع إلى العلماء، و بالطاعة للأمراء؛ نهى في الوقت نفسه عن الاستسلام لهؤلاء- وغيرهم من باب أولى- حينما يتعارض ذلك مع حكم العقل المؤمن الذي يرى الأولوية- قطعاً- لطاعة الله، ومن هنا كانت قاعدة:" لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق" المبنية على المبدأ الإسلامي في "المسؤولية الفردية"، والذي يشمل الأمر باستقلال النظر في مواجهة الباطل وإن تمثل في سلف أو آباء[4]، أو رجال دين، أو استبداد

---

(١) ر: تجديد الوعي للدكتور بكار: ١٨٢. وأكَّده في كتاب آخر فقال: «فإن أسوأ ما يفسد الدين والدنيا، والأفراد والجماعات شيئان: الهوى والجهل، أو الشبهات والشهوات، والله وحده العاصم من ذلك»- ر: فصول في التفكير الموضوعي للدكتور بكار: ٧٠-.

(٢) ر: الإسلاميات العقاد: ١/ ٢٩٧-٢٩٨.

(٣) أخرجه الترمذي بسند حسن في البر والصلة عن رسول الله، باب: ما جاء في الإحسان والعفو، ١٩٣٠، والخلَّال في السنة: ٣/ ٥٦٠، حديث: ٩٤٤ وقال: إسناده صحيح.

(٤) وهذه قضية الآبائية التي تُعَدُّ العائق الكبير أمام استقلال العقل لاسيما لدى عرب الجاهلية ومن كان على منوالهم، لذلك نجد القرآن يعالج هذه المشكلة في مواطن عدة من كتابه العزيز، نظراً لارتباط ذلك بجانب عاطفي مُتَرَسِّخ في النفس البشرية إذ كثيراً ما يتحول الاحترام إلى تقديس، وتعجز النفس عن التفريق بين الاعتراف بالفضل والمكانة وبين الاستقلال بالتفكير والرأي. ومما يلفت النظر أن القرآن يُعَبِّر عن مشكلة الآبائية بالجمع دائماً ليشير إلى أن العادة التي تستمر أجيالاً هي جوهر المشكلة، فقد يرتضي بعض الناس تغيير ما كان عليه آباؤهم من الطبقة الأولى أو الثانية، أو تلك التصرفات والعقائد التي كان يتبناها فرد أو اثنان من الجيل السابق، لكن ما يدفع الإنسان إلى التشبث برأي ينتمي إلى الجيل السابق استقرار هذا الرأي على مدى أجيال متعددة، أو التسليم بهذا الرأي لدى غالبية الجيل السابق، يقول الله تعالى: ﴿بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ * وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ * قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكُمْ بِأَهْدَى مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ﴾ [الزخرف: ٢٢-٢٤] ويقول جل من قائل: ﴿قَالَ مُوسَى أَتَقُولُونَ لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءَكُمْ أَسِحْرٌ هَذَا وَلا يُفْلِحُ السَّاحِرُونَ * قَالُوا أَجِئْتَنَا لِتَلْفِتَنَا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا وَتَكُونَ لَكُمَا الْكِبْرِيَاءُ فِي الأَرْضِ﴾ [يونس: ٧٧-٧٨]. وهذا تأكيد قرآني على تجذُّر الآبائية في النفس البشرية عبر الأزمنة والأمكنة المختلفة، إلا أن الجاهلين عادة أكثر تمسكاً بتراث آبائهم، وذلك لضعف الجانب العلمي عندهم مما يؤثر على القرار العقلي في البيئة التي يخيم عليها الجهل، قال تعالى: ﴿وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلاً إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُّونَ * وَقَالُوا أَآلِهَتُنَا خَيْرٌ أَمْ هُوَ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلاً بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾ [الزخرف: ٥٧-٥٨]، وقال سبحانه: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ الله قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ إِلَى عَذَابِ السَّعِيرِ﴾ [لقمان: ٢١].

سلطاني؛ والآيات في هذا المعنى كثيرة جداً، منها قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّ مَرْجِعَهُمْ لَإِلَى الْجَحِيمِ * إِنَّهُمْ أَلْفَوْا آبَاءَهُمْ ضَالِّينَ * فَهُمْ عَلَى آثَارِهِمْ يُهْرَعُونَ﴾ [الصافات: ٦٨-٧٠]. وقوله عز وجل: ﴿قَاتَلَهُمُ الله أَنَّى يُؤْفَكُونَ * اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِنْ دُونِ الله﴾ [التوبة: ٣٠-٣١]، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيراً مِنَ الأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ الله﴾ [التوبة: ٣٤]، وقوله سبحانه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ الله وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيراً﴾ [النساء: ٩٧]. ولم يكتف القرآن بالوجه السلبي في النعي على الخاضعين لغيرهم على ضلالهم، وإنما ضرب الله عز وجل أمثلة للسلوك الإيجابي في مواجهة التقليد الأعمى للآباء مرسخاً لاتجاه نبذ الآبائية بالقدوة الحسنة بالأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وخاصة سيدنا إبراهيم الذي قال الله تعالى فيه: ﴿وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لله تَبَرَّأَ مِنْهُ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ﴾ [التوبة: ١١٤].

ولهذا- وغيره مما تقدم- نص العلماء على عدم جواز التقليد في العقائد، مستندين أيضاً على إنكار القرآن بشدة بناء الأحكام على الظن - كما سيأتي -، كما نبَّهت النصوص على مسألة جديرة بالذكر وهي المنع من تقليد أتباع الديانات الأخرى، فقد حذَّر النبي ﷺ أمته - غاية التحذير- من أن تميل إلى تقليدهم؛ وذلك بقوله ﷺ: «لتتبعن سنن من قبلكم شبراً بشبر، وذراعاً بذراع، حتى لو سلكوا جحر ضبّ لسلكتموه، قلنا: يا رسول الله اليهود والنصارى؟ قال: فمن؟»[1]، وسواه من النصوص. بل كان النبي ﷺ حريصاً على تميُّز أمته زيادة في إبعادها عن التقليد، وقد تابعه أصحابه من بعده، يروي البخاري رحمه الله عن عائشة أنها كانت تكره أن يجعل المصلي يده في خاصرته، وتقول: «إن اليهود تفعله»[2]، وعن أبي هريرة قال: إن رسول الله ﷺ قال: «إن اليهود والنصارى لا يصبغون، فخالفوهم»[3]. والأحاديث في مخالفتهم كثيرة ومشهورة، والأصل الحاسم في المسألة قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨].

والحاصل أن الإسلام لا يقر بحال التقليد في الاعتقاد، كما ينبذ التقليد المعطل للعقل والفكر، وحتى في الأمور العملية أجاز التقليد فيها للضرورة، ولذا نص العلماء على تحريم تقليد المجتهد لغيره لأنه محض تقليد يمنع من إعمال الفكر مع القدرة عليه، وإذا كان الإسلام قد أكّد على نبذ الآبائية، ومنع من التقليد للأديان الأخرى، أو الاستسلام للقوة لمجرد أنها قوة. فإن ذلك كله ليس حصراً لتحريم التقليد في هذه الحالات، وإنما لأنها الحالات الأكثر شيوعاً والأشد تأثيراً، وهي - بمجموعها - دالة قطعاً على أن الإسلام لا يتوافق مطلقاً مع أي عامل يحول بين العقل وبين التفكير السليم المستقلّ.

المطلب الرابع: رفض الشكوك والظنون في الأحكام العقلية:

بنى الإسلام في الفرد المسلم عقلية علمية فصَّل القرآن أسسها، ولعل أول هذه الأسس رفض الظن في المواضع التي يطلب فيها اليقين كأركان الإيمان؛ قال تعالى: ﴿وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً﴾ [الإسراء: ٣٦]، ولاشك أن الأصل تحصيل اليقين في كل ما يذهب إليه الإنسان من رأي أو فكر أو سلوك، إلا أنه لما كان من المتعذر تحصيل اليقين في الفروع والجزئيات كلها كانت

---

(١) أخرجه البخاري في الأنبياء، باب: ما ذكر عن بني إسرائيل، حديث: ٣٢٦٩.

(٢) أخرجه البخاري في الأنبياء، باب: ما ذكر عن بني إسرائيل، حديث: ٣٢٧١.

(٣) أخرجه البخاري في الأنبياء، باب: ما ذكر عن بني إسرائيل، حديث: ٣٢٧٥.

القضايا الكبرى اليقينية أساساً أو إطاراً عاماً تندرج تحته هذه الجزئيات وإن كانت أدلتها ظنية في الأصل. ومن هنا أوجب الإسلام اليقين في القرارات العقلية المحددة للتصورات الأساسية تجاه الكون والإنسان والحياة، وحذَّر من تأسيس العقائد على الظن فضلاً عما هو دونه من الشك والوهم، وقد أنكر القرآن على المشركين اتباعهم الظن في هذا المجال، وذلك في قوله سبحانه: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾ [يونس: ٣٦]. الذي تكرر مضمونه في مواضع كثيرة من كتاب الله سبحانه، بل جعل القرآن اتِّباع الظن أساس ضلال الناس، قال تعالى: ﴿وَإِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ [الأنعام: ١١٦]، ولذا أكَّد العلماء على وجوب تحصيل اليقين في أصول الدين وسائر القضايا العقدية، انطلاقاً من هذه الآيات وأمثالها[١].

والحاصل: أن القرآن الكريم قد ركَّز دائماً على تحرير العقل من الظن والهوى واتباع الآباء والكبراء دون تمحيص وتدقيق، ولا شك أن ذلك شامل لجميع ما يتبناه الفرد المسلم من آراء وأفكار؛ الذي يشمل بطبيعة الحال للتراث الآبائي كله مهما كان سنده، فلا بد فيه أيضاً من تمحيص وتدقيق، لكن يبدو أننا لم نستطع توسيع مدلول النصوص القرآنية، والانطلاق إلى فضاء معقولها في هذا المجال، كما لم نستطع النفاذ إلى أعماقها بما يكفي لاستخراج رؤية تحريرية من القولبة التربوية التي صاغت وجودنا المعنوي عبر حياتنا المديدة[٢].

المطلب الخامس: التحذير من الإشاعات وسائر المُضِلَّات:

أمر الإسلام بالتثبت من الأخبار، ونهى عن التسرع في تصديقها إلا بعد تبين صدقها، يقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ [الحجرات: ٦]، وفي قراءة متواترة ﴿فَتَثَبَّتُوا﴾[٣]. وقد جعل القرآن من صفات المنافقين حرصهم على التضليل، والإرجاف، وإشاعة البلبلة في صفوف المسلمين ، وناقش هذه القضية وخطرها على المجتمع الإسلامي في عدد من الآيات قال تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣]، وقال سبحانه: ﴿لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلاً﴾ [الأحزاب: ٦٠][٤]. كما حذَّر من

---

(١) ورأى الشاطبي رحمه الله في أصول الفقه ما رأى علماء الكلام في أصول الدين من وجوب القطع فيها وبنائها على اليقين، وأكَّد في مطلع الموافقات ذلك وأيده بالأدلة، قال رحمه الله: «إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي». واستدل على ذلك بالقياس على أصول الدين إذ: «لو جاز جعل الظني أصلاً في أصول الفقه لجاز جعله أصلاً في أصول الدين، وليس كذلك باتفاق، فكذلك هنا، لأن نسبة أصول الفقه من أصل الشريعة كنسبة أصول الدين وإن تفاوتت في المرتبة»، لا بل إن أصول الفقه أساس لكثير من يقينيات أصول الدين، لذلك فالحق أن أساسيات أصول الفقه لا بد من بعدها عن الظن لأنها سبيل الوصول إلى اليقين، وما كانت مقدماته ظنية فلا سبيل لإفضائه إلى اليقين، وهذا لا يعني أن كل مسألة من مسائله يقينية، تماماً كما أن علماء أصول الدين تحدثوا في مسائل ظنية كتفضيل الملائكة على البشر، ورؤية النبي ﷺ لربه وغير ذلك، ولكن هذه الأبحاث إنما هي تبع للأصول، وقد تقدم أن الأصول الكبرى لا يجوز أن يتطرق إليها الظن، وبهذا يمكن فهم قول الشاطبي: «ولو سُلِّم ذلك كله فالاصطلاح اطرد على أن المظنونات لا تجعل أصولاً، وهذا كافٍ في اطِّراح الظنيات من الأصول بإطلاقه، فما جرى فيها مما ليس بقطعي فمبنيٌّ على القطعي تفريعاً عليه بالتبع لا بالقصد الأول»- راجع أقوال الشاطبي في الموافقات: ١/ ٢٩-٣٣-.

(٢) را: تجديد الوعي للدكتور بكار: ١٠٢.

(٣) ر: حجة القراءات لأبي زرعة: ٢٠٩، والنشر في القراءات العشر لابن الجزري: ٢/ ٢٥١.

(٤) مما تدل عليه هاتان الآيتان وجوب منع الإرجاف في المجتمع الإسلامي ما أمكن، وإلا فلا بد من أن يتصدى أولو الأمر لبيان =

الاغترار بالشائعات، ولما كان العامّة هم أكثر من يتأثر بالإرجافات والشائعات، ومن السهل أن تُغيَّر اتجاهاتهم ومواقفهم، حذّر الإسلام القادة من استغلال ضعف عامّة الناس أو عواطفهم من أجل قلب الحقائق والتأثير في العقول تأثيراً سلبياً. وقد نقل القرآن صوراً كثيرة من حال الطغاة ومحاولة عبثهم في الرأي العام عن طريق اللعب بعقول الناس واستغلال جهلهم أو سذاجتهم؛ منها حال الملأ الذين استكبروا من قوم نوح عليه السلام حتى اشتكاهم رسولهم- وهو مَن هو (مِن أولي العزم)-؛ قال تعالى: ﴿ قَالَ نُوحٌ رَبِّ إِنَّهُمْ عَصَوْنِي وَاتَّبَعُوا مَنْ لَمْ يَزِدْهُ مَالُهُ وَوَلَدُهُ إِلَّا خَسَاراً * وَمَكَرُوا مَكْراً كُبَّاراً * وَقَالُوا لا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلا تَذَرُنَّ وَدّاً وَلا سُوَاعاً وَلا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْراً * وَقَدْ أَضَلُّوا كَثِيراً وَلا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا ضَلالاً﴾ [نوح: ٢١-٢٤]. وكذلك فعل زعماء المشركين في مكة يوم بعث الله نبيه محمداً ﷺ قال تعالى: ﴿وَعَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ وَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا سَاحِرٌ كَذَّابٌ * أَجَعَلَ الْآلِهَةَ إِلَهاً وَاحِداً إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ * وَانْطَلَقَ الْمَلَأُ مِنْهُمْ أَنِ امْشُوا وَاصْبِرُوا عَلَى آلِهَتِكُمْ إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ يُرَادُ﴾ [ص: ٤-٦]. ولنتفيأ مع الشهيد سيد قطب بعض ظلال هذه الآيات: (كما يصوِّر طريقتهم في مقاومة هذه الحقيقة في نفوس الجماهير وتثبيتهم على ما هم عليه من عقيدة موروثة متهافتة وإيهامهم أن وراء الدعوة الجديدة خبيئاً غير ظاهرها إنها الطريقة المألوفة المكدورة التي يصرف بها الطغاة جماهيرهم عن الاهتمام بالشؤون العامة والبحث وراء الحقيقة وتدبير ما يواجههم من حقائق خطرة، ذلك أن اشتغال الجماهير بمعرفة الحقائق بأنفسهم خطر على الطغاة، وخطر على الكبراء، وكشف للأباطيل، حتى يغرقوا فيها الجماهير، وهم لا يعيشون إلا بإغراق الجماهير في الأباطيل)[١].

لقد اشتدَّ نكير النصوص على هؤلاء الذين يلبسون الحق بالباطل، أو يكتمون الحقائق، ويقلبونها للاستيلاء على عقول العامة، والتوصل بذلك التضليل إلى نيل عرض الدنيا الزائل ومتاعها القليل، وأوعدتهم بشديد العقاب على هذا الوزر الشنيع، وأن عليهم مثل أوزار من أوقعوهم في حبائل ضلالهم وأوزار من تبعوهم إلى يوم القيامة. ففي الحديث الجامع عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «من دعا إلى هدى كان له مثل أجر من تبعه لا ينقص ذلك من أجورهم شيئاً، ومن دعا إلى ضلالة كان عليه من الإثم مثل آثام من تبعه لا ينقص ذلك من آثامهم شيئاً»[٢].

والهدف النهائي في هذا كله- كما هو بيّن في نص الحديث السابق-، ألا وهو الهدى الذي سبيله المعروف العقل المهتدي غير المتأثر بأي ضلالة توقعه في الردى، وتدفع به إلى أي نوع من الاختلال.

الحق، وإزالة الشبهات. وهذا يؤكد ما تقدم من أن الإعلام الإسلامي له جانبان: إيصال الحق، ودحض الباطل. أو بتعبير آخر: هو بناء، وتحصين- كما سبق بيانه (را:٥٠٤و)-.

(١) في ظلال القرآن للشهيد سيد قطب: ٥/ ٣٠٠٩، ولينظر: الرأي العام في ضوء الإسلام للشنقيطي: ١٢-١٣.

(٢) الرأي العام في الإسلام للأستاذ عبد الرؤوف بهنسي: ٣٣-٣٤. والحديث رواه مسلم في العلم، باب من سن سنة حسنة أو سيئة، ومن دعا إلى هدى...، حديث: ٤٨٣١. وقد سبق تخريج نحوه. را: ٢١٦.

خلاصة الفصل

افتُتِح هذا الفصل بتمهيد مهم استطلع بإيجاز المقصود من العقل، وأنه خاصة الإنسان اللازمة له، ونبَّه إلى أهميته. ثم انتقل إلى تحديد موضوعه وهو مقصد العقل، ونبَّه إلى ترتيبه في سُلَّم المقاصد.

وابتدأت مباحثه بمطلب تابع فيه الحديث عن مفهوم العقل على نحو أكثر تفصيلاً، ورجَّح أنه «نظام وظيفي معنوي يتخلل مجمل الكيان البشري» وتطرق إلى دوره في المعرفة والتفكير، وصلته بالوحي، ودور كل منهما في الآخر. وثنَّى بمطلب عُنِي بالتأصيل الشرعي للعقل من خلال الأدلة والمؤيدات التي سيقت فيه، والتي تنهض بأن العناية به مقصدٌ شرعيٌ مقطوعٌ به، وأعقب ذلك مباحث عدة راعت هذا المقصد من جانب الوجود مثل:

١- **حفظ العقل**: سواء من خلال افتراض العلم وطلبه، أو في إيجاب التربية وفق مقتضيات الحكمة بهدف إنشاء المنظومة العقلية السليمة في الإنسان.

٢- **ترشيد العقل**: الذي تنهض به أدلة الشرع في الرشاد والإرشاد وما أكثرها؛ ابتداءً بما أوجبه الشارع من تسديد الكلمة، وتوجيه الإعلام، وتكوين رأي عام واعٍ ومنفتح ونظيف، لتعقيم موارد العقل من الجراثيم الضارَّة. ومروراً ببناء التفكير الموضوعي في منظومة العقل(البنية الداخلية) وفضائه الخارجي(البيئة المحيطية) عن طريق مختلف الوسائل الممكنة تجاوباً مع مقتضى التكليف من جهة، وضمانة لصحة نتائجه من جهة أخرى. وانتهاءً باعتماد مختلف أساليب الحوار والإقناع المجدية وغيرها وصولاً إلى أفضل إملاءات للعقل، مع اللجوء إلى نظامي الفتوى والشورى كحل عملي أخير للخروج من الغي والجهل حين لا تسعف الظروف في وصول العقل إلى درجة العلم.

٣- **إطلاق العقل**: حيث ناقش بعقلانية قضية حدود العقل، وأن الشرع لم يضع أمام العقل حداً في أي مجال قادر للعمل فيه. ومن هنا نبعت ثقة حقيقية متبادلة بين دين المسلم وعقله كان من ثمرتها افتراض التفكير (إيجابه)، والحض على الاجتهاد.

وقد جلَّى الوجه الثاني من هذا الفصل مقصوده على نحو أوضح، وأكد مراعاة مقصد حفظ العقل من جانب العدم وذلك من خلال مبحثيه اللذين عُنِيَ أولهما بتحريم الإخلال بالعقل فتناول في مطالب مستقلة تحريم المسكرات، والمخدرات، والإرعاب والإرهاب، وما إليها. مع إيجاب العقوبة الرادعة والزاجرة عنها.

واختص ثانيهما باجتناب إهمال العقل فتناول في مطالب مستقلة إنكار العقيدة العبثية، ومخالفة الهوى، وتجنب التقليد الأعمى، ورفض الأوهام والشكوك والظنون، والحذر من الإرجافات وسائر المضلات، وساق كثيراً من منبهات الشارع على كثير من المؤثرات على صحة الحكم العقلي بهدف إبعاد الإنسان عن الغفلة دوماً وجعله في حالة يقظة وصحوة دائمة تؤهله للقيام بمهامه الاستخلافية. وتؤهلنا لتذكر جوهر الخلاصة لهذا الفصل؛ وهي:

"إن العناية بالعقل حفظاً وترشيداً وإطلاقاً من المقاصد القطعية العامة للشريعة الإسلامية"

الفصل الثامن

على صعيد الأشياء

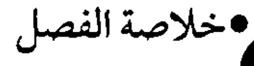
العناية بالمال وتنميته

﴿وَلاَ تُؤْتُواْ السُّفَهَاء أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللهُ لَكُمْ قِيَاماً﴾

[النساء: ٥]

• المحتوى:

- تمهيد (حول مفهوم المال ومقصده)
- الوجه الأول: مراعاة جانب الوجود:
  - المبحث الأول: كسب المال وإدارته
  - المبحث الثاني: استثمار المال في تحقيق التنمية
  - المبحث الثالث: توفير الاقتصاد والعدالة
- الوجه الثاني: مراعاة جانب العدم:
  - المبحث الأول: تحريم الاعتداء على المال وإهمال موارده
  - المبحث الثاني: محاربة التخلف وتعطيل المال
  - المبحث الثالث: النهي عن المظالم الاجتماعية ومكافحة أسبابها
- خلاصة الفصل



تمهيد (حول مفهوم المال)

المال لغة: ما يملك من كل شيء، أي ما يقع عليه الملك[1]، أما اصطلاحاً فقد ذهب الجمهور إلى اعتماد التعريف اللغوي، بما يشمل الأعيان والمنافع والحقوق، يقول الشافعي رحمه الله: «لا يقع اسم مال إلا على ما له قيمة يباع بها وتلزم متلفه وإن قلّت، وما لا يطرحه الناس، مثل الفلس وما أشبه ذلك»[2] أما الحنفية فيعرفون المال بأنه «ما يميل إليه الطبع ويجري فيه البذل والمنع» وهم لا يطلقون اسم المال بذلك إلا على الأعيان فقط، وقد نقل ابن عابدين عن التلويح القول: «والتحقيق أن المنفعة ملك لا مال ، لأن الملك ما شأنه أن يتصرف فيه بوصف الاختصاص، والمال ما من شأنه أن يدّخر للانتفاع وقت الحاجة»[3].وعلى كل فالملك بهذا المعنى يدخل ضمن مقصد حفظ المال، سواء دخل في تعريفه ابتداء، أو دخل بما يشملهما معاً وهو مقصد احترام الحقوق مادية ومعنوية، لا سيما وقد قلنا إن التعريف اللغوي يشمل كل ما يقع عليه الملك.

وقد احتلت مباحث المال وما يتعلق به من إلزامات والتزامات مساحة كبيرة في الفقه الإسلامي وخاصة قسم المعاملات بحيث شغلت آلاف الصفحات مما يتعذر استيفاء الحديث عنه في وريقات معدودة[4] ولذا غالباً ما سأكتفي في كل مطلب من مباحثه بضرب بعض الأمثلة الكافية لتوضيحه.

وتتلخص نظرة الإسلام إلى المال بارتباطها بنظرته للاستخلاف الإنساني، مما تقدّم الحديث عنه، وقد أشار القرآن إلى ذلك بقوله:﴿وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾[الحديد: ٧] فالملك لله سبحانه، والمال في يد الإنسان بمنزلة المال في يد النائب أو الوكيل، يتصرف حسبما يُمليه مُوَكِّله، وينفقه في المصارف التي يشير بها عليه[5]، وقد اقتضت النظرة الاستخلافية تسخير الكون كلّه للإنسان فضلاً من ربه - المُستخلِف - ونعمة. والمال - باعتباره كل ذي قيمة مادية في هذا الكون - فهو نتيجة ذلك خادم لمصالح الإنسان وفي قمة المسخرات له في هذا الكون ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ﴾ [الجاثية:١٣].

ولعل كل ما يمر به العالم من مصائب على الإنسانية هو عكس الماديين لهذه النظرة الصائبة للمال، حيث صار الإنسان - عندهم - خادماً للمال، ومُسَخَّراً لتحصيله. وإذا كانت النظرة الإسلامية للمال والاقتصاد منبعثة عن النظرة الكلية للكون، فإن تطبيقات هذه النظرة ولا شك مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالمفاهيم الإسلامية الأخرى المرتبطة بهذه النظرة الكلية، وبعبارة أخرى يُعَدُّ نظام الإسلام في الأمور المالية (النظام الاقتصادي الإسلامي) جزءاً من كل، وبالتالي لا يحقق فعاليته القصوى ونتائجه المباركة إلا من خلال تطبيق الإسلام كله، وأقوى دليل على ذلك ما تلعبه المفاهيم التي يُنشئها متضافرة ومتوازنة في توجيه المال نحو غاياته وقيامه بوظائفه، كمفهوم الاستخلاف - الذي نوهت عنه آنفاً-، ومفهوم الأمانة، والحلال والحرام، والمصلحة، وعمارة الأرض، والتعارف وأثره في تبادل المنافع، والأصل في المنافع الحل، وكثير من المفاهيم الأخرى سواء التي سبق الحديث عنها في المقاصد السابقة، أو سيأتي في هذا المقصد أو التي لم يتسع المقام لذكرها.

---

(١) القاموس المحيط، مادة مول.

(٢) الأشباه والنظائر للسيوطي: ٥٣٣.

(٣) رد المحتار (حاشية ابن عابدين): ٧/ ١٠، وينظر الفقه الإسلامي وأدلته للدكتور الزحيلي: ٤/ ٢٨٧٥، فما بعد.

(٤) سأحاول جاهداً - الاختصار- في هذا الفصل الذي لا أبالغ في القول إن إعداده قد كلف من مطالعة كتب المال والاقتصاد ما يعادل عشرات أمثال حجمه حتى تم استخلاص مقاصد الإسلام تجاه المال، والتي اشتهر تعبير القدماء- وكثير من المحدثين- عنها بكلمة واحدة هي حفظ المال.

(٥) ينظر: أصول الاقتصاد الإسلامي للدكتور رفيق المصري: ٥٥.

الوجه الأول
مراعاة جانب الوجود

المبحث الأول
كسب المال وإدارته

تمهيد:

بعد التعرف على مفهوم المال في تمهيد الفصل سأتناول في أول مباحثه ما يتعلق بكسب المال وإدارته في مطلبين؛ فأُبيِّن في الأول وجوه المحافظة على المال، وحضَّ الشارع على ذلك. وأبين في الثاني حضَّ الشارع على الكسب واستغلال الموارد ووجوه ذلك.

المطلب الأول: المحافظة على المال:

نظَّم الإسلام ملكية المال، وقسّمها إلى ثلاثة أقسام: ملكية خاصة (ملكية الأشخاص)، وملكية عامة (ملكية جماعة الناس في الدولة، والمالك هنا المجتمع بصفة عامة) وملكية الدولة (بيت المال) لكي يساهم هذا التنظيم في المحافظة على المال، وقد فرق الإسلام بين ملكية الدولة والملكية العامة في الوقت الذي لم يكن كثير من الناس حتى الاقتصاديين يعيرونه الأهمية التي يستحقها، وقد نقل السيوطي رحمه الله عن السبكي قوله: «ومما عظمت به البلوى اعتقاد بعض العوام أن أرض النهر ملك بيت المال وهذا أمر لا دليل عليه وإنما هو كالمعادن الظاهرة لا يجوز للإمام إقطاعها ولا تمليكها... ولو فتح هذا الباب لأدى أن بعض الناس يشتري أنهار البلد كلها ويمنع بقية الخلق عنها، فينبغي أن يشهر هذا الحكم...، ويحمل الأمر على أنها مبقاة على الإباحة.. وليس للسلطان تصرف فيها، بل هو وغيره فيها سواء»[1]. وعلى الرغم من أن معظم أحكام المحافظة على المال وصورها تدخل في مراعاة هذا المقصد من جانب العدم كالنهي عن الغرر والتدليس وإضاعة المال، إلا أن ثـمَّ أوامر إيجابية إلى جانب تنظيم الملكية تراعي هذا المقصد من جانب الوجود فقد أبعد الإسلام المال عن مواطن المنازعات والخصومات عبر تشريعات كثيرة منها الأمر بالتوثيق من إشهاد أو كفالة أو رهن، وهو الوارد في قوله تعالى –وأمثاله-: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ...﴾ الآية [البقرة: ٢٨٢] ومنها إيجاب البيان بما يدفع الجهالة- في جميع العقود-، كما شرع الإسلام العديد من المؤيدات لصون أحكام التعامل هذه، فمن ذلك إباحته لفسخ البيع عند ظهور عيب متعمد الإخفاء، أو حصل تدليس بشأنه، كما في حديث المُصرَّاة[2].

ومع حضِّ الإسلام على الجسارة في التجارة، إلا أن النظرية الإسلامية الاقتصادية لا تعترف بالمخاطرة المجردة القائمة على الحظ والصدفة بوصفها عاملاً من عوامل الكسب[3]، ولا شك أن هذا يترجم حرص الشارع على عدم التفريط في المال، مع الحض على السعي في تنميته. وستأتي معنا في المباحث الآتية الكثير من الأمثلة المظهرة لهذه النظرة الإسلامية، التي تهدف- فيما تهدف- لصيانة المال والدعوة للمحافظة عليه مع الحرص على تنميته والإفادة منه.

---

(١) الحاوي للفتاوى، للسيوطي: ١/ ١٣٥. ومن باب أولى الأوقاف التي لصالح عموم الناس أو الفقراء.

(٢) تقدم تخريجه،- ر: ٩١-، ومن رواياته عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «لا تصروا الإبل والغنم، فمن ابتاعها بعد فإنه بخير النظرين بعد أن يحتلبها: إن شاء أمسك، وإن شاء ردها وصاع تمر».

(٣) ر: اقتصادنا للشهيد الصدر: ٦٠١. ومن ثمّ فلا مجال في الإسلام لدور القمار والميسر وما شابه.

المطلب الثاني: الحض على الكسب واستغلال الموارد:

يُعَدُّ المال قوام عيش الإنسان – كما أفاده القرآن(١)– ووسيلته إلى مصالحه المختلفة، وشقيق روحه – كما في أمثلة الناس – حتى إن الإسلام عدّ من قتل دون ماله شهيداً له أجر شهداء الآخرة(٢).ولما كان المال متعيناً لجلب معظم المنافع ودرء معظم المضار غداً– في عرف معظم الناس– منفعة بحد ذاته. وقد أوصى عليه الصلاة والسلام بالحرص على ما ينفع، ومِن أولى ما يشمله– بعمومه– «المال» بلا ريب ، ويؤكده أدلة تحريم إضاعته. وقد جاء النص صريحاً بمدحه بقوله ﷺ: «نعم المال الصالح للمرء الصالح»(٣).

ولا شك أن هذه المكانة التي منحها الإسلام للمال وأهميته، –والتي ارتقت به إلى مصاف المقاصد مع أنه بطبيعته من الوسائل– تدفع للحض على الحصول على المال واستثمار مصادره، وتشجيع كل ما من شأنه تحقيق مصالح الناس فيه. ومن ثم أوجب الإسلام العمل على القادرين عليه من الرجال، كما أوجب على الدولة– ممثلة بالخليفة أو رئيسها الأعلى وسائر أجهزتها التنفيذية– تأمين فرصه، ومساهمة في ذلك أباح الإسلام معظم صور العمل، وعدّه الأساس في ملكية المال، وأوجب أن تكون ثمرته ملكاً للعامل. وإلجاءً للقادرين إلى العمل، افترض الإسلام العديد من الوسائل التي تدفع إلى الكسب، سواء كانت مباشرة كالنفقات الواجبة، أو غير مباشرة كالصدقات بأنواعها. كما أيد الإسلام ذلك بحَثِّه على الاستفادة من النعم الظاهرة والباطنة ، وحَضِّه على استغلال المُسخَّرات القريبة والبعيدة.والنصوص التي تأمر بالعمل وبذل أقصى جهد في الاستفادة من خيرات الطبيعة وعطاء الأرض المُسخَّرة كثيرة جداً، فمن ذلك قوله عز من قائل: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولاً فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾ [الملك:١٥]. قال ابن كثير رحمه الله: «أي فسافروا حيث شئتم من أقطارها ، وترددوا في أقاليمها وأرجائها في أنواع المكاسب والتجارات»(٤). وفي الحديث...«ما أكل أحد طعاماً قط خيراً من أن يأكل من عمل يده، وإن نبي الله داود كان يأكل من عمل يده»(٥)، وفي رواية أبي هريرة رضي الله عنه: «لأن يحتطب أحدكم حزمة على ظهره خير له من أن يسأل أحداً فيعطيه أو يمنعه»(٦). وقد كان السلف يُقَوِّمون الرجال باستجابتهم للأمر بالكسب والسعي والعمل، ومن مشهور ذلك قول عمر ؓ: «إني لأرى الرجل فيعجبني، فأقول أله حرفة؟ فإن قالوا: لا، سقط من عيني»(٧).

ومن التطبيقات الفقهية الدالة على حرص الإسلام على الموارد استحباب إحياء الموات بإعمار الأرض التي لا ينتفع بها، ولا مالك لها بحرث أو بناء، وفي الحديث: «من عمّر أرضاً ليست لأحد فهو أحق بها»(٨).

(١) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَلاَ تُؤْتُواْ السُّفَهَاء أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللهُ لَكُمْ قِيَاماً﴾ [النساء: ٥].

(٢) إشارة إلى قوله عليه الصلاة والسلام: «من قتل دون ماله فهو شهيد» رواه البخاري في المظالم والغصب ، باب من قاتل دون ماله، حديث: ٢٣٠٠ ، ومسلم في الإيمان، باب الدليل على أن من قصد أخذ مال غيره بغير حق...، حديث: ٢٠٢.

(٣) أخرجه أحمد في مسند الشاميين يُحدِّث عن عمرو بن العاص: قال: بعث إليَّ رسول الله ﷺ فقال: خذ عليك ثيابك وسلاحك ثم ائتني فأتيته وهو يتوضأ، فصعَّد في النظر ثم طأطأه فقال: إني أريد أن أبعثك على جيش فيُسلمك الله، ويُغنمك، وأرغب لك من المال رغبة صالحة. قال: قلت يا رسول الله؛ ما أسلمت من أجل المال، ولكنّي أسلمت رغبة في الإسلام، وأن أكون مع رسول الله ﷺ. فقال: «يا عمرو؛ نعم المال الصالح للمرء الصالح». –حديث: ١٧٠٩٦–.

(٤) تفسير ابن كثير: ٤ / ٥١١. واكتفى الإسلام في الحض على الكسب بهذه النصوص وأمثالها، ولم يُلِحَّ في تأكيده على وصاياه بهذا الشأن اعتماداً على الفطرة، وما تقتضيه طبائع العمران والأشياء.

(٥) رواه البخاري في البيوع ، باب كسب الرجل وعمله بيده ، حديث: ١٩٦٦.

(٦) أخرجه البخاري في البيوع ، باب كسب الرجل وعمله بيده، حديث: ١٩٦٨ ، ومسلم في الزكاة، باب كراهية المسألة للناس ، حديث: ١٠٤٠، (و١٠٧).

(٧) سيرة عمر بن الخطاب لابن الجوزي: ٥٧، ورا: الحرية الاقتصادية في الإسلام وأثرها في التنمية للدكتور بسيوني: ٣٥١.

(٨) أخرجه البخاري في المزارعة، باب من أحيا أرضاً مواتاً، حديث: ٢٢١٠.

المبحث الثاني
استثمار المال في تحقيق التنمية

تمهيد:

يتفرع هذا المقصد- موضوع المبحث- إلى مقصدين على غاية من الأهمية، سيكونان موضوعي المطلبين الآتيين؛ وهما:

- توسيع قاعدة تداول المال واستثماره.
- تحقيق التنمية الاقتصادية.

المطلب الأول: توسيع قاعدة تداول المال واستثماره:

يقصد بتداول المال تناقله بين أيدي الناس وحركته سواء في صورة استهلاك، أو استثمار[1]. ويعدّ توسيع قاعدة تداول المال مقصداً شرعياً مُهماً شُرِّعَت لأجله كثير من الأحكام الإسلامية المالية، والأصل في هذا المقصد قوله جل من قائل ﴿مَا أَفَاءَ اللهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ [الحشر: ٧]. ويسهم توسيع قاعدة التداول في زيادة فرص الاستثمار للمال، وقد سلك الشارع طرقاً كثيرة في هذا السبيل منها: إباحة معظم عمليات المبادلة، ودعَّم ذلك باستحلال الربح المشروع الناجم عن العقود المباحة شرعاً، كما يسهم في ذلك جملة القواعد الناظمة لتوزيع الثروة- التي سيأتي الحديث عنها قريباً-، وبالإضافة إلى ذلك كله، يُظهِر تتبع الأحكام الاقتصادية الشرعية قصد الشارع لتفتيت الثروة إلزاماً حيناً كما في الإرث، وندباً حيناً آخر كما في الوصية والوقف، ولا شك أن هذه العوامل مشتركة توضح مقصد توسيع التداول في المال واستثماره وتؤكد جعله من المقاصد الرئيسة في مراعاة حفظ المال واهتمام الشريعة بتنظيم أحكامه المختلفة.

المطلب الثاني: تحقيق التنمية الاقتصادية:

يعرِّف بعض المعاصرين التنمية الاقتصادية من منظور إسلامي بأنها « مجموعة الأنشطة التي تستهدف تحقيق قدر من الرخاء المادي المناسب لتفتح جوانب الشخصية الإنسانية، بما يؤهلها للقيام بحق الاستخلاف في الأرض»[2] وهذا التعريف يؤكد على قضية مهمة وهي أن وجود الوفرة المادية في حوزة الأفراد والمجتمعات ليس مطلباً شرعياً مطلقاً من كل قيد، كما أن تحسين الحياة المعيشية ينبغي أن يكون جزءاً من تحسين الحياة الإنسانية عامة، وليس كُلّاً قائماً بذاته[3] ولذاته.

وقد دلت على ذلك النصوص الشرعية المتضافرة الآمرة بالأحسن في كل شيء قولاً وعملاً ونيةً وحالاً، وغيرها من النصوص الموجبة للتعاون والتكامل لتحقيق العمران والإصلاح في ظل المساواة والعدل، ومنها

---

(١) ينظر: المقاصد العامة للشريعة للدكتور يوسف العالم: ٤٩٧.

(٢) مدخل إلى التنمية المتكاملة للدكتور بكار: ٢٨٩.

(٣) م.س: ص.ن.

أيضاً في نطاق الأحكام الجزئية تحريم اكتناز المال -كما سنرى-، والحث على استغلال الموارد -كما رأينا-، والحرص على الأعمال التي تلبي حاجة الناس وتحقق مآربهم وفق سلم الأولويات، -كما لمسنا ذلك عند الحديث عن الرحمة وكيف حض الإسلام على جميع أصناف الإنتاج النافع من زراعة وصناعة وتجارة وتربية حيوان[1]...-، وأكَّد على توظيف ذلك كله في خدمة الإنسان وليس العكس، وحينما لا يستطيع الإنسان استثمار ماله- لأي سبب كان- أمر الإسلام وليه أو الوصي عليه أن يثمر له ماله، والأصل فيه حديث تثمير مال اليتيم كيلا تأكله الصدقة[2]، كما يشهد له تشريع القراض(المضاربة) وأمثالها- من مزارعة ومساقاة ومخابرة وما إليها-. وفي هذا تطبيق لمبدأ الإسلام ومقصده في التعاون على البر وتبادل المنافع[3]. والذي يدخل في بابه أيضاً جعل الشريعة جميع ما يحتاج إليه المجتمع من حِرَفٍ ومِهَنٍ وخَدَماتٍ فروضَ كفايات، - كما سبق ذكره في أكثر من موضع[4]-؛ كما نلحظ- ضمن خطة استهداف الإسلام للتنمية- أنه أوجب إعداد جميع وسائل القوة المتاحة، واختيار وتفضيل الوسائل الأكثر أثراً في التنمية، وفي الحديث: «خير مال المرء له مهرة مأمورة، أو سكة مأبورة»[5]. وظاهر أن تميز هذين النوعين- في الحديث- إنما هو من جهة سرعة نمائهما؛ بحيث إن هذه الأدلة والمبادئ والأحكام والقرائن وغيرها مما ذكر في مواضع أخرى تنهض بها لا يدع مجالاً لأي ريب على أن الإسلام يهدف إلى إحداث تنمية شاملة تتناول الناحية الاقتصادية برمتها، وتضعها في رأس الهرم الذي يُعنى الإسلام بتحقيقه، وهو ما وعد الله به المجتمع الإيماني الذي يحتل فيه الإنسان أعلى الدرجات. وفحوى هذه الأدلة- جميعاً- أن على المسلمين اليوم تلبيةً لنداء الإسلام في التنمية، وإنجازاً لموعود الله للصادقين منهم، الاستفادة القصوى من نتاج العلم الحديث، والتقدم التقني، للوصول لمجتمع الكفاية والوفرة[6].

وهناك شيء مهم آخر أكد الإسلام عليه لتحقيق التنمية ألا وهو حرية الإنسان لا سيما في مجالها الاقتصادي. صحيحٌ أن الإسلام يقيِّد الحرية الاقتصادية بحدود وقيود معينة، إلا أن هذا التقييد ضروري للمواءمة بين مصلحة الفرد والمجتمع، ويبقى أن الأصل هو حرية العمل وضمانها -نظرياً وعملياً- ضمن الضوابط المحافظة على نظرة الإسلام للتنمية، ومن التطبيقات الفقهية لهذه الحرية تلك العقود التي أجازها الفقهاء استحساناً مع مخالفتها للقواعد العامة في الأصل كعقد الاستصناع، قياساً على العقود التي شرعها الإسلام استثناء للحاجة إليها في التنمية كالسَّلَم.

---

(١) را: ٧١و١٦١و، و٢٨١، و٢٩٩و.

(٢) ولفظ الحديث: « من ولي يتيماً له مال فليتجر به، ولا يتركه حتى تأكله الصدقة»، وفي رواية: « ابتغوا في مال اليتامى، لا تأكلها الزكاة»، وقد روي مرفوعاً وموقوفاً عن عمر والأصح وقفه؛- را: موسوعة الفقه الإسلامي لأستاذنا د. الزحيلي:٢/ ٧٤٠-.

(٣) را: ٣٤٨و.

(٤) را: ٣٩٦و، و٤٠٦. ورا: بعض قواعد هذه المسألة: ١١٣، و١١٩.

(٥) رواه الإمام أحمد:٣/ ٤٤٦٨، حديث: ١٥٨٨٣، والطبراني في الكبير: ٧/ ٩١حديث: ٦٤٧١، ٦٤٧٢، وأورده الهيثمي في مجمع الزوائد: ٥/ ٢٥٨وقال: رواه أحمد والطبراني ورجال أحمد ثقات. والسكة المأبورة: صنف النخل الملقح، والمهرة المأمورة: كثيرة النتاج.

(٦) را: الإسلام والمنهج العلمي لعبد العزيز كامل وتعليقه على الآيات: (٤٦-٤٩) من سورة يوسف التي تتضمن نموذجاً رئيساً لهذه الخطة المتكاملة.

مما سبق يتبين أن الإسلام فتح جميع الأبواب التي تؤدي إلى تنمية شاملة متوازنة تضع نصب عينها تحقيق مقاصد الشريعة ، ولم يضع في وجهها ما يعرقل تقدمها، على العكس مما يتوهمه بعض رجال الاقتصاد، محتجين بتحريم الإسلام للربا والبنوك التي تتعامل به، في الوقت الذي تفتقر التنمية إلى ذلك، بسبب احتياجها للادخار تحسباً للطوارئ من جهة ، وتكويناً لرؤوس الأموال الضخمة المطلوبة للمساهمة في مشاريع الإنتاج الكبرى. وهنا يوجب الإسلام الاعتماد على البنوك اللاربوية والمساهمة فيها. وقد قام بالفعل عدد من الباحثين الاقتصاديين الإسلاميين بدراسة نظرية وبتجارب تطبيقية لهذه البنوك لفتت انظار الناس لنجاحها الباهر وأثبتت أنها تعدّ حلًّا بديلاً ناجعاً للبنوك الربوية.

بقي أن أشير إلى مسألة أخيرة لا تقل أهمية عن كل ما سبق، وهي أن قضية التنمية مسؤولية أمة بالدرجة الأولى، وهذا لا يعفي الخليفة وسائر معاونيه من مسؤوليته المباشرة تجاه قضية التنمية، لعدّها إحدى قواعد سياسته الشرعية. ومن هنا يتوجب على الأمة الإسلامية بإشرافه إيجاد المؤسسات التي تقوم بالتخطيط العام والتوجيه المركزي وغير المركزي لجميع الطاقات المتوفرة لتنظيم نتاجها ورفع وتيرته لتحقيق التنمية. وخاصة في نطاق الملكية العامة وملكية الدولة بالإضافة إلى السعي في تحسين مواصفات الانتاج عامة لكسب ثقة الأسواق وتصدير فائض الإنتاج. على الرغم من ضغط الظروف الخارجية (التكتلات العالمية في عصرنا). ويمكن أن نستأنس لهذا بالتخطيط الاقتصادي الذي فعله سيدنا يوسف عليه السلام في مواجهة أزمة المجاعة المحتملة بسبب القحط الناجم عن سنين الجفاف. أو الذي فعله المصطفى ﷺ لمواجهة أزمة التفاوت الكبير في الدخول، واحتمال المحاصرة وغيرها- إثر الهجرة إلى المدينة المنورة-، من المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار، والعمل على صحة البيئة وتحصينها. ومن ثَمَّ فلا بد من أجل تحقيق التنمية المنشودة المستهدفة من قبل التشريعات الإسلامية، أن يوضع في الحسبان منها ما يتلاءم مع متطلبات العصر، مثل: اعتماد سياسة المنظومات الكبرى، وخاصة السوق الإسلامية المشتركة. وهذا ما يقع عبؤه الأكبر على أولي الأمر.

المبحث الثالث
توفير الاقتصاد المتوازن وتحقيق العدالة الاجتماعية

تمهيد:

يتناول هذا المبحث مقصداً لا يقل أهمية عن سابقيه بحال، لِشدة لُصوقه بمقصد الإسلام الأعلى في العدل، إذ فحواه توظيف المال في إقامته. ويتضمن ثلاثة مطالب؛ هي:

المطلب الأول: الاقتصاد في الإنفاق:

المراد بالاقتصاد هنا الاعتدال، وهو مقصد شرعي في مختلف جوانب الحياة، وقد سبقت الإشارة إلى ذلك في مجالات المقاصد المختلفة، والأصل فيما يتعلق بهذا المقصد هنا قوله تعالى: ﴿وَلا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ﴾ [الإسراء: ٢٩]، وقوله سبحانه ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَاماً﴾ [الفرقان ٦٧] وتطبيقاً لهذا المقصد لا بد من مراعاة الأولويات في الإنفاق عاماً كان أم خاصاً بدءاً بالضروريات ثم الحاجيات ثم التحسينيات ، و الأهم الأقرب فالأقرب، والأَوْلى قبل غيره، والعام قبل الخاص وهكذا..، وسنأتي على شيء من التفصيل في الفقرة التالية التي تتحدث عن ترشيد الاستهلاك.

ومع عناية الإسلام بالجانب الكمي في الإنفاق ، عُنِي أيضاً بالجانب الكيفي فيه؛ فأوجب أن يكون بلا إفراط ولا تفريط، وقد أشار النبي ﷺ إلى أن المسلم مسؤول عن كيفية إنفاق المال كما هو مسؤول عن طريق كسبه وفي الحديث: «لا تزول قدما عبد يوم القيامة حتى يسأل عن أربع- وذكر منها- وعن ماله من أين اكتسبه وفيم أنفقه»[(١)].

ولا بد أن ينسجم هذا مع الحضّ على الإنفاق، الذي ترتقي بعض صوره أو حالاته إلى درجة الوجوب الشرعي كما في تلبية الحاجات الفردية للمسلم ومن يعوله، فإن هذا الوجوب يتحدد أيضاً من خلال الاعتدال في الإنفاق، قال تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلا تُسْرِفُوا﴾ [الأعراف: ٣١] وبناء على ذلك يجعل الإسلام المبالغة في الإنفاق ولو كان في السبل المشروعة، بل ولو كان في سبيل الخير إسرافاً قد يصل إلى حد تضييع المال، ومن ثَمّ لن يجني صاحبه- وكذلك المجتمع- من جرّاء هذا التصرف إلا الخسارة والضرر والفساد[(٢)]. وهذا إذا كان الإنفاق في سبيل مشروع فإن كان في سبيل غير مشروع (حرام) عد إنفاق درهم منه- ناهيك عما فوقه- تبذيراً حراماً، ورد فيه الشديد من التهديد ﴿..وَلاَ تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا * إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُواْ إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا﴾ [الإسراء: ٢٦-٢٧].

المطلب الثاني: ترشيد الاستهلاك:

إن النصوص الشرعية الكثيرة تثبت أن الإسلام يحرم كنز المال ومنعه من التداول، بينما يبيح للناس الإنفاق والاستهلاك، لأنها الغاية النهائية للإنتاج. قال تعالى:﴿وَجَعَلْنَا فِيهَا جَنَّاتٍ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ

---

(١) رواه الترمذي في صفة القيامة ، باب في القيامة ، حديث: ٢٤١٧.

(٢) الحرية الاقتصادية في الإسلام للدكتور سعيد بسيوني: ٤٧٣.

وَفَجَّرْنَا فِيهَا مِنَ الْعُيُونِ * لِيَأْكُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ أَفَلا يَشْكُرُونَ﴾ [يس:٣٤-٣٥]، وقال سبحانه: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [الأعراف: ٣٢]، وقال عز من قائل: ﴿ وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ ﴾ [الحديد:٧]. إلا أنه مما لا شك فيه أن المجتمع إذا استهلك جميع ما أنتج فإن ثروته ستكون في تناقص مستمر، ولما كان السكان في ازدياد، كان من الواجب زيادة ثروة المجتمع من جهة لمواجهة زيادة السكان ورفع مستوى المعيشة، كما يفيد في ذلك ترشيد الاستهلاك من جهة أخرى، ومن هنا وضع الإسلام الضوابط والحدود التي ينبغي على المسلم الالتزام بها في عملية الاستهلاك ، كيلا يتحول المجتمع إلى مستهلك ، وتمتص زيادة الاستهلاك أي فائض في الطاقة الإنتاجية دون انعكاس ملحوظ على مستوى معيشته وقد خص المال من بين الأربعة المسؤول عنها بسؤالين بينما اكتفى بسؤال واحد لكل من الثلاثة الباقية ليشتد حذر الإنسان سواء في كسب المال أو في إنفاقه. وتخدم في هذا المجال آيات وأحاديث النهي عن السرف وهي كثيرة ومعروفة. ودعماً لاتجاه الترشيد حث الإسلام على الزهد في الدنيا وتقليل الهرولة نحو الكماليات، وفي قصص السلف نماذج كثيرة تؤكد على وجوب عدم الاستكثار من الاستهلاك المتمثل في المتع والملذات والشهوات فيما هو غير ضروري ولا حاجي. ويمكن أن نوجز ضوابط الاستهلاك فيما يلي:

١- يبدأ الإنسان بلوازمه الأساسية، ثم يلبي حاجات من يعول، ثم أقرباءه فالمحتاجين، وفي الحديث: «ابدأ بنفسك فتصدق عليها، فإن فضل شيء فلأهلك، فإن فضل عن أهلك شيء فلذي قرابتك، فإن فضل عن ذي قرابتك شيء فهكذا وهكذا»[١].

٢- يلبي المستهلك حاجاته وفق سلم الأولويات بدءاً بالضروريات فالحاجيات فالتحسينيات ويرتب كذلك بينها الأهم فالأهم.

٣-يمنع المستهلك من الإنفاق في الحرام، وما كان مكروهاً فالصرف عليه مكروه (حكم الصرف يتبع المحل).

٤-ينهى عن الإسراف، والترف، وشتى صور إضاعة المال.

٥-يتحدد مستوى الاستهلاك- فيما يحل- وفق القدرة المالية للمسلم، قال تعالى: ﴿لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللهُ﴾ [الطلاق: ٧].

٦- يحرم البخل الذي يضيع حق من تلزم نفقته[٢].

وبناء على هذه الضوابط الشرعية للاستهلاك، ونظرة الإسلام العامة الهادفة لترشيده، ينبغي القول بتوجيه الاستهلاك نحو المنتجات المحلية، وتقليل الاستيراد ما أمكن، وقصره على الأشياء المتعذر إنتاجها محلياً.

المطلب الثالث: تحقيق العدالة والتوازن الاقتصادي في المجتمع:

إن مقصد تحقيق العدالة الاقتصادية صدى لمقصد العدل الذي يعد عنواناً لموقف الإسلام من جميع صور السلوك والعلاقات الإنسانية، فالإسلام شريعة العدل، ومن ثم كان نظامها الاقتصادي نظاماً يستهدف - بداهة - العدالة وتحقيق التوازن الاقتصادي في المجتمع. وبناء على ذلك اعتمد الإسلام قواعد توزيع الثروة

(١) تقدم تخريجه- ر: ٤٧٧-.

(٢) را: هذه الضوابط في أصول الاقتصاد الإسلامي للدكتور رفيق المصري: ١٥٣ فما بعد.

بصورة عادلة، وفق عدة مستويات ابتداء بتوزيع الثروة الطبيعية، ثم توزيع الدخول على جميع عناصر الإنتاج دون بخس لحق أيٍّ منها، وانتهاء بإعادة التوزيع التوازني الاجتماعي، وهذه الإعادة قد تكون إجبارية أو اختيارية، والإجبارية قد تكون دينية كالزكاة، وقد تكون دنيوية كالضريبة، والاختيارية كذلك كالصدقات، وسائر التبرعات.

وإلى جانب العدالة في التوزيع، أوجب الإسلام اتباع السياسة المثلى لتحرير الإنسان اقتصادياً، وبمؤداها تتكفل الدولة الإسلامية بتطبيق أحكام الشرع في تأمين الحاجات الأولية لكل إنسان من خلال عمله بالدرجة الأولى، وحاجته بالدرجة الثانية، ومن خلال أنظمة التكافل المختلفة التي تبدأ بالأسرة، وتنتهي بالمجتمع بأسره بحيث يتم على نحو متدرج القضاء على مشكلة الفقر، ثم الانتقال إلى ضمان حد الكفاية، فالوفرة بالدرجة الثالثة، والرابعة، حيث يسمح فيهما بتفاوت الأرزاق تبعاً لمختلف العوامل والظروف. وبالمقابل فقد أتاح الإسلام المجال للدولة للتدخل في أوجه متعددة من أجل تحقيق مقاصد الشرع في العدل والإحسان عموماً ومن ذلك لزوم إشرافها على القيام بالواجبات دون تقصير، واستعمال الحقوق دون تعد أو تعسف بما يسمح لها بتقييد الملكية في حالات محددة[1]. ومن وظائف الدولة أيضاً المنبثقة عن واجبها في تحقيق العدل الاقتصادي متابعة الحالة الاقتصادية العامة بما يضمن الحفاظ على المستوى الاقتصادي للفرد بما في ذلك - في وقتنا المعاصر- مواجهة سياسة التلاعب بالقيمة الشرائية للنقود من خلال آراء أهل الخبرة أولاً، واعتماد النقود الأصلية الحقيقية (الذهب والفضة أو ما يقابلها فعلاً) درءاً للأزمات الاقتصادية، وتقليصاً للتضخم، وسعياً وراء العدالة في الأجور والمرتبات والمداينات. وهذا كله ينبغي أن يكون في صلب السياسة الشرعية للدولة الإسلامية.

---

(١) را: «الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده»، و«نظرية التعسف في الشريعة الإسلامية»، وكلاهما جزءا رسالة دكتوراه لأستاذنا الفاضل الدكتور فتحي الدريني، ورا: ١٧٢.

الوجه الثاني
مراعاة جانب العدم

المبحث الأول
تحريم الاعتداء على المال وإهمال موارده

تمهيد:

يتضمن هذا المبحث مطلبين أولهما في تحريم الشريعة لإضاعة المال وسائر صنوف الاعتداء عليه - وأوجبت في بعضها حدّاً-، وثانيهما في سد الذرائع لإهمال موارده- ويدخل في بابها مكافحة الشارع للبطالة، وتحريم السؤال، وكفران النعم-، توسُّلاً بالطبع للحفاظ على المال، ودفعاً للإنسان باتجاه كسبه.

المطلب الأول: تحريم إضاعة المال أو الاعتداء عليه:

ذم الإسلام شتى صور هدر المال وإضاعته والتفريط فيه، وقد وردت النصوص المختلفة بتحريم إضاعة المال عاماً كان أو خاصاً تحت أية صورة كانت ، فمن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: «إن الله تبارك وتعالى يرضى لكم ثلاثاً ويسخط لكم ثلاثاً، يرضى لكم أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئاً، وأن تعتصموا بحبل الله جميعاً، وأن تناصحوا من ولاه الله أمركم، ويسخط لكم: قيل وقال، وكثرة السؤال، و إضاعة المال»[1]. وكما حرَّم الإسلام إضاعة المال، حرَّم شتى ضروب الاعتداء عليه، وفرض عقوبات زاجرة بحق المخالفين، فشرع حد قطع الطريق، وحد السرقة، كما شرع عقوبات تعزيرية مختلفة على جرائم الاعتداء الأخرى. فأما قطع الطريق- أو ما يسميه الفقهاء بالحرابة- فقد أجمع العلماء على دخول هذه المعصية في آية الحرابة[2]، وذهب جمهورهم إلى أن كل المقصود بهذه الآية هو قطع الطريق.

وقد سمى بعض العلماء هذه الجريمة بالسرقة الكبرى، ولا شك أن العقوبة المشددة فيها من قتل وصلب وقطع الأيدي والأرجل والنفي- وسواء قلنا إنها عقوبات مرتبة أو هي على التخيير- تهدف إلى حماية أموال الناس، وإشاعة الأمن الاقتصادي في المجتمع الإسلامي، ولذلك كان من عقوباتها النفي وهو التغريب عن الوطن[3]، الذي يبعد خطر هذا المعتدي عن المجتمع، لذلك قال بعض العلماء: «إن هربوا شردناهم في البلاد بالاتباع»[4].

---

(١) حديث صحيح سبق تخريجه: ر: ٣٩٦.

(٢) وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة:٣٣] وقد تقدم الحديث عن هذه الآية، وأنها تشمل جميع صور الإفساد في الأرض بدليل سبب النزول- را: ٤١٣-.

(٣) أو السجن على خلاف بين العلماء في ذلك، ر: في عقوبة قاطع الطريق «بداية المجتهد» لابن رشد: ٢/ ٧١٩ - ٧٢١.

(٤) عزا ابن رشد في بداية المجتهد - ٢/ ٧٠٣- هذا القول للشافعي، وأن النفي- عنده- ليس مقصوداً في الحد ولا جزءاً منه ، ويفهم من كتب الشافعية ما يؤيده. منها: «لو علم الإمام قوماً يخيفون الطريق ولم يأخذوا مالاً ولا نفساً عزرهم بحبس وغيره، وأن من أعان قطاع الطريق وكثّر جمعهم عزر بحبس وتغريب وغيرهما»، را: مغني المحتاج للخطيب الشربيني : ٤ / ٢٣٧ -٢٣٩.

أما حد السرقة وهي أخذ مال الغير مستتراً من غير أن يؤتمن عليه[1]، فقد اتفق الفقهاء على وجوب قطع يد السارق إن تكاملت شروط السرقة لقوله سبحانه: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللهِ وَاللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [المائدة:٣٨].

وذهب الجمهور إلى وجوب الغرم مع القطع صوناً للمال وحفاظاً على حق صاحبه بالإضافة لحق المجتمع الذي أُيِّد بالحد[2]، فإذا لم تتكامل شروط الحد فإن الإسلام لم يترك المعتدي بغير عقوبة، بل أوجب التعزير في الغصب و الطر والاختلاس والنشل والنبش والغلول[3] وغيرها من أنواع العدوان على المال. ولا شك أن من أخطرها- في عصرنا- الرشاوى، واستغلال المنصب، والسرقة من المال العام الذي يقوم به طابور من المفسدين يقفون حجر عثرة أمام تطبيق أحكام الإسلام التي لا تروق لهم لأنها تحارب مصالحهم في الفساد أو بعبارة أدق مفاسدهم.

وإلى جانب التعزير في جميع أنواع الاعتداء المتعمد – سواء ما ذكر منها أو لم يذكر-، شرع الإسلام ضمان المتلفات ولو خطأً، وذهب عدد من العلماء إلى تضمين الصُّنَّاع، كما ذهبوا إلى جواز التعزير بالمال في المعاصي المتعلقة بالأموال كما في حالة الغش فيه، وأشار الدسوقي رحمه الله تعقيباً على قول صاحب الشرح الكبير: (وقد يكون- أي التعزير- بغير ذلك) بقوله: (أي كإتلافه لما لا يملكه كإراقة اللبن على من غشه حيث كان يسيراً)[4].

وبالجملة فإن الإسلام حرَّم جميع صور أكل المال بالباطل، قال تعالى: ﴿وَلا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ [البقرة:١٨٨]، وفي الحديث: «كل المسلم على المسلم حرام، دمه وماله وعرضه»[5]، وعَدَّ من جملة أكل المال بالباطل جميع صور التصرفات المالية المحرَّمة كمهر البغي وحلوان الكاهن وأثمان الخمور وما شابهها.

المطلب الثاني: مكافحة البطالة وتحريم السؤال وكفران النعم:

أوجب الإسلام العمل على جميع القادرين عليه كما تقدَّم، وحذّر- في الوقت نفسه- من البطالة والكسل، ونهى عن التواكل والاستسلام للفقر، وفي الحديث أن رجلاً من الأنصار أتى النبي صلى الله عليه وسلم فسأله فقال: «أما في بيتك شيء؟» قال بلى: حليس نلبس بعضه ونبسط بعضه، وقعب نشرب فيه من الماء، قال: «أئتني بهما» فأتاه بهما، فأخذهما رسول الله صلى الله عليه وسلم بيده وقال: «من يشتري هذين؟» قال رجل: أنا آخذهما بدرهم. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من يزيد على درهم» مرتين أو ثلاثاً. قال رجل أنا آخذهما بدرهمين، فأعطاهما إياه، وأخذ الدرهمين فأعطاهما الأنصاري، وقال: «اشتر بأحدهما طعاماً فانبذه إلى أهلك، واشتر بالآخر قدوماً فأتني به، فأتاه به» فشدّ فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم عوداً بيده، ثم قال: «اذهب فاحتطب وبع ولا أرينك خمسة عشر يوماً» ففعل، فجاء وقد أصاب عشرة دراهم، فاشترى ببعضها ثوباً وببعضها طعاماً. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «هذا خير لك من أن تجيء المسألة نكتة في وجهك

---

(١) بداية المجتهد لابن رشد: ٢/٧٠٣.

(٢) ر: م.س: ٢/ ٧١٢.

(٣) راجع معاني هذه المصطلحات والفروق فيما بينها في رسالة: «عقوبة السارق بين القطع وضمان المسروق» للدكتور أحمد توفيق الأحول: ١١٤ و١١٨ و١٩٩ و٢٠٤ و٣٤٥ و٣٥٥.

(٤) الدسوقي على الشرح الكبير: ٤/ ٣٥٥.

(٥) تقدم تخريجه؛ ر: ٣١٩.

يوم القيامة»[1]، وهذا الحديث يدل إلى جانب ذم البطالة على حرمة التسول، وعلى وجوب أن تبحث الدولة الإسلامية عن عمل للعاطين عن العمل وتسعى في حل مشكلة البطالة في المجتمع.

إلى جانب ذلك منع الإسلام العزوف عن العمل بحجة التعبد، وحرَّم المسألة على كل غني أو ذي مرة سوي (ذي قوة قادر على العمل)، ومساهمة في القضاء على البطالة منع الصدقة عليهما، وقد أشارت النصوص الشرعية إلى أن الأنبياء عليهم السلام كانوا يعيشون على تكسبهم ، كنبي الله داود الذي كان يأكل من عمل يده وهو مَلِك حضاً على العمل وإشارة قوية إلى ذم البطالة.

ولا شك أن مشكلة البطالة تضخمت نتيجة التقدم التقني اليوم، وتذكر بعض الإحصائيات أنها وصلت إلى ٥٠٪ في بعض الدول الإسلامية، وهذا يوجب جهداً مضاعفاً من المسلمين في مكافحة البطالة، ولا سيما أن مشكلة البطالة ليست محصورة في فقد المرء لمصدر عيشه فقط، بل يترتب عليها آثار نفسية واجتماعية خطيرة جداً[2].

وإلى جانب تحريم القعود للقادر على العمل، حرَّم الإسلام كفران النعم وإهمال مواردها، ذلك أن الله سخر للإنسان ما في الأرض ليستثمرها بما يعود بالنفع للبشرية جمعاء ، وإهماله لهذه المسخّرات نوع من أنواع كفران النعم، وعدم شكرها.

(١) رواه أبو داود في الزكاة ، باب ما تجوز فيه المسألة، حديث: ١٦٤٠، واللفظ له، وابن ماجه في التجارات، باب بيع المزايدة، حديث: ٢١٨٩.

(٢) انظر مثلاً: مدخل إلى التنمية المتكاملة للدكتور بكار: ١٤.

المبحث الثاني
محاربة التخلف وتعطيل المال

تمهيد:

يتضمن هذا المبحث مطلبين يتناولان جانباً مهماً من مقصد المال وقيامه بوظيفته، ومن هنا جاء تحريم الشريعة لكنز المال وتعطيله، ومحاربتها للتخلف باجتثاث جميع أسبابه.

المطلب الأول: النهي عن اكتناز المال واستئثار فئة به:

الأصل في هذا المقصد قوله سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنَزْتُمْ لأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ﴾ [التوبة:٣٤-٣٥]. والمراد من اكتناز المال تجميده وحبسه عن الإنفاق، والفرق بينه وبين الادخار الذي لا يمنع الإسلام منه يكمن في ناحيتين:

الأولى: أن الادخار يقصد منه تكوين رأس مال قادر على إحداث إسهام في التنمية، أو الحفاظ على مبلغ من المال يضطر إليه في وقت الأزمات في حين يقصد من الكنز الاحتفاظ بالمال بخلاً وحرصاً.

والثانية: أن الاكتناز يمنع فيه حق الله في المال، وليس كذلك الادخار المحمود، وفي الحديث: «ما بلغ أن تؤدى زكاته فزُكِّي فليس بكنز»[1]. وقد وردت أحاديث كثيرة في النهي عن اكتناز المال والتحذير الشديد منه، منها ما رواه أبو هريرة ﷺ: «ما من صاحب كنز لا يؤدي زكاته إلا أحمي عليه في نار جهنم، فيجعل صفائح فتكوى بها جنباه، وجبهته حتى يحكم الله بين عباده في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة»[2]- وهو مصداق الآية التي صُدِّر بها البحث-.

ومنعاً لاستئثار ثلة من الناس بالمال، وتحقيقاً لمقصد التداول، حرّم الإسلام جملة من العقود التي تنطوي على حصول فئة من الناس على ثراء مبني على حاجة الآخرين وعوزهم (أو انتفاع فئة على حساب ضرر لفئة أخرى)، فمن ذلك تحريم الربا، ولا شك أن تحريمه معلوم من الدين بالضرورة، وأن الإسلام حذّر منه باعتباره من أكبر الكبائر، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لا تَظْلِمُونَ وَلا تُظْلَمُونَ﴾ [سورة البقرة:٢٧٨-٢٧٩].

وقد حرّم الإسلام الربا وما يفضي إليه، ومن ثم حرَّم ربا النسيئة وهو الذي كان شائعا في الجاهلية تقابل فيه الزيادة على القرض أَجَل سداده- ومنه ربا البنوك(في عصرنا)-، وربا الفضل وهو الزيادة في أحد العوضين المتماثلين في التبادل بين الأموال وما في حكمها دون أجل، منعاً من أن يكون ذلك سبيلاً إلى ربا النسيئة. كما ذهب الفقهاء إلى حرمة الحيل التي يتوسل بها إلى الربا، ولا شك أن الربا يمنع تداول المال، ويحقق ثراء على

---

(١) رواه أبو داود في الزكاة، باب الكنز ما هو ؟ وزكاة الحلي، حديث: ١٥٦٤ ، والحاكم: ١/ ٥٤٧، وقال: هذا حديث صحيح على شرط البخاري، ولم يخرجاه.

(٢) الحديث رواه مسلم في الزكاة، باب إثم مانع الزكاة، حديث: ٩٨٧ (و٢٦).

حساب الآخرين، ويضعف عجلة الاقتصاد، سواء كان على القروض الحاجية أو الاستثمارية، ويفضي إلى تراكم رؤوس أموال كبيرة في أيدي فئة قليلة تقوم باحتكار السوق والتحكم بالأسعار في الوقت الذي تدعي حمايته وحريته. وإلى جانب تحريم الربا حرَّم الإسلام الاحتكار، وشدَّد في منعه بالنسبة للأشياء الضرورية التي يقوم عليها عيش الناس كالأقوات، وهو من أشنع صور اكتناز المال، إذ هو حبس للسلع إلى أن يرتفع ثمنها، وفي الحديث: «لا يحتكر إلا خاطئ»[1] أي آثم، ومع اختلاف العلماء فيما يقع عليه الاحتكار، فإن العلة إذا كانت هي الإضرار بالمسلمين- كما يقول الشوكاني رحمه الله- لم يحرم الاحتكار إلا على وجه يضر بهم[2]، وعلى كلٍّ فالنص عام وإذا كان الاحتكار منع لحركة المال فهو مما يضر بالمسلمين بلا شك. وإلى جانب تحريم الاحتكار حرَّم الإسلام الميسر وجميع أشكال المقامرة، لما فيه من منع للتداول وتجميد للمال، وإضعاف للتجارة والنشاط الاقتصادي المحقق للتنمية فضلاً عن آثارها الاجتماعية المخيفة قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللهِ وَعَنِ الصَّلاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ [المائدة:٩١].

المطلب الثاني: محاربة التخلف واجتثاث أسبابه:

قدمنا أن بناء المجتمع المسلم وتحقيق التنمية وإنشاء الحضارة مما يتعين السعي إليه كما أن جميع السبل الموصلة لذلك هي من فروض الكفايات. وهذا يعني أن تتحمل جميع الأمة الإثم – كلٌّ بحسب تقصيره ضمن دائرة واسعة في حال عدم الوفاء بحاجات هذه الفروض مع توافر إمكاناتها. ولذا وجب على الأمة ممثلة بالدولة القضاء على جميع أسباب التخلف بدءاً بالقضاء على التجزئة، ومروراً بسوء الإدارة، وتضييع الأمانة وانتهاء بمحاربة الجهل، والكسل، والعجز، وجميع أشكال الضعف المؤدي للتخلف والفقر والتبعية للأمم الأخرى اجتماعياً وعلمياً واقتصادياً. لقد أمر الإسلام بالوحدة الإسلامية القائمة على الاعتصام بالكتاب والسنة، ونهى عن التفرق لآثاره الضارة المختلفة، ولا شك أن الجانب الاقتصادي من أبرز مظاهر الآثار السيئة للتفرق الإسلامي لا سيما في عصرنا هذا- عصر التكتلات السياسية والاقتصادية- قال تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعاً وَلا تَفَرَّقُوا﴾ [آل عمران:١٠٣]، كما أوجب أن يسند كل أمر لأهله واعتبر المناصب أمانات وأمر بأدائها، كما حض على العلم بفروعه النافعة كافة، وأمر بترجمته إلى عمل، وكل ذلك مقرون بالتحذير الشديد من التفريط بهذه العناصر – وغيرها – التي بها يقوم بناء الأمة، وقد سبق ذكر الكثير من المؤيدات لذلك[3]. إضافة إلى ذلك حرَّم الإسلام الكسل، وتعوذ منه ﷺ كما تعوذ من البخل وكأنه يربط بينهما، فقد ورد في الحديث الصحيح من دعائه ﷺ: «اللهم إني أعوذ بك من العجز والكسل، والجبن والبخل والهرم»[4].

---

(١) رواه مسلم في المساقاة، باب تحريم الاحتكار في الأقوات، حديث: ١٦٠٥.

(٢) نيل الأوطار للشوكاني: ٥/٢٦٨.

(٣) را –مثلاً-: ٣٦٦و.

(٤) أخرجه البخاري في الجهاد، باب ما يتعوذ به من الجبن، حديث: ٢٦٦٨، ومسلم في الدعاء، باب التعوذ من شر ما لم يعمل، حديث: ٢٧٢٢.

المبحث الثالث
النهي عن المظالم الاجتماعية ومكافحة أسبابها

تمهيد:

لقد شدّد الإسلام في النهي عن أي تصرف في المال من شأنه أن يؤثر سلبياً على مقصد المال وتأدية وظيفته، ويلمس هذا المبحث هذه القضية من خلال مطلبين؛ يتناول أولهما تحذير الشارع من ارتكاب آفات المال أو أي تصرف سيئ فيه، ويتناول ثانيهما مكافحة الشارع بلا هوادة لسائر صور الظلم الاجتماعي والإجحاف المالي الذي يستغل فيه الأغنياءُ الفقراءَ؛ حرصاً من الشارع على تنقية هذا المقصد من الشوائب التي تعلق به فتعكر عليه مهمته لدرجة تُحَوِّل المال من نعمة- كما خلقه الله- إلى نقمة- بكسب الإنسان.

المطلب الأول: التحذير من آفات المال والنهي عن سوء التصرف به:

يتأكد مما سبق أن حفظ المال وتنميته أحد المقاصد الشرعية الكبرى، ولذا فلا يمكن أن يذم لذاته. وكيف يذم شرعاً وهو من مقاصد الشرع؟ لكن الذم إنما يقع لمعنى خارجي قد يكون منبعه من نفس الآدمي كشدة الحرص، أو من مخالفته للشرع كعدم مشروعية الكسب، أو حبس المال عن حقه، أو إخراجه في غير وجهه، أو المفاخرة به، وما شابه ذلك، ومن ثَمَّ قال تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلادُكُمْ فِتْنَةٌ﴾ [الأنفال:٢٨][1]، ولذا حارب الإسلام البذخ والترف والبطر بشتى صوره، وحرَّم استغلال المال للتسلط والتباهي به على الناس، كما حرَّم أن يُقَوَّم الناس وفق المعيار المادي، منعاً من أن يستغل ذلك في مظالم اجتماعية، أو مسالك غير مبنية على القيم الأخلاقية، وقد سار الإسلام في منهج تربوي متكامل لمنع انتشار الآفات المالية في المجتمع، ومن ثم وجب على المسلمين أن يبذلوا جهدهم في قطع الطريق أمام هذه الآفات بكل الأساليب المتاحة، حرصاً على التوازن الاجتماعي في المجتمع المسلم، وعلى إمام المسلمين أن يساهم في ذلك بما تمنحه قواعد السياسة الشرعية. مستفيداً من نهي الإسلام الصريح عن الإسراف والتبذير وما إليها- مما تقدم -، وقد وضع الإسلام مؤيدات لهذا التحريم تمنع من أن يساء التصرف بالمال أو يصرف في غير وجهه، ولذا شرع الحجر على السفهاء والمبذرين، قال تعالى: ﴿وَلا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللهُ لَكُمْ قِيَاماً﴾ [النساء: ٥]، وهذا يعني أن على السلطان أن يمنع المبذرين والمسرفين من تبديد الأموال التي هي في الحقيقة مال الأمة، الذي به قوامها واستواء حياتها، وحتى إذا جرينا مع رأي الغزالي الذي لم ير وجهاً لمعاقبة المبذرين والمترفين بمصادرة أموالهم، ولم يرتض القياس على ما روي من فعل سيدنا عمر رضي الله عنه مع بعض الصحابة[2] لوجود الفارق، فإن في شرعة الحجر ما يسهم في حفظ الأموال، ذلك أن مصلحة المحافظة على الأموال هي مقصود الشارع، وليس مصادرة الأموال طريقاً محتمة فيه، بل يكفي في كثير من الأحيان- إن لم يكن في جميع الأحوال- المنع بالحجر على كل من يسلك بالأموال مسلكاً ضاراً بجماعة المسلمين، فالضرر يزال بما يراه الحاكم من زواجر لا تصل إلى العدوان على الناس في

---

(١) را: مختصر منهاج القاصدين لابن قدامة المقدسي: ١٨٤.

(٢) را: شفاء الغليل للغزالي: ٢٤٣ فما بعد.

حريتهم الاقتصادية الممنوحة لهم ابتداء. انطلاقاً من قواعد السياسة الشرعية كما تقدم[1].

وإذا كان الإسلام حريصاً على أموال الأمة وقاصداً لحفظها، فإن هذا لا يسوِّغ بحال التقصير بحق المال بحجة الحفاظ عليه، لذلك منع الإسلام التبذير بالقدر الذي منع فيه الإمساك المذموم للمال، ذاك الإمساك الناجم عن البخل والشح والتقصير، وقد وردت آيات كثيرة في النهي عن البخل منها قوله سبحانه: ﴿وَاللهُ لا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ * الَّذِينَ يَبْخَلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ﴾ [الحديد:٢٣- ٢٤]، وقال جَلَّ مِن قائل: ﴿وَلا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخَلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْراً لَهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَهُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [سورة آل عمران:١٨٠].

وفي الصحيح: «ما من يوم يصبح العباد فيه إلا ملكان ينزلان، فيقول أحدهما: اللهم أعط منفقاً خلفاً، ويقول الآخر: اللهم أعط ممسكاً تلفاً»[2]، وقد تقدم استعاذة النبي صلى الله عليه وسلم من البخل وكل ذلك دال على الوسطية التي ينشدها الإسلام في كل تشريعاته، ومنها المالية.

المطلب الثاني: تحريم الإجحاف ومكافحة الظلم الاجتماعي:

لقد حرَّم الإسلام أساليب التملك غير المشروعة سواء كانت ظاهرة كالتعامل بالربا، أو مبطنة كاستغلال المركز والنفوذ والجاه ونحو ذلك، ولا شك أن هذه الأساليب تسهم إلى حد كبير في اختلال الموازين، وتكوين الثراء الفاحش القائم على جهد البسطاء والعامة. ولما كانت هذه الأساليب محرَّمة وجب على الحاكم مكافحتها بشتى صورها وأن لا يكون ذاته صورة عنها. وهناك من سوابق الخلفاء الراشدين ما يخوله من مصادرة ثمراتها، وهذا مشروع ولا شك إذا عُلِم أن هذا المال لم يُجْنَ من طريق حلال إذ هو من إعادة الحق لنصابه.

وبمقابل ذلك حرَّم الإسلام الإجحاف وبخس الأشياء، وجميع صور الاستغلال والاستفادة من حاجة المحتاج بفرض التزامات ظالمة أو ضرائب باهظة، وأجاز التسعير الجبري عند اللزوم كما هو معلوم إذا تعين حلاً لمشكلة غلاء الأسعار وكان فيه مصلحة عامة للمسلمين[3].

وقياساً عليه يجوز فرض الأجور العادلة عند الحاجة. وعلى الحاكم السعي لمنع التفاوت الكبير في الدخول مساهمة في تحقيق التوازن المنشود وإكمالاً لمهمته في مكافحة الظلم الاجتماعي.

ولا بد من الإشارة أخيراً، إلى أن الحفاظ على النظام الاجتماعي على النحو المرغوب شرعاً، وبما يتوافق مع الفطرة والمصلحة العامة، يُوجب- في نظري- اعتماد القول بأن الأصل عدم عمل المرأة والأطفال خارج المنزل،

وإذا جاز عمل المرأة بالشروط المعروفة فينبغي أن لا يشجع إلا عندما يكون هنالك حاجة معينة تلجئ الأسرة للتخلي عن ركن أصيل في بنائها الداخلي وهو استقرارها الاجتماعي في قيام المرأة بوظيفتها داخل المنزل وفي بناء جيل المسلمين المؤمَّل وتربيته. ولا يتأتى هذا إلا في ظل سياسة شرعية تفرض أجوراً عادلة وكافية.

---

(١) ينظر في مناقشة موضوع الحَجْر ووسائل منع الترف ما كتبه الدكتور يوسف حامد العالم في: «المقاصد العامة للشريعة الإسلامية»: ٥٤٣ -٥٤٨.

(٢) أخرجه البخاري في الزكاة، باب قول الله تعالى: ﴿فأما من أعطى واتقى...﴾، حديث: ١٣٧٤، ومسلم في الزكاة، باب في المنفق والممسك، حديث: ١٠١٠ واللفظ له.

(٣) ينظر ما كتبه في ذلك أستاذنا الفاضل الدكتور نور الدين عتر، دراسات تطبيقية في الحديث النبوي- المعاملات المالية: ١١٩-١٢٠.

خلاصة الفصل

يتحصل مما ذكر في هذا الفصل أن المال واحد من المقاصد العامة للشريعة باتفاق. وهو وإن كان آخرها ترتيباً إلا أنه يمتلك قيمة إضافية ترتفع به إلى مقام الضروريات في بعض الحالات، وأكثر ما تتجلى هذه القيمة باعتباره من أهم الوسائل وأيسرها في الحفاظ على سائر المقاصد الأخرى حتى مقصد الدين ذاته[1].

وتتركز مقاصد الشريعة الإسلامية في المال بأمور نهض على إثباتها والحض عليها أكثر من دليل. وفيما يلي أبرز أهمها:

١- الحصول على المال بالطرق المشروعة وما أكثرها[2].

٢- المحافظة على المال وتوثيق عقوده. ويتفرع عن ذلك احترام أحكام الملكية. ومراعاة أقسامها الثلاثة (الفردية – العامة – الدولة).

٣- استثمار المال في تحقيق التنمية. ويتفرع عنه:

٣-١ - إدارة المال بكفاءة.

٣-٢ - توسيع قاعدة تداول المال (وتفتيت الثروات الضخمة الفردية).

٣-٣ - محاربة البطالة والتشجيع على العمل.

٣-٤ - الاقتصاد في الإنفاق.

٣-٥ - ترشيد الاستهلاك.

٣-٦ - دعم المؤسسات المالية (البنوك) اللاربوية.

٣-٧ - استغلال الموارد والطاقات.

٣-٨ - تنظيم الإنتاج والتحفيز على زيادته.

٣-٩ - التخطيط العام والتوجيه المركزي.

٣-١٠ - إشاعة الأمن الاقتصادي وضمان الحريات.

٣-١١ - السعي لاقتصاد الوفرة.

٤- تحقيق العدالة في التوزيع. ويتفرع عن ذلك:

٤-١ - كفالة الحاجات الأساسية الأولية للجميع.

٤-٢ - تأمين العدالة في الأجور والأسعار (ولو جبرياً حين اللزوم).

٤-٣ - القضاء على مشكلتي الفقر والتسول.

٤-٤ - تأمين التوازن الاقتصادي.

---

(١) إشارة إلى ما ورد من الجهاد في سبيل الله بالأموال والأنفس، ومعظم النصوص قدمت الجهاد بالمال على الأنفس، وإلى سهم المؤلفة قلوبهم، وغير ذلك.

(٢) لم تنصَّ الشريعة – بصورة قطعية – على تحريم شيء من أصناف المال المسخرة، وهي كثيرة جداً، ما عدا أربعة هي: الخمر والخنزير والدم وما أهل به لغير الله، ولم تحرِّم شيئاً من طرق كسبه سوى السرقة (بأنواعها) والربا وما غلب فيه الغرر – بصورة عامة –.

كما ركّزت الشريعة الإسلامية على مراعاة مقصد المال من جانب العدم؛ فأوجبت حمايته من شتى صنوف الاعتداء، وشرعت من أجل ذلك حدي السرقة والحرابة ، وحرمت إهماله أو إضاعته، بتعطيله وكنزه، أو أي تصرف سفيه فيه.

وقاومت الشريعة استئثار فئة به ، وحاربت التخلف بكل صوره، وعملت على اجتثاث أسبابه النفسية والاجتماعية والمادية. وعلى رأسها الفرقة والتجزئة والاحتراب الداخلي. هادفة من وراء ذلك كله إلى خلق اقتصاد قوي يجمع بين حسنات الأنظمة الاقتصادية المعروفة ، ويبرأ من جميع عيوبها- من قبل أن توجد هذه الأنظمة- وبذلك يصبح النظام الاقتصادي الإسلامي هو الوحيد الذي يعالج المشكلة الاقتصادية من جميع جوانبها ، ويقدم في سبيل ذلك حلولاً مثلى من شأنها أن تقضي على الفقر والجهل والمرض (ثالوث التخلف)، وتحقق العدالة الاجتماعية والتوازن الاقتصادي ، من دون أن تلغي حقاً فطرياً كالملكية ، ولا أن تفضي إلى احتكارات عالمية ظالمة ، تاركة منطقة فراغ واسعة يتحكم فيها الخبراء الاقتصاديون في تفاصيل المسائل الفنية على نحو يصنع الإدارة المثلى للاقتصاد حسب المتغيرات وظروف الواقع.

والله الهادي إلى سواء السبيل.

الخلاصة العامة

(شجرة المقاصد)

مرت دراسة المقاصد العامة للشريعة الإسلامية- في هذه الرسالة- في مراحل عدة؛ اتَّسمت كلُّ مرحلةٍ منها بالاعتماد على منهجٍ محدَّدٍ يناسب النتائج المبتغاة منها بهدف الوصول إلى تحديدٍ شاملٍ للمقاصد، وبيانٍ كاملٍ لها- أو أقرب ما يمكن إلى ذلك-. وفيما يلي أبين هذه المراحل باختصار:

- **المرحلة الأولى:**

وهي مرحلة تعيين المجالات (أو أقسام الوجود) التي يمكن- من الناحية العقلية- أن تكون محل عناية الشريعة واستهدافها بمقاصد لائقة بها؛ وقد تمَّ هذا التعيين انطلاقاً من:

أ- بدهيات الأمور ومُسَلَّمات التصور العقلي لدى عموم الناس.

ب- أصول الدين القطعية.

وقد تبين أن هذه المجالات تتدرج عموماً في الأهمية والسعة والعموم؛ وهي – على سبيل الحصر – بدءاً من أعلاها رُتْبَةً:

١- الخالق: - سبحانه وتعالى – وهو مصدر الوجود كله(وله الوجود الذاتي الحق).

٢- الخلق: بمعنى المخلوق، ويشمل عموم الكائنات(ذات الوجود التبعي الجائز).

٣- البشر: ويُقصد بهم مجموعهم، أو الإنسانية قاطبة، أو اصطلاحاً أمة الدعوة.

٤- المسلمون: أو أمة الاستجابة.

٥- الإنسان (أو الفرد من البشر منظوراً إليه من كل جوانبه- وعلى رأسها: النفس، والنسل، والعقل-).

٦- الأشياء (أو المال الذي يُعبَّر به عن قيمتها).

- **المرحلة الثانية:**

وهي مرحلة تبيُّن المقاصد العامة لخاتمة الشرائع السماوية، أو الأهداف الكلية الكبرى للشريعة الإسلامية، وكان من الطبيعي أن تقابل تلك المجالات السابقة.

وقد اعتمدت في هذه المرحلة- وما يليها – على ما يلي:

أ- الاستقراء التام لنصوص الشريعة القطعية (القرآن الكريم + الحديث الشريف المتواتر).

ب- الاستقراء الناقص لنصوص الشريعة الظنية (الكثير من مصادر الحديث الشريف وخاصة الصحيحين).

جـ - استعراض الكثير من شروح النصوص السابقة وتفاسيرها.

د – الاطِّلاع على ما أمكن من فهوم الفقهاء والأصوليين وعلماء الشريعة، وخاصة مواضع إجماعهم.

وانتهيت إلى نتيجةٍ قاطعةٍ – لا أعلم فيها خلافاً –، وهي: إن الهدف الأعظم والأعم للشريعة الإسلامية هو المحافظة على الدين باعتباره رسالة رحمة لعموم الخلق، ودعوة هداية لمجموع البشر، ومبدأ توحيد وتحرير لأتباعه، ومشروع خلاص وعناية وتكريم للإنسان- كل إنسان- إذ يحدد هويته، ويبين وظيفته، ويحفظ عليه نفسه، وعقله، ونسله، وماله. ولذا عددت الدين[1] الإطار العام باعتباره المصدر الوحيد لسائر المقاصد العامة

---

(١) وقد صادفت في هذه المرحلة عدة مشاكل أظهرها: كيف يكون الدين مقصداً للدين؟! فأجبت عنها بما يوضح التباين بين المفهومين، وتم تحديد المقصود في كلٍ منهما.

وبالفعل فقد تم في هذه المرحلة أيضاً التحديد الأولي لمقصد الشريعة العام تجاه كلٍّ من تلك المجالات - التي ذكرت آنفاً- بحيث يصير جذراً لمجموعة الغايات، وأساساً للمقاصد التي استهدفتها فيها؛ فكانت على النحو التالي:

الخالق	←	المعرفة والعبادة
الخلق	←	الرحمة
البشرية	←	الهداية
المسلمون	←	أمة في ظل دولة
الإنسان	←	فلاح
الأشياء (المال)	←	حفظ

- **المرحلة الثالثة:**

وهي مرحلة التحديد الدقيق للمقاصد العامة للشريعة الإسلامية- مع الأخذ بعين الاعتبار طبعاً أنها شريعة ربانية عالمية خالدة-؛ وقد تبين لي- بعد بحث عميق- أن النتيجة السابقة لم تكن كافية ولا وافية، وكذلك ما درج عليه جماهير العلماء من التعبير عن مقاصد الشريعة بمجرد حفظ الكليات الخمسة المشهورة (الدين والنفس والعقل والنسل والمال) لم يكن أحسن حالاً، ولا أفضل مآلاً- بطبيعة الحال -. ومن هنا انطلقت هذه المرحلة التي اعتمدت- بالإضافة إلى ما سبق- على التفحص والتدقيق في نصوص الشريعة، والمراجعة والتحقيق لأقوال علمائها حول موضوع المقاصد فألفيت هذه الشريعة الغرَّاء بما تأسست عليه من أصول، وبما حوت من أدلة ومدلولات، وبما امتازت به من خصائص، أرحب ميداناً في باب المقاصد وأعمق نفاذاً فيه.

فهي لم ترع الدين فحسب، وإنما انصب جُلُّ اهتمامها على الدين الحق- الذي أنزله الله الحق-، ولم تحاب صنفاً من الخلق فتخصه بالرحمة من دون سائر الخلق، ولم تميز في هدايتها للبشر لوناً أو عرقاً أو فئة منهم، كما لم تقتصر في الهداية على جانب معين- كالذي يتعلق بعالم الغيب مثلاً- بل شملت في هدايتها جميع الجوانب المؤثرة في سعادتهم أو شقاوتهم؛ وخاصة تلك التي لا يمكن للبشر أن يصلوا إليها بعقولهم أو تجاربهم إلا بعد عناء شديد، وجهد جهيد، وتجارب مريرة- هذا إن وصلوا-[1].

كما كان لها أعظم الأثر على نطاق من استجاب من البشر لندائها فاتَّبعوها بصدق، إذ صنعت منهم أمة واحدة، وارتقت بهم إلى أعلى مقام تتبوأه أمة[2]، فكوَّنت منهم وفيهم دولة غدت مضرب المثل بين الدول رفعة وحضارة وإنسانية. وهكذا الشأن في سائر المقاصد الكلية لهذه الشريعة الربانية، فقد أولت الإنسان عناية خاصة باعتباره المخاطب المباشر بتكاليفها، والمؤتمن على حمل رسالتها، والمستخلف من أجل تحقيق مقاصدها، فلم تقف عند فكرة خلاصه (وخاصة في الآخرة) - على أهميتها القصوى - بل تجاوزتها إلى ضرورة فلاحه (الدنيوي والأخروي)، ولم تستهدف مجرد حفظ نفسه وعقله ونسله بل تعدَّت ذلك إلى تزكية نفسه، وترشيد عقله، وتطييب نسله. وحتى المال- ومثله سائر الأشياء - لم تكتف بحفظه، بل حثَّت على تنميته واستثمار قابليَّاته كلها في تحقيق تلك المقاصد والغايات النبيلة.

---

(١) را: ٣٣٨و.

(٢) وبالتعبير القرآني ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠].

والحاصل: أن الأليق في التعبير عن المقاصد العامة للشريعة، بل الأصح - إذا توخينا الدقة - أن نُعبِّر عن المقاصد العامة للشريعة الإسلامية على النحو التالي:

١ - في جناب الله تعالى ومن جنابه. . .	← (١) الدين الحق (بالمعنى الأَخَصِّ).
٢ - على صعيد الخلق عامة. . .	← (٢) الرحمة العامة.
٣ - على صعيد البشرية كافة. . .	← (٣) الهداية الشاملة.
٤ - على صعيد المسلمين خاصة. . .	← (٤) أمة واحدة في ظل دولة راشدة.
٥ - على صعيد الإنسان. . .	← (٥) فلاح الإنسان.
الكامن في:	← صلاح الإنسان وإصلاحه.
والظاهر في: العناية بـ:	← النفس وتزكيتها.
	← النسل وتطييبه.
	← العقل وترشيده.
٦ - على صعيد الأشياء (أو المال). . .	← (٦) العناية بالمال وتنميته.

- **المرحلة الرابعة:**

لم تقف الدراسة عند المرحلة السابقة - كما كان متوقعاً ومبرمجاً حسب الخطة - فقد اقتضت ضرورة بيان المقاصد العامة الكلية السابقة أن تتعدَّاها إلى هذه المرحلة التي تميزت بقطع شوط كبير في التحديد الشامل لمقتضيات كل مقصد من المقاصد السابقة، وهو ما يصح أن نطلق عليه: النسق الثاني من المقاصد العامة[1].

وقد انطلقت هذه المرحلة من جديد تأسيساً - بالطبع - على نصوص الشريعة ذاتها بالدرجة الأولى، واعتمدت على التحليل العميق لمفاهيم المقاصد العامة وشبكة علاقاتها، وتحديد مقتضياتها ولوازمها مع الاقتصار على ما كان لزومه لها بيِّناً بهدف الوصول إلى نتائج قاطعة - قدر الإمكان -.

وقد كانت المحصلة شاملة سواء في تناول المقاصد بالدراسة والتحليل من جانب الوجود؛ أي ما يفيد تحصيلاً لها على سبيل الابتداء، أو إبقاءً لها على سبيل الدوام، أو من جانب العدم؛ أي ما يرفع عنها الموانع، ويمنع العوائق، ويدفع القواطع.

وكانت النتائج باهرة في تحديد المعالم الرئيسة للمقاصد العامة للشريعة الإسلامية، أو بعبارة أخرى في تحديد المقاصد الرئيسة المتفرعة عنها. وهي كما يلي:

أولاً - على صعيد الدين الحق:

آ - من جانب الوجود:

١ - الإيمان بأصول الدين.

٢ - إقامة العبادة.

٣ - اتِّباع الشريعة.

٤ - التزام القيم.

---

(١) وشغل النسق الثاني من المقاصد العامة مباحث فصول الباب الثاني من الرسالة، وقد اجتهدت لتكون عناوين هذه المباحث ترجمة دقيقة للتعريف اللفظي بهذه المقاصد الرئيسة العامة أيضاً.

٥- استهداف المقاصد.

ب- من جانب العدم:

١- حماية الإيمان وصيانته.

٢- المحافظة على النظام الشرعي العام.

ثانياً- على صعيد الرحمة العامة(للخلق كافة):

آ- من جانب الوجود:

١- تعميم الرحمة.

٢- جلب المصالح.

٣- السماحة والتيسير.

ب- من جانب العدم:

١- نفي العنف والقسوة والشدة.

٢- درء المفاسد.

٣- رفع الحرج ودفع التعسير.

ثالثاً- على صعيد الهداية الشاملة (للبشرية قاطبة):

آ- من جانب الوجود:

١- توفير أسس الهداية الشاملة مع مقتضياتها.

٢- أداء أمانة الاستخلاف .

٣- تشييد الحضارة الإنسانية.

٤- حمل رسالة الإسلام ونشرها.

ب- من جانب العدم:

١- حماية الهداية وصيانة عواملها.

٢- مقاومة الإضلال وغلق أبوابه.

٣- منع الفساد وسد ذرائعه.

٤- تحريم البغي والظلم والعدوان ودفع أسبابها.

رابعاً- على صعيد المسلمين (عامة):

آ- من جانب الوجود:

١- أمة ربانية واحدة (ذات رسالة خالدة).

٢- دولة إسلامية رائدة (ذات خلافة راشدة).

ب- من جانب العدم:

١- نبذ الفتن ومنع التنازع.

٢- تحريم الحكم بغير ما أنزل الله.

خامساً- على صعيد العناية بالنفس وتزكيتها:

آ- من جانب الوجود:

١ - موافقة الفطرة.

٢- مواجهة الابتلاء أو الاستجابة الصحيحة لسنة الابتلاء.

٣- تزكية النفس.

ب- من جانب العدم:

١ - تحريم الاعتداء المادي والمعنوي على الإنسان.

٢- التحذير من الإخفاق في[امتحان] الابتلاء.

سادساً- على صعيد العناية بالنسل وتطييبه:

آ- من جانب الوجود:

١ - وفرة النسل الطيب.

٢- رعاية الأسرة والنشء.

ب- من جانب العدم:

١ - تحريم الزنا والشذوذ الجنسي.

٢- المنع من الإخلال بالحقوق الأسرية.

سابعاً- على صعيد العناية بالعقل وترشيده:

آ- من جانب الوجود:

١ - التأصيل الشرعي للعقل.

٢- حفظ العقل.

٣- ترشيد العقل.

٤- إطلاق العقل.

ب- من جانب العدم:

١ - تحريم الإخلال بالعقل.

٢- اجتناب إهمال العقل.

ثامناً- على صعيد حفظ المال وتنميته:

آ- من جانب الوجود:

١ - كسب المال وإدارته.

٢- استثمار المال في تحقيق التنمية.

٣- توفير الاقتصاد المتوازن وتحقيق العدالة الاجتماعية.

ب- من جانب العدم:

١ - تحريم الاعتداء على المال أو إهماله.

٢- محاربة التخلف وتعطيل المال.

٣- النهي عن المظالم الاجتماعية ومكافحة أسبابها.

- **المرحلة الخامسة:**

وفيها تمَّ تبيان مقتضيات المقاصد (تحديد الأنساق المتتالية من المقاصد)؛ فقد اقتضى استكمال البحث والدراسة للوصول إلى بيان ناصع لمقاصد هذه الشريعة العظيمة العبور إلى هذه المرحلة التي تم فيها- بفضل الله تعالى وعونه- واعتماداً على المنهج السابق نفسه تحليل كل مقصد رئيس من النسق الثاني من المقاصد العامة إلى مقتضياته ولوازمه من المقاصد المتفرعة عنه، والتي يمكن أن نطلق عليها اسم النسق الثالث من المقاصد العامة للشريعة. وهي التي تكفَّلت ببيانها معظم المطالب المتعلقة بمبحث المقصد الذي انبثقت عنه. ومن العسير إيرادها جميعاً إلا إذا تم نقل الفهرس كُلِّه أو جُلِّه. ولذا سأكتفي بضرب أمثلة كافية للتعرف عليها، على أن تراجع تفاصيلها في مظانِّها من هذه الدراسة[1].

أولاً- فمن المطالب المتعلقة بمبحث استهداف مقاصد الشارع المتفرع عن مراعاة «الدين الحق» (من جانب الوجود) نجد:

- المطلب الأول: تعلم الدين.
- المطلب الثاني: العمل بالدين.
- المطلب الثالث: الحكم بالدين والاحتكام إليه.
- المطلب الرابع: الدعوة إلى الله عز وجل.
- المطلب الخامس: الاستقامة.

ومن المطالب المتعلقة بمبحث حماية الإيمان وصيانته المتفرع أيضاً عن مراعاة «الدين الحق» (ولكن من جانب العدم) نجد:

- المطلب الأول: محاربة الشرك والمشركين.
- المطلب الثاني: معاداة الكفر والكافرين.
- المطلب الثالث: تحريم الردة، ومشروعية قتال المرتدين.
- المطلب الرابع: مناوأة النفاق والتحذير من أصحابه.
- المطلب الخامس: ذم الابتداع والتنفير من أهله.
- المطلب السادس: النهي عن المعاصي ومعاقبة مقترفيها.

ثانياً- وفي مبحث «جلب المصالح» الذي تدور عليه الشريعة -باتفاق جماهير علمائها- والتابع لمقصد «الرحمة العامة» تم التطرق إلى أقسام المصالح وأنواعها، وعُدَّت «سلامة البيئة» مصلحة مستقلة فشغلت مطلباً خاصاً بعنوان «من ثمرات جلب المصالح». كما لوحظ ما يقابل ذلك تماماً في مبحث «درء المفاسد» التابع لمراعاة المقصد نفسه من جانب العدم؛ فروعي فيه مطلب خاص بعنوان «من ثمرات درء المفاسد» بُحِثت فيه أسلحة الدمار الشامل.

ثالثاً- وفي مقصد الشريعة العام في الهداية الشاملة تم تحديد أسس هذه الهداية ومسوِّغاتها، وبينت أن الشارع الحكيم قد وفَّر لها - ذاته وهو الخالق العظيم - ما تحتاجه من مقتضيات وشروط، وما بقي على الإنسان إلا أن يتعامل معها وفق التكيُّف الصحيح (أي: الاهتداء بهدى الله) الذي من مقتضياته أداء أمانة الاستخلاف والتي تفرع عنها بدورها:

---

(١) كما لن تغني الفوائد والنتائج التي ستذكر لاحقاً عن مراجعة فصول الرسالة، وكذلك لن تكفي لبيانها خلاصاتها.

- مطلب العمران والإصلاح (للأرض).
- مطلب التعارف والتعاون (التكامل).
- مطلب إقامة القسط (العدل والمساواة)(1).
- مطلب ترسيخ الحرية وتحرير الناس.

وضمن مراعاة جانب العدم في مقصد [١] الهداية الشاملة -، تجد من البدهي أن ينبثق عنه مبحث «مقصد» [٢] مقاومة الإضلال وغلق أبوابه، وفيه تصادف المطالب التالية المتفرعة عنه:

- مقصد [٣] مجاهدة عوامل الإضلال الداخلية (النفسية).
- مقصد [٣] مجاهدة الشيطان.
- مقصد [٣] مجاهدة عوامل الإضلال الخارجية (البيئية).

وقد تفرع عن بعض هذه المطالب ما يمكن أن أُسَمِّيَهُ: النسق الرابع من المقاصد العامة؛ إذ من عوامل الإضلال الداخلية جميع الأمراض النفسية على مختلف أنواعها، مثل [٤]: الكبر، والنفاق، والحسد. ومن عوامل الإضلال الخارجية مختلف الأمراض الاجتماعية، مثل [٤]: الآبائية والتقليد واتباع العادات، واتباع الكبراء (الملأ)، والخضوع للطغيان.

رابعاً- وفي مبحث أو مقصد «بناء الأمة الواحدة»[٢] المتفرع عن مقصده العام[١] تم الحديث في مطالب عن:

١- أسس بناء الأمة ومقتضياته: وأهمها إقامة الدعوة على أساس من رعاية مقصد تكوين الأمة وحمايتها، وتطرَّق إلى مفاهيم الهجرة، والإيواء، والنصرة، والموالاة، كمتطلبات - أو مقاصد[٣]- لهذا البناء.

٢- وحدة الأمة وأهم عواملها- مقصد[٣]- الاعتصام بحبل الله تعالى.

٣- واجبات الأمة (التي تساهم في الحفاظ عليها) مثل- مقاصد[٣]-: إقامة مجتمع التكافل والتآخي، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والشهادة على الناس.

ومن جهة مراعاة هذا المقصد[١] من جانب العدم تطرَّق في مبحث- أو مقصد[٢]- «تحريم الحكم بغير ما أنزل الله» إلى ما تفرع عنه من مقاصد[٣]؛ فأوردها في مطالب، مثل:

١- تحريم فصل الدين عن الدولة.

٢- منع المجاهرة بالمعاصي والبدع.

خامساً- ولما كان مبحث «مقصد[٢]» الاستجابة الصحيحة لسنة الابتلاء التابع لمقصد[١] العناية بنفس الإنسان وتزكيتها، يقتضي النهوض بأعباء «مبدأ أو مقصد[٣]» التكليف، وما لم يشمله التكليف بنص ظاهر يخضع لتطبيق «مبدأ أو مقصد[٣]» الإحسان في العمل (وغيره)، ومن هنا حُقَّ لهذين المبدأين أن يشغلا مقعدين من أهم مقاعد المقاصد الفرعية [النسق الثالث].

وضمن مراعاة المقصد الأم ذاته[١] من جانب العدم كان مبحث-أو مقصد[٢]- تحريم الاعتداء على الإنسان الذي تناول بالتفصيل وفي مطالب مستقلة النسق الثالث[٣] من المقاصد الفرعية التالية:

---

(١) أود أن أنوه أن بعض المقاصد- كالمذكور أعلاه- قد ينتمي إلى أنساق متعددة، وقد يكون بعضها أعمَّ من بعض؛ فيقع ترتيبها مختلفاً، ولكن يظل أولوية ترتيبها – من الناحية الكلية – منوطة بمدى قرب نسقها من المقصد العام الأم من جهة، وبمرتبة هذا الأخير أيضاً في سلسلة دوائر المقاصد العامة للشريعة الإسلامية من جهة أخرى.

- التحريم الشديد لقتل الإنسان بغير حق.
- تحريم الانتحار.
- تحريم الاعتداء على الأعضاء.
- تحريم الإضرار وسائر أشكال الأذى المادي.
- تحريم القذف وسائر أشكال الأذى المعنوي.

سادساً- وفي مقصد النسل[١] وبالتحديد مبحث- أو مقصد[٢]- رعاية الأسرة والنشء، الذي تقتضيه مراعاة جانب وجوده، تم التطرُّق لمقاصد متفرعة[٣] تقتضي إرساء حقوق كل من الزوجين، وحقوق الطفل ورعاية الطفولة، وحقوق الوالدين والعناية بالأمومة، وصلة القربى والرحم. وهي أنواع من المقاصد العامة الفرعية عن مقصد الحق أيضاً -كما هو واضح-(١).

وفي مراعاة جانب العدم في هذا المقصد[١]؛ تم التعرُّض في مبحث- أو مقصد[٢]- تحريم الزنا وسائر أنواع الشذوذ الجنسي إلى مطالب - أو مقاصد[٣]- متعددة مثل: النهي عن دواعي الزنا كاللمسة والقبلة والخلوة بالأجنبية، والسفور والتبرج، والاختلاط بلا داع، وإلى إيجاب الحد في الزنا وآثاره السيئة، ثم إلى تحريم سائر أنواع الشذوذ الجنسي كاللواط والسحاق.

سابعاً- وفي مبحث- أو مقصد[٢]- ترشيد العقل العائد لمقصده[١]، تناولت المطالب- أو المقاصد[٣]- الآتية:

١- تسديد الكلمة وتوجيه الإعلام وتكوين رأي عام واع.
٢- بناء التفكير الموضوعي.
٣- اعتماد أساليب الحوار والإقناع المجدية.
٤- إيجاب نظام الفتوى والشورى.

وهكذا في مبحث تحريم الإخلال بالعقل للمحافظة عليه من جانب العدم، تمَّ تناول:

١- تحريم المسكرات.
٢- تحريم المخدرات.
٣- تحريم الترويع والإرهاب.

ويمكن استدراك تحريم "غسيل الأدمغة وصناعة العقول" (أو زرع الأفكار الهدّامة فيها).

ثامناً- وأخيراً تركزت مقاصد الشريعة الإسلامية الفرعية في المال بأمور غاية في الأهمية يستحق كل واحد منها سِفراً خاصاً. ولكن لقرب العهد بها سأكتفي بإيراد بعض ما كنت قد ذكرته في خلاصة هذا المقصد.

١- الكسب المشروع للمال الذي يتفرع عنه سائر طرق كسبه الجائزة.
٢- المحافظة على المال الذي يتفرع عنه سائر عقود توثيقه، وقواعد احترام الملكية بأنواعها، وغير ذلك.
٣- استثمار المال في تحقيق التنمية، الذي يتفرع عنه:
   ٣-١- إدارة المال بكفاءة.
   ٣-٢- توسيع قاعدة تداول المال (وتفتيت الثروات الضخمة).
   ٣-٣- محاربة البطالة والتشجيع على العمل.

---

(١) إذ هي من الحقوق الخاصة للإنسان، وقد ترتقي لتصبح في مقام الحقوق المشتركة: ر: ١٧٠.

٣-٤- الاقتصاد في الإنفاق وترشيد الاستهلاك.
٣-٥- دعم المؤسسات المالية (البنوك) اللاربوية.
٣-٦- استغلال الموارد والطاقات.
٣-٧- تنظيم الإنتاج والتحفيز على زيادته.
٣-٨- التخطيط العام والتوجيه المركزي.
٣-٩- إشاعة الأمن الاقتصادي، وضمان الحريات.
٣-١٠- السعي لاقتصاد الوفرة.
٤- تحقيق الاقتصاد والعدالة، الذي يتفرع عنه:
٤-١- تحقيق العدالة في التوزيع.
٤-٢- كفالة الحاجات الأساسية الأولية للجميع.
٤-٣- توفير العدالة في الأجور والأسعار (ولو جبرياً حين اللزوم).
٤-٤- القضاء على مشكلتي الفقر والتسول.
٤-٥- توفير التوازن الاقتصادي وتحقيق العدالة الاجتماعية.

ومن جانب العدم نجد مقاصد فرعية كثيرة تتعلق بحماية هذا المقصد كإيجاب حدي السرقة والحرابة، وتحريم تعطيل المال وكنزه، وسائر أشكال إضاعته أو إهماله. إلى غير ما هنالك من مقاصد هامة فرعية سواء تم تناولها في مباحثه أو مطالبه- على النحو المذكور-.

● وبنهاية هذه المرحلة تكون الدراسة قد وصلتْ -في تقديري- إلى حد قريب مما كان يبتغى لها[1]، لأن أي مرحلة أخرى من الدراسة والبحث والتحليل ستكون أبعد عن دائرة المقاصد وأقرب إلى دائرة الوسائل -على الرغم من التداخل النسبي بينهما[2]-. وبذلك نكون قد وصلنا إلى تجلية المقاصد العامة للشريعة الإسلامية إلى أقرب ما يمكن من صورتها الحقيقية شجرة ممتدة الأغصان، وارفة الظلال، يانعة الثمار، جذرها وساقها الدين الحق، وفروعها الكبرى سائر المقاصد العامة؛ والتي يتفرع عنها بدورها النسق الثاني من المقاصد، وعن هذه يتفرع النسق الثالث، وهكذا حتى استكمال هذا التشييد العصري للبناء الكامل لنظام المقاصد على أساس متين من الأصالة.

ولئن طال الحديث بعض الشيء خصوصاً في هذه المرحلة وسابقتها؛ فإن هذه الإطالة مقصودة لبيان انطواء الشريعة كلِّها- بمعنى من المعاني- تحت هذا النظام[3]، ولا عجب ! أليس موضوعها المقاصد العامة للشريعة الإسلامية؟ ولا غرو ! أليست الشريعة الإسلامية جعلت من أحكامها الوسائل المثلى لبلوغ مقاصدها؟.

---

(١) راجع كلمة الشكر والمناجاة في مطلع الرسالة.
(٢) را: ١٠٩و؛ لبيان العلاقة النسبية بين الوسائل والمقاصد.
(٣) وهذا أحد الأسباب الوجيهة لطول المدة الذي استغرقه إعدادها.



﴿خِتَامُهُ مِسْكٌ وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ﴾

[سورة المطففين: ٢٦]

*المحتوى:

- تذكرة بأهمية المقاصد
- إطلالة على نظام المقاصد
- أبرز الفوائد والنتائج
- أهم المقترحات والتوصيات
- عود على بدء





بعد هذا التطواف الطويل حول المقاصد العامة للشريعة الإسلامية التي تستحق ما هو أشد طولاً وعمقاً منه، -كما سبق أن نوهت[1]-، وخاصة على ضوء المنهج المفترض في الجمع بين ما تقتضيه كلٌّ من الأصالة والمعاصرة - بمفهوميها الإيجابيين[2]-؛ سأتوقف في هذه الخاتمة عند خمس محطات فحسب، تُمثِّل زبدة هذه الرسالة:

المحطة الأولى: تذكرة بأهمية المقاصد:

المقاصد العامة للشريعة الربانية الخالدة موضوع يتصدَّر الذروة العليا من الأهمية، سواء على مستوى فهم رسالة الإسلام، أو على مستوى تطبيق شريعته؛ لأن النفوس مفطورة على الاندفاع لما أدركت هدفه وغايته، وأحسَّت نفعه ومصلحته، فكيف إذا أيقنت أن فيه سعادة الدنيا والآخرة. و في رأيي ما من موضوع آخر يوازيه في ذلك، بَلْهَ أن يفوقه، إذا استثنينا فقط أصول الشريعة ذاتها.

وقد سبق أن تعرَّضت في مقدمة الرسالة لأهمية موضوعها بشيءٍ من التفصيل في فقرة مستقلة[3]، سواء من الناحية النظرية والفكرية (فاستعرضت ما لمقاصد الشريعة العامة من قيمة ووظيفة خاصة أو عامة)، أو من الناحية العملية والواقعية (آثارها ونتائجها- بالنسبة للعلوم وخاصة علم أصول الفقه، أو بالنسبة للأعمال وخاصة في الدعوة الإسلامية-)، وعلى الصعيدين الفردي (فاستعرضت وجه لزوم المقاصد بالنسبة للمكلف العادي، وللمجتهد- في سائر المسالك التي يتبعها-) والجماعي (سواء على مستوى الأمة خصوصاً أو الإنسانية عموماً). ولذا سأكتفي في هذه التذكرة- وتحاشياً للتكرار- بالإحالة إلى تلك الفقرة إذ فيها خلاصة جامعة عن أهمية موضوع المقاصد من جميع الوجوه المشار إليها. وحبَّذا الرجوع أيضاً إلى تمهيدات فصول الباب الثاني وخُلاصاتها لتسليطها الضوء على بعض جوانب الأهمية لمقصد من المقاصد العامة للشريعة، وهو ما كان موضوع البحث في الفصل ومحل دراسته.

المحطة الثانية: إطلالة على نظام المقاصد:

قد صار جَلِياً أن الموضوع الذي عُنيت به هذه الرسالة يُعَبِّر على أفضل ما يُرام عن شريعة الله تعالى ومقاصدها العامة وأهدافها الكلية- بصورة خاصة-، ويتبين من مجمل هذه الرسالة أنها عالجت موضوعها من مختلف جوانبه، وعلى نحوٍ يُوَفِّر- في تقدير الباحث - توافقاً تاماً بين الأصالة والمعاصرة- بمفهوميها الإيجابيين كما تمَّ تحديدهما في المُقَدِّمة-. وإذا أمعنَّا النظر وأنعمناه فيما تناولته الرسالة مُفَصَّلاً في متنها بإسهابٍ غيرِ مُمِلٍّ، ومُكَثَّفاً في خلاصة عامة بإيجازٍ غيرِ مُخِلٍّ، نجد أنها لم تصل إلى شجرة للمقاصد- كما تُرْجِم لخلاصتها العامة- فحسب، وإنما انتهت إلى نظام فريد عن الأهداف الكلية للشريعة الإسلامية ومقاصدها العامة، حيث يضمُّ هذا النظام تسع نظريات تامة، استكمِلَت بحوثُها، وحُدِّدَت معالمُها، وبُيِّنَت مقتضياتُها، ورُسِمَت أغراضها. وقد عُنِيَت أُولى هذه النظريات بالنظرية العامة لمقاصد الشريعة الإسلامية؛ حيث انطلقت من تعريف المقاصد وتأسيس منطلقها (تحديد

---

(١) را: ١١.

(٢) را: بحثهما في: ١٦و.

(٣) را: ٥و.

أساس المقاصد، وإقامة أدلة إثباتها، مع التنبيه إلى عَدِّها الأساس المعتمد لمبدأ التعليل - الذي قام عليه دليل القياس-)، وبيَّنت أقسامها من عدة وجوه، وركَّزت على مراتبها ورتبها(بتعيين ترتيبها الداخلي فيما بينها، وترتيبها الخارجي بالنسبة لغيرها، مع التعليل)، كما تحدثت عن طرق تحديد المقاصد كلها أو ما عُرِف بـ(مسالك المقاصد الجزئية والكلية)، ولم تقف عند هذا الحد، وإنما جالت على موقع المقاصد العامة من الشريعة عامة، فحدَّدت علاقاتها- على نحو مُفَصَّل- بكُلٍّ من أصولها-أصلاً أصلاً وأَثَرَ كُلٍّ في الآخر-، وفروعها- مُنَبِّهَةً على قواعد المقاصد الضابطة لأحكام الشريعة الفرعية-، وخصائصها، فخلصت إلى أن لمقاصد الشريعة خصائص الشريعة نفسها، وكلاهما يُمَثِّل خير تعبير وأوضحه عن الشريعة ذاتها. ومع أن هذه النظرية ليست هي الموضوع الرئيس للرسالة، إلا أن ذلك لم يَحُل دون استكمال الحديث عن أثرها ووظيفتها في الاجتهاد بجميع مسالكه- سواء في تمييز المقبول من الأدلة والآثار، أو في فهم ألفاظ الشريعة وتفسير نصوصها، أو في البحث عما يعارض ما لاح للمجتهد من الأدلة وطريقة التوفيق بينها، أو في استنباط الأحكام مباشرة استصلاحاً أو استحساناً أو بصورة غير مباشرة عن طريق القياس وغيره-، كما عرَّجت أخيراً إلى وجه لزومها لعموم المكلفين. واللافت للنظر أن هذه النظرية قد شغلت وحدها الباب الأول للرسالة، بينما شغلت سائر النظريات الباب الثاني- الذي هو عمدة الرسالة بحق- ، ومثَّلت فُصولُه حبات العقد الثمانية لنظام المقاصد. والحقيقة أن هذه النظريات ليست سوى الفروع الرئيسة لشجرة المقاصد التي تتفرع كُلٌّ منها بدورها إلى العديد من الفروع والأغصان، وبمعنى آخر فإن كل نظرية من هذه النظريات تتضمن العديد من النظريات الأخرى المتداخلة والمتضامنة، فمثلاً نظرية "الرحمة العامة" تشمل نظرية "المصالح"، و"السماحة واليسر" وغيرهما، وقد حوت الأخيرة وحدها عدداً من النظريات: "الإباحة" و"الرخصة" و"العفو"، وهكذا...- كما سبق بيانه[1]-. ومجمل هذه النظريات الرئيسة وما تفرع عنها مما تقتضيه من نظريات هي التي تُقيم "نظام المقاصد"، ويُعَبَّر به عنها، والذي أُقَدِّر أن الحديث عنها قد قارب الإشباع، ولذا أكتفي بالإحالة إلى ما أشير إليه آنفاً من مظان بحثه.

المحطة الثالثة: أظهر الفوائد والنتائج:

سأفتتح هذه الفوائد والنتائج بواحدة من أهمها متعلقة بنظام المقاصد – والعهد به قريب – ومختصة بترتيب المقاصد فيه. ثم أعود للحديث عن سائر الفوائد والنتائج مرتبة وفق مباحث الرسالة.

الأولى: كل نسق تال من المقاصد بمثابة الوسيلة والخادم للنسق الأعلى منه، وإن أعلى مقاصد الشريعة الإسلامية هي المقاصد العامة الثمانية، وهي أصل المقاصد، وبعضها أشمل من بعض وأعلاها على الإطلاق الدين الحق. ثم تليه الرحمة العامة، فالهداية الشاملة، إلى آخر المقاصد مرتبة كما ذكرت آنفاً وفي الرسالة[2]. ويتفرع عنها أنساق متتالية من المقاصد، حتى تنتهي بالحِكَم الخاصة بالأحكام الشرعية الجزئية. وإذا تصورنا كل مقصد عام على شكل دائرة أمكننا أن نلحظ تغلغل تأثير المقاصد المتعلقة بالدوائر الكبرى في الدوائر الصغرى؛ فالرحمة العامة تشمل الإنسان – الفرد ولو كان كافراً – باعتباره من جملة العالمين[3].

---

(١) را: الخلاصة العامة: ٥٥١و. ورا: باب الرسالة الثاني عموماً.

(٢) را: في ترتيب المقاصد: ٤٨و.

(٣) انظر: المخطط التقريبي للمقاصد العامة: ١٥. وفي عَدِّ المقاصد العامة للشريعة الإسلامية ثمانية، وفي ترتيبها وترابطها وتأليفها لنظام المقاصد في الإسلام- الذي دار حوله محور الرسالة- نوعٌ من التجديد الديني المقبول - في رأيي-، وإن لم =

وسائر ما تفرّع عن هذه المقاصد كالمُكمِّل لها. وشرط المُكمِّل ألا يعود اعتباره على أصله بالإبطال، بل ينبغي أن يكون داعياً إليه، ومقوياً لحكمته - كما رأينا في مجمل المباحث والمطالب بالنسبة لفصولها -.

الثانية: تحديد التعريف الدقيق للمقاصد، وتعيين ضوابطه، وهو أمر لم يكن محطَّ عناية كبيرة لعلمائنا القدامى.

الثالثة: التعريف بسائر أقسام المقاصد حسب تصنيفاتها الممكنة، والانتهاء من خلالها إلى إيلاء المقاصد العامة للشريعة الإسلامية الأهمية القصوى بالنسبة لغيرها باعتبارها مقاصد عامة أصلية قطعية دائمة ومتعلقة بأعلى المصالح وأولاها ثبوتاً وثباتاً. فهي تمثل أمّات المصالح الضرورية، وتحتل مقام الصدارة بالنسبة لما يليها من أنساق المقاصد.

الرابعة: وضع الأمر في نصابه بالنسبة لأساس المقاصد، وذلك باعتماده على أصول الدين مباشرة مثل الإيمان بالله تعالى، وحكمته في إرسال رسله، وإنزال كتبه، التي تؤسس للمقاصد، ثم اعتمادها بدورها أساساً لمبدأ التعليل - الذي قام عليه دليل القياس -. وليس العكس - على الرغم من التلازم بينهما -.

الخامسة: إثبات مقاصد الشريعة، ودوران نظامها - عموماً وخصوصاً - حول تحقيق المصالح - وفق ميزانها - بصورة قطعية غير قابلة بعد لاحتمال الاختلاف، ومن ثَمَّ فالأصل في جميع الأحكام الشرعية المعقولية - وإن تقاصر الذهن عن الإحاطة بها أو إدراك بعضها (على ندرته) -.

السادسة: إن الشريعة الإسلامية وافية بجميع مصالح العباد والبلاد وحتى الجهاد[1]، وهذا في مقدمة أسباب صلاحها لكل زمان ومكان، وإن هدفها الكُلِّي خير الناس وإسعادهم في الدارين، أو إقامة الحجة عليهم. ولكن هذا مرهون باختيارهم، ومدى استجابتهم لهذه الشريعة، واتِّباعهم لأحكامها، واستهدافهم لمقاصدها. ومن هنا يجب التنبيه على أن باب الاجتهاد مفتوح لأهله على مصراعيه دوماً، ولكن الاجتهاد الصحيح وحده هو الكفيل بتبيان الحلول الناجعة لجميع المسائل المعاصرة.

السابعة: تعيين جميع مسالك المقاصد وطرق التعرُّف عليها تبعاً لأقسامها، مع ذكر ضوابطها، والإشارة إلى مجالها، - وضرب الأمثلة على هذا كلِّه دون استيفائها لتعذره -.

الثامنة: لما كان الحكم على الشيء فرعاً عن تصوره كان لا بد من الانطلاق من التحديد الدقيق لكثير من المفاهيم الضرورية، مثل: الشريعة - الفقه - المقاصد - الوسائل - الفروع - الخصائص. . . إلخ. لتبيان العلاقات المتبادلة بينها، مثل: الشريعة والفقه - المقاصد والوسائل (الذرائع) - المقاصد والخصائص. وخاصة علاقة المقاصد بالأصول؛ حيث تبين أن الأصول كلها هي المنبع الثرُّ لتحديد المقاصد التي تقوم بدورها بفعل المصباح المنير للأصول، وبموجب ذلك تغدو مقاصد الشريعة الثابتة رائزاً رئيساً ومقياساً معتمداً لجميع الصور العملية المقبولة لهذا الدليل الأصولي أو ذاك؛ فنقبل ما يلائمها ونرفض ما يتعارض معها. وأشد ما يتجلى هذا في القياس حيث يدور الحكم مع عِلَّته - المستبطنة لحكمته ومقصده - وجوداً وعَدَماً، وفي الاستصلاح حيث تنعدم المصلحة حين يفوت المقصد.

ينحصر في مسألة جزئية محددة؛ إذ تجاوز المفهوم التقليدي القديم للمقاصد والذي حُصِرَت بموجبه في خمس - كما هو مشهور -. راجياً من الله تعالى أن يحظى عنده بالقبول، وأن يجعله مقبولاً عند أولي العلم - ومنهم أساتذتنا الكرام -، خاصة وأنه منضبط - في تقديري - بحدود الشريعة تماماً، بل هو صادر أساساً عن استقراء نصوصها. وبعبارة أخرى تنطبق عليه شروط التجديد الصحيح للدين من حيث المحافظة على أصوله وفروعه - الثابتة قطعاً - دون أي تغيير أو تبديل تحت زعم التجديد.

(١) بل قد ينزل الموهوم - أحياناً - (من المصالح والمفاسد) [الخطيرة النتائج] منزلة المعلوم - فتؤخذ بعين الاعتبار، ويحتاط لها -. را: شجرة المعارف للعز: ٤٢٥.

التاسعة: تكثيف خصائص الشريعة في ثلاث خصائص. تغدو الشريعة بموجبها وكأنها نهر منبعه المصدر الرباني، ومصبه التوجه الإنساني العالمي، وماؤه الحكمة البالغة. حيث تتجلى هذه الأخيرة في كل ما يمت إلى الشريعة بصلة سواء في الأسلوب والمضمون، أو في الوسائل والمقاصد، أو فيما جاءت به من علم ودعت إليه من عمل، أو في القدرة الفذة –بوجه عام– على تحقيق الوسطية والتوازن والوئام بين كافة الثنائيات– على الرغم من بُدُوِّ تضادِّها–.

مع الإشارة إلى أن كل خاصة من الخصائص السابقة تشتمل على عدد من المزايا السامقة والصفات الفائقة بحيث يسهل على أي مريد للنظر فيها أن يرى تفرد الشريعة الإسلامية وامتيازها، ورقيها إلى سماء لا تطاولها فيها أرض ولا سماء.

العاشرة: سبر خريطة الاجتهاد الشرعي لمنهج الاجتهاد المعاصر المقبول، وضبط خطواته العريضة من خلال المقاربة المهمة في معالجة حكم الوسائل والمقاصد على عمومها وشمولها، وبما يقتضي الأخذ بعين الاعتبار لجميع العوامل المؤثرة في الحكم في سكونها وفي تغيرها مع مراعاة قانون الترجيح، واستخدام فقه الأولويات[1]، والتركيز على ضابطها المهم الذي يمكن التعبير عنه: بوجوب انسجام أحكام الشريعة (فروعها) مع مقاصدها، وذلك بالعمل على تحقيقها بلا معارضة. وهذا ما لا يحتمل خلافاً على ضوء عَدِّها – أي الأحكام – هي الوسائل الموضوعة من قبل الشريعة ذاتها لتحقيق مقاصدها. فلا يجوز لأي حكم شرعي سواء كان منسوباً إلى النصوص أم اجتهادياً أن يناقض مقاصد الشريعة بل لا بد أن يكون منطوياً تحت واحدٍ منها – على الأقل – وهادفاً لتحقيقها سواء بصورة مباشرة أم غير مباشرة. وهذا يفرض محدِّدات كثيرة على أي حكم شرعي صحيح كأن لا يناقض حقاً، او يباين خيراً، أو يغاير جمالاً. فضلاً عن سائر المقاصد العامة القطعية الشهيرة.

الحادية عشرة: إن منشأ الزلل في كثير من الاجتهادات وخاصة المعاصرة يعود إلى الأخذ بالجزئيات دون الكليات أو بالعكس (عدم مراعاة المقاصد والوسائل معاً)، وهذا ما يحصل حين الاقتصار على ما بدا من أدلة جزئية وإن تخلفت عنها حكمتها، أو حين الأخذ بالمقاصد مطلقاً بلا ضوابط. ولا شك أن في مقدمة هذه الضوابط التقيد بالنصوص (أو الأدلة الأصولية عموماً)؛ لأنه بها أثبتت المقاصد، وإلا عُدنا على المقاصد ذاتها بالنقض.

الثانية عشرة: ولذا يُعدُّ التضلُّعُ بمعرفة مقاصد الشريعة – وخاصة العامة منها – من أهم شروط الاجتهاد الصحيح في جميع مسالكه.

الثالثة عشرة: من الواضح أن مقاصد الشريعة مَجْمَعُ لِحِكَمِها التي قد يُعَبَّر عنها العلماء بالعِلَل، وغالباً ما يذكر الفقهاء إلى جانب العِلَل الجزئية لمسائلهم حِكَماً متتمية لبابها، أو فصلها، الذي هو من الأنساق المتتالية العليا لمقاصدها. ولكن الأهم التأكيد أن الحكمة «أو المقصد» تبقى باتفاقهم مناطاً للأحكام، ولم يتم العدول عنها إلى العلة لدى قسم منهم إلا لدواعٍ إجرائية تعود إلى مطالب الانضباط والظهور. ومن ثم فإن المقاصد العامة للشريعة تُعَدُّ بمثابة نصوص الشريعة العامة– بل هي أقوى– في الدلالة على الأحكام الشرعية، فضلاً عن وظائفها الأخرى، سواء على نطاق المعرفة (بدءاً من تفسير نصوص الشريعة على ضوئها، وانتهاءً باستشراف فلسفة الشريعة كلها وإدراك غاياتها، مروراً بإرساء الحقوق والحريات وغيرها) أو على نطاق العمل (إشارة إلى أهمية المقاصد في ضبط المسائل، وترجيح الأحكام، وتفعيل الالتزام العام والخاص بالشريعة، وغير ذلك)[2].

---

(١) من مثل:تقديم الضروريات على الحاجيات، وتقديم كلتيهما على التحسينيات؛ حفظ الموجود أولى من تحصيل المفقود- ر:قواعد الأحكام للعز: ١/ ٦٩ -، ورا للتفصيل: ١١٧-١١٩.

(٢) را: ٥و، ورا: مفهوم الحكمة عند الإمام الشاطبي وتطبيقاته للدكتور الحلواني: ٥٦٦.

الرابعة عشرة: من أبرز المعالم الجديدة لنظام المقاصد العامة الثُماني للشريعة الذي أطلّينا على بنائه- في المحطّة السابقة- تسليط الضوء على ثلاثة مقاصد -من أهم المقاصد العامّة الكُلّية للشريعة الإسلامية- كانت مغمورة في ظل النظام الخُماسي القديم الذي كان سائداً من لدن الشاطبي-رحمه الله- وما قبله، وحتى وقتنا الحالي.

ويُمَثِّل هذا – في رأيي- نوعاً من التجديد الديني المقبول – أرجو الله عزّ وجلّ أن يبارك في نتائجه- لأنه لم يستند إلى مجرد دعوى- وهذا ما يمكن لكل مطالع لهذه الرسالة من التثبت منه- ، ولم يهدف – في اجتهاد الباحث ومقصده- إلا إلى إظهار حقيقة مقاصد هذا الدين الحق دون زيادة ولا نقصان.

ويمكن أن يُستفاد من إضافة المقاصد الثلاثة- المعنِيَّة بالرحمة العامة، والهداية الشاملة، والأمة الواحدة الراشدة- أمور عدة أهمها:

١- تجلية شمول الإسلام على نحوٍ أوفى بحيث لا تبقى قضية مصيرية-أو شبهها- للإنسان إلا دخلت تحت مقاصد دينه الحق مباشرة؛ فمُجْمَل ما يتفرع عن البيئة وسلامتها مثل قضايا: تلوُّث الهواء، وهدر الماء، والحفاظ على الطاقة- بكل صنوفها-، والانحباس الحراري في الأرض، وثقب "الأوزون" في غلافها الجوي... كُلُّها تنطوي بصورة واضحة تحت مقصد الرحمة العامة للخلق كافة، بينما لا تجد لها محلاً مناسباً في النظام القديم الرائج للمقاصد إذ لا تعثر هذه القضايا المعاصرة وأمثالها على مقصد مباشر لها تنطوي تحت جناحه.

٢- إن مقصد الإسلام العام في الهداية الشاملة للبشرية قاطبة – كما تمَّ بيانه في هذه الرسالة- يُوَضِّح على التمام جوهر رسالة هذا الدين ومضمونها، ويُفَنِّد على الكمال الدعاوى المعاصرة للجاهلين- أو المتجاهلين- من أعدائه- أو أصدقائه- في زعم اتجاه الإسلام نحو إكراه الناس أو إرهابهم، فضلاً عن قتلهم أو قتالهم. وفي هذا التجلية الصحيحة لدعوة الإسلام[1] الذي قال الله تعالى فيه: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [آل عمران: ٨٥]، وما ينبغي أن تكون عليه.

٣- إن الإعلان بملء الفم وعلى جميع الملأ لمقصد وحدة الأمة وتَفَيُّئها ظل دولة راشدة- وبِغَضّ النظر عن أهميته وضرورته وأحقِّيَّته، وبِغَضّ النظر أيضاً عن كثير من جوانبه التفصيلية سواء المبثوثة في الفقه الإسلامي أو التي ما تزال بحاجة إلى اجتهاد معاصر- إنما يُعيد إلى المسلمين ما تصبو إليه عقولهم وتهفو إليه قلوبهم. وهو ما لا يستطيع منطق أن يستسيغ بقاء حوالي مليار ونصف من البشر ممنوعين من العيش في ظل ما يدينون به، والسعي المشروع إليه[2]. فكيف إذا كان المشروع الوحيد لخلاص البشرية وسعادتها- في الدنيا والآخرة-؟!!!.

الخامسة عشرة: تقديم مقاربات لإجابات رصينة على كثير من المشكلات المقاصدية العويصة؛ مثل:

١- لماذا الدين أولاً؟، وما معنى خلود الشريعة؟، وكيف نُعَلِّل صلاحيتها لكل زمان ومكان؟.

٢- ما العلاقة بين الأصالة والمعاصرة؟.

٣- أين الثوابت؟، وأين المتغيرات؟، فيما ينسب إلى الشرع من أحكام.

٤- ما الفارق الجوهري بين القانون الرباني (الشريعة) والقانون الوضعي (البشري)؟.

---

(١) ولا أقول الحضاري لأنه ليس هناك إسلام حضاري وآخر غير حضاري، بل لم يعد يوجد إلا إسلام واحد هو ما جاءنا به خاتم الرسل محمد، وهو المعني بقول الله سبحانه﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللهِ الإِسْلاَمُ﴾ [آل عمران: ١٩].

(٢) فكيف إذا كان في الوقت نفسه يسد الطرق المُعْوَجَّة التي لا توصل إليه، والتي يسلكها الضالُّون المنحرفون أو الجاهلون الحائرون، كجماعات التكفير والعنف غير المُسَوَّغَيْن.

٥- ما هو موقف الإسلام من القانون الدولي العام؟.

٦- هل الغاية تُسوِّغ «تُبرِّر» الوسيلة؟ ومتى؟.

٧- كيف نتعرف على مقاصد الشريعة؟. وما هي أهميتها؟.

٨- كيف يكون الدين مقصداً للدين؟!.

٩- أين موقع الأمة والدولة من المقاصد الكلية – حسب مفهومها التقليدي -؟!.

١٠- ما حكم فصل الدين عن الدولة؟!.

١١- كيف نزيل التناقض في اعتبار كلٍّ من العبودية والحرية مقصدين عامين مستقلين؟.

١٢- هل هناك حدود للعقل؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب،فما معنى مقصد إطلاقه شرعاً؟.

١٣- أين الرحمة في تطبيق الحدود الشرعية؟.

١٤- كيف يتلاقى الجهاد في مفهومه الشرعي الصحيح مع مقصد الهداية الشاملة للبشرية؟.

١٥- ما هي معالم الاقتصاد الإسلامي؟، وما هي آثاره؟

السادسة عشرة: التعرُّض لقضايا أصولية أساسية وتحديد موقعها في سياق النظام المتكامل للمقاصد؛ منها[(١)]:

١- مبدأ التعليل، وقانون السببية.

٢- فقه الأولويات، وقواعد الترجيح.

٣- مبدأ اليسر، وقاعدة رفع الحرج.

٤- نظرية الإباحة.

٥- نظرية العفو.

٦- نظرية الرخصة.

٧- نظرية الباعث (وجوب موافقة قصد المكلف لقصد الشارع).

٨- قاعدة الذرائع – سداً وفتحاً -، وضابط الحيل الشرعية.

٩- قاعدة العبرة بالمآل.

١٠- مسألة خبر الواحد إذا خالف القواعد (ومنها المقاصد).

١١- أثر المقاصد (المصالح) على الطاعات (الواجبات)، والمعاصي (الكبائر).

١٢- مقدمة الواجب (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب).

١٣- قضية التدرج في تطبيق الأحكام الشرعية.

السابعة عشرة: تناول قضايا فقهية حديثة معقَّدة في إطار من المعالجة وإشارة إلى الحلول؛ مثل:

١- سلامة البيئة.

٢- التنمية المستدامة.

٣- أسلحة الدمار الشامل (وحكم استخدامها).

٤- المشكلة السكانية (وحكم تحديد النسل وتنظيمه).

---

(١) إلى جانب إيراد العشرات من الأحكام الشرعية لكثير من المسائل الجزئية.

٥- الهندسة الوراثية (وحكم الاستنساخ).

٦- أطفال الأنابيب (وحكم التلقيح الاصطناعي).

٧- زرع الأعضاء (وحكم بيعها).

٨- مسألة الموت الرحيم.

٩- التفكير الموضوعي.

١٠- التربية وفق مقتضيات الحكمة.

الثامنة عشرة: تحديد الكثير من المبادئ والمفاهيم ذات الأهمية القصوى في الحياة والمتعلقة بقوة بالمقاصد، مع التعريج إلى كثير من تفاصيلها المفيدة؛ مثل(١):

١- الإيمان - الإسلام - الكفر - الشرك - النفاق. . . .

٢- الحق- الخير- الجمال. . . .

٣- العدالة - المساواة - الحرية. . . .

٤- التعارف - التعاون. . . .

٥- الاستخلاف - الحضارة - العمران والإصلاح. . . .

٦- الفطرة - الابتلاء - المدافعة. . . .

٧- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - الحسبة - الجهاد. . . .

٨- الكبائر - الصغائر - المعاصي - الذنوب - البدعة. . . .

التاسعة عشرة والأخيرة: مقاصد الشريعة دعوة للأخذ بها. وهذه درة الفوائد والنتائج: **إذ** في تقديري إن عاقلاً منصفاً لا يملك- إذا اطلع بإمعان على هذه الرسالة - إلا أن يقف بإجلال أمام هذه الشريعة، ويعترف بامتنان أنها قد نهلت من معين كتابها الذي: ﴿أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود: ١]، بل استأثرت بقوله الفصل وحدها ليكون ما جاءت به: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: ٤٢]. واستمدَّت خلودها من بقاء مُشَرِّعها، بعد أن نفح فيها من صفاته كل معاني الكمال والصلاح والإبداع؛ فأينما نزلت في رحابها صادفتك ينابيع حكمتها، وأينما عاينت في جوانبها قابلتك أنوار هدايتها، وما إن تبتعد عنها قليلاً حتى تعود إليها مجذوباً بحنانها ومدفوعاً بفيض رحمتها، ولا عجب أليس الكلام صفة المتكلم، و﴿كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ﴾ [الإسراء: ٨٤].

وإن تعجب فاعجب لعالَمٍ يئن من وطأة العنف والشدة والقسوة والهمجية والوحشية - وإن غلَّفها بقشرة رقيقة من مدنية أو حضارة - ثم لا يأوي إلى رحاب رحمة الشريعة، وازدد عجباً لبشرية لا تمل من التيه في الظلمات، والمعاناة من الجاهليات، ثم تغمض عينيها طوعاً أو كرهاً أمام أنوار هدايتها.

ولئن أمكن احتمال كل هذا مع بعده عن العقل والإنصاف فإن ما لا تحتمله النفس هو العقوق الذي تتلقاه هذه الشريعة من كثير من أبنائها المحسوبين عليها من العرب والمسلمين كأن لم تبدل فرقتهم إلى وحدة، وذلتهم إلى عزة، وجاهليتهم إلى حضارة، وفقرهم إلى غنى، وجهلهم إلى علم، وخمولهم إلى ذكر.

---

(١) فضلاً عمّا سلفت الإشارة إليه منها وخاصة مفاهيم المقاصد العامّة بمختلف أنساقها.

ألم تأمر بثالوث القيم الحق والخير والجمال، ألم تقض على ثالوث التخلف: المرض والجهل والفقر، ثم إذا دُعُوا إلى مكارمها ﴿جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَاسْتَغْشَوْا ثِيَابَهُمْ وَأَصَرُّوا وَاسْتَكْبَرُوا اسْتِكْبَارًا﴾ [نوح: ٧] أيستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير؟!، أفلا يعقلون؟!. أليس في شريعتهم الدين الحق لمن ابتغاه؟!، وفيها الصراط المستقيم لمن اعْوَجَّت به السبل، أليس فيها القوة للضعفاء؟!، والغنى للفقراء، والعدل للمظلومين، والأمن للخائفين، والعلم للجاهلين، والهدى للضالين، والرشد للحائرين، والحرية للمستعبدين، والعزة للمستذلين، والوحدة للمتفرقين، والتقدم للمتخلفين، والعون للعاجزين، والقبول للعاملين، والترحيب بالقادرين، والرحمة والكرامة والعدالة والسعادة للأجمعين.

والخلاصة إن الشريعة بمقاصدها التي- بدا بوضوح- من صلب أولوياتها العناية بالإنسان وكرامته؛ فحفظت عليه نفسه ونسله وعقله وماله، حتى جعلت زوال الدنيا كلها أهون - عند الله - من قتل مؤمن[1]- بغير حق -، وبوسائلها الراقية في الوصول إلى تلك المقاصد السامية، جعلت البشرية جميعاً بحاجة إليها كحاجتها للشمس في حياتها، وحاجة الأبدان إلى عافيتها.

ومن هنا أعتز بتقديم رسالتي هذه هدية إلى شعوب الأرض كافة، وخاصة شعوب الأمة الإسلامية وبالأخص حكوماتها المعاصرة، وأدعوها لما فيه خيرها وعزها في الدارين؛ ألا وهو التقدم إلى الإسلام وشريعته – الذي تخلَّفنا عنه كثيراً فذقنا وما نزال من المرارات ما لم يعد يُحتمل، وكابدنا وما نزال من الآلام ما لم يعد يُطاق – ولنركز كثيراً على كلمة التقدم إلى الإسلام وشريعته فلعلها أدق من كلمة العودة إليه لأن الإسلام فعلاً أمامنا وهو إمام لنا في كل دعوة للتطوير والتحديث والتغيير والإصلاح. و﴿إِنَّ اللّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١] فهل نصدق في التغيير؟ فنكون من المستجيبين لنداء الله المتعال﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ * وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ أُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ * لا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمُ الْفَائِزُونَ * لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الحشر: ١٨- ٢١]. أم نقرع أجراس الساعة بحرصنا على التخلف عن الإسلام، وتناسي شريعته، فنكون ممن﴿نَسُواْ اللّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ [التوبة: ٦٧]

المحطة الرابعة: أهم المقترحات والتوصيات:

يحدوني أمل - إذ أسجل ما تيسر من المقترحات والتوصيات- أن تحقق مقصدها؛ فترى النور، وتجد طريقها إلى التطبيق بعد أن مهّدت لها تمهيداً:

الأولى: الاقتصار بمصطلح المقاصد عن جميع ما يمكن أن يعبر عنه من مثل: المعاني والحكم والعلل والأهداف والغايات والمغازي والنتائج وما شابه.

الثانية: إن من جملة ما ينبغي أن تسعى الأمة الإسلامية – وأحرار العالم أجمع وشرفاؤه – في شأنه أن يهيئ لكل مقصد من المقاصد العامة للشريعة مؤسسة عالمية للعمل على تهيئة وسائل تحقيقه، والسهر على رعايتها وحمايتها، على أن يُهيأ لهذه المؤسسة ما تحتاجه من مراكز بحوث وكوادر كافية.

---

(١) حديث صحيح، سبق تخريجه- ر: ٤٥٤-.

الثالثة: تعميم الثقافة المقاصدية على جميع الناس، وتربيتهم على قيمها؛ وذلك من خلال جميع المناهج التربوية والتعليمية لمختلف المراحل الدراسية، بما فيها الجامعية التي ينبغي أن تعكس صورة صادقة وصحيحة عن تلك المقاصد الرفيعة. على أن تؤازر في نشر هذه الثقافة برامج مختلف الوسائل الإعلامية والمراكز الثقافية وغيرها. وبالتالي نصل إلى جيل على مستوى هذه المقاصد حملاً وأداءً.

الرابعة: تخصيص مادة مستقلة (مقرر خاص) في جميع الكليات وبنحو أخص في الكليات والمعاهد الشرعية باسم المقاصد لبيان الفلسفة الحقيقية للشريعة، والترجمة الأمينة لأهدافها، والرؤية الكلية لأغراضها.

الخامسة: من المعروف أن الأهداف العليا والعامة للأمة هي الموجِّه الرئيس لجميع سياساتها- في جميع المجالات-؛ ومن هنا فإن الأمة الإسلامية والتي تمثلها في عصرنا مجموعة الدول التي- شاءت أم أبت- تنتمي إلى الحضارة الإسلامية يفترض فيها أن تخضع لهذا المبدأ، ومن ثَمَّ توجيه جميع سياساتها في خدمة المقاصد العامة للشريعة الإسلامية. وهذا منوط في قدرتها على التحرر من جميع أنواع الاستعمار وليس العسكري فحسب.

السادسة: لا بُدَّ من تكاتف الصادقين وتوسيد الأمر للأمناء فعلاً على هذه المقاصد كي لا تبقى شعارات جوفاء، كما حصل بالنسبة للمبادئ الأخرى.

السابعة والأخيرة: استكمال البحث وذلك بإيراد جميع القواعد والضوابط الفقهية المتعلقة بالمقاصد مرفقة بشرح مقتضب في محالها المناسبة وعدم الاكتفاء بتعداد بعضها أو الإشارة إليه[1]. ويمكن في هذا المجال أن نعيد صياغة ما أمكن من المباحث أو المطالب بصورة قواعد فقهية كالقواعد المعروفة تماماً. فنقول مثلاً: الأولوية للمحافظة على وحدة الأمة. وهي مستنبطة من مقصد: بناء الأمة الواحدة.

المحطة الخامسة والأخيرة: عود على بدء:

لا أبالغ إذا قلت إنه بعد هذه الرحلة الشاقة الممتعة الطويلة التي تستحقها – كما رأينا في محطة أهميتها – أن هذه النهاية قد أعادتنا إلى البداية،وأنه الآن قد بدأ البحث ولم ينته !، ولن ينتهي، وأنه مهما تعددت نتائجها وفوائدها – كما شهدنا في محطتها –، فهي على أهميتها – كما لمسنا من شجرة خلاصتها – نور على الدرب؛ لا تعدو كونها قد حددت معالم في الطريق للوصول إلى ما يشفي العليل ويروي الغليل[2]. فأسأل الله تعالى – بكرمه – أن يمُدَّ في عمري لكي أعمل على استنبات عشرات نُوَيَّات المشاريع الكامنة في تربة هذه الرسالة، وأن يُهيِّئ لها – بفضله – من هم أقدر مني على متابعة المشوار لاستكمال أي نقص، واستدراك أي تقصير، وليحققوا ما يعجز الفرد عن تحقيقه؛ وخاصة من التوصيات والمقترحات – التي ذكرت في محطتها أو لم تُذكر–.

ومع أنني قد كابدت في إكمال هذه الرسالة – ما الله به أعلم – لتخلو من جوانب النقص، وجاهدت من أجل إخراجها لتعرى من شوائب الخطأ، ولكن يأبى الله الكمال إلا لكتابه، والعصمة إلا لرسوله؛ ولذا فلابد أن تكون حاوية على قليل أو كثير من الأخطاء أو الأغلاط إن في الشكل أو في المضمون، وهذه سمة الإنسان

(١) كما حصل في مبحث السماحة والتيسير مثلاً. ر: ٣٠١و؛ وخاصة ٣٠٧و..

(٢) إشارة إلى كتابي حكيمي الأمة الغزالي وابن القيم – رحمهما الله تعالى – و عنوان الأول شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل. والثاني بعنوان شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل.

وطبيعته؛ فلا يمنعنَّك – أخي القارئ – خطأ عثرت عليه من الاستفادة من صواب ظفرت به، وبادر في مقابلة النصح بالنصح – والدين النصيحة –، بل هذه أمانة – والأمانة غالية –؛ فساعد بها تستطيع لاستدراك أي نقص، أو تصحيح أي خطأ، وبادر بتقديم أي اقتراح مفيد في تحسين مظهر أو تصويب مبطن، وسأكون في غاية السعادة بذلك. وسلفاً أتقدم بجزيل الشكر لكل من يسهم في إسداء أي ملاحظة سواء نالت شكلاً أو مضموناً، فإن الغلط إذا أُدرك تحدَّد وتبدَّد، وإذا تُرك تعدَّد وتمدَّد.

وأخيراً إني لأضرع إلى الله تعالى:

- أن يجعل هذه الرسالة لوجهه خالصة ولعباده نافعة، ولمن أسهم فيها ذخراً يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم.
- وأن يردَّ جميع المسلمين إلى دينهم الكامل رداً جميلاً حسناً، حتى لا يكونوا كمن قيل فيهم: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾ [البقرة: ٨٥]، كي لا يكون جزاؤهم كجزائهم: ﴿خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: ٨٥].
- وأن يهدي الناس جميعاً سواء السبيل حتى يسعوا إلى هذه المقاصد فـ﴿اللهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾ [الأحزاب:٤].

وأكرِّر في هذه الخاتمة ما كنت قد ذكرته في المقدمة – سائلاً المولى الكريم –:

- أن يجعل أعمالي كلَّها صواباً، ويكسوها ثوب الإخلاص، ويُجمِّلَها بحُلَّة القبول، وأن يبارك في هذه الرسالة فيقدِّر لها الأسباب التي تُوصلها إلى من أهديت إليه:

رسالة رحمة	إلى الخلق عامة
ودعوة هداية	إلى البشر كافة
وسفينة نجاة	إلى المسلمين خاصة
وأكمل المقاصد	إلى كل قاصد

- وفي الختام أسأل الله حسن الختام.
- والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد الذي جاءنا بهذه المقاصد وكان إليها خير قاصد، وعلى من تبعه بإحسان إلى يوم الدين، واجعل – يا مولانا – منهم بفضلك:

إحسان أحمد ميرعلي

دمشق في ١٥/ ٨/ ١٤٢٥هـ الموافق لـ ٢٩/ ٩/ ٢٠٠٤م



﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ﴾

[يس: ١٢]

*المحتوى:

- فهرس الآيات القرآنية الكريمة
- فهرس الأحاديث النبوية الشريفة
- فهرس الآثار والأشعار
- لائحة التراجم
- قائمة المصادر والمراجع
- الفهرس التحليلي العام

فهرس الآيات القرآنية الكريمة*

* اقتصر الفهرس على ما ذكر صريحاً من الآيات، وحدَّد بالذكر مطلعها، وإن لم يحو موضع الشاهد فيها -مع الإشارة إليه إن أمكن-، كما اكتفي بموضع واحد للآيات المتكررة بألفاظها كلياً أو جزئياً. مع التنويه أخيراً إلى أن الحرف "هـ" يفيد أن الآية في الهامش.

- **حرف الباء**

- **حرف التاء**

- **حرف الثاء**

- **حرف القاف**

قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا	الشمس/ ٩	٤٢٢-٤٣٩
قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُواْ أَوْلاَدَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ	الأنعام/ ١٤٠	٤٧٨
قُلْ أَرَأَيْتُم مَّا أَنزَلَ اللهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ	يونس/ ٥٩	٣١١
قُلْ أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ	النور/ ٥٤	١٦٢-٣٧١-٥٠٨
قُلْ أَغَيْرَ اللهِ أَبْغِي رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ	الأنعام/ ١٦٤	١٣٢
قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ	آل عمران/ ٢٦	٧٣هـ-١٨٠
قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ	الأعراف/ ٢٩	٣٥٣هـ
قُلْ إِن كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ	التوبة/ ٢٤	٢٦٨هـ
قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللهُ	آل عمران/ ٣١	١٦٢
قُلْ أَنَدْعُو مِن دُونِ اللهِ مَا لاَ يَنفَعُنَا وَلاَ يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَى أَعْقَابِنَا	الأنعام/ ٧١	٣٣٩-٣٤٢-٣٧١
قُلِ انظُرُواْ مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا تُغْنِي الآيَاتُ وَالنُّذُرُ	يونس/ ١٠١	٥١٤
قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُم بِوَاحِدَةٍ أَن تَقُومُوا للهِ مَثْنَى وَفُرَادَى ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا	سبأ/ ٤٦	٥٢٣
قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَن كَانَ يَرْجُو	الكهف/ ١١٠	١٥٨
قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ	الأعراف/ ٣٣	٢٢٨هـ-٥١٠
قُلْ إِنَّمَا يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ	الأنبياء/ ١٠٨	٣٥١
قُلْ إِنِّي عَلَى بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَكَذَّبْتُم بِهِ مَا عِندِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ	الأنعام/ ٥٧	١٦٣هـ
قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادةً قُلِ اللهُ شَهِيدٌ بِيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ	الأنعام/ ١٩	٣٧٣
قُلْ بِفَضْلِ اللهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُواْ	يونس/ ٥٨	٧٤
قُلْ تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلاَّ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئًا	الأنعام/ ١٥١	٢٢٩هـ
قُلْ سِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ	العنكبوت/ ٢٠	١٧هـ
قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِّنْ عِندِ اللهِ هُوَ أَهْدَى مِنْهُمَا أَتَّبِعْهُ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ	القصص/ ٤٩	٥١٣
قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلاً	الإسراء/ ٨٤	٥٦٥
قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ	الإسراء/ ٨٨	١٨٨
قُل لاَّ أَقُولُ لَكُمْ عِندِي خَزَآئِنُ اللهِ وَلا أَعْلَمُ الْغَيْبَ	الأنعام/ ٥٠	١٦٢-٥٠٧
قُل لاَّ أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلاَ ضَرًّا إِلاَّ مَا شَاء اللهُ وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ	الأعراف/١٨٨	١٨٠
قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ	النور/ ٣٠	٤٧٢
قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لاَّبْتَغَوْاْ إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلاً	الإسراء/ ٤٢	٤٣١
قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ	ص/ ٨٦	٣٠٧
قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ الَّتِيَ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالْطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ	الأعراف/ ٣٢	٣١٠-٤٢٨-٥٣٨
قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ قُلِ اللهُ	سبأ/ ٢٤	٥٠٦
قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُواْ وَهُدًى	النحل/ ١٠٢	٣٧٤
قُلْ هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنَا إِلاَّ إِحْدَى الْحُسْنَيَيْنِ	التوبة/ ٥٢	٣٧٥
قُلْ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ	يونس/ ٣٥	٣٣٨
قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ	الإخلاص/ ١	٤٣١
قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْاْ إِلَى كَلَمَةٍ سَوَاء بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللهَ	آل عمران/ ٦٤	١٦٥-٢٥٩هـ
قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا أَنَا لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ	الحج/ ٤٩	٣٥١
قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا	الأعراف/١٥٨	٢٥٥هـ
قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءكُمُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَى	يونس/ ١٠٨	٣٥١-٤٣٦
قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنفُسِهِمْ لاَ تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللهِ	الزمر/ ٥٣	٢٧٧هـ
قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ	يس/ ٧٩	١٧هـ
قُلْنَا اهْبِطُواْ مِنْهَا جَمِيعاً فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ	البقرة/ ٣٨	٣٤٢
قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّن صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَآ أَذًى وَاللهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ	البقرة/ ٢٦٣	٤٤٨

- **حرف الكاف**

• حرف اللام

• حرف الميم

الآية	السورة/رقمها	الصفحة
وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُواْ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِ	النحل/ ١٢٦	١٢٤هـ
وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ	البقرة/ ٢٨٠	٣٠٤
وَأَن لَّيْسَ لِلإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَى	النجم/ ٣٩	٩٠-١٥١-٢٣٥
وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ	الأنعام/ ١٥٣	١٥١هـ-٢٢٠-٣٢٤
وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ	المؤمنون/ ٥٢	٣٩٦
وَإِن يَمْسَسْكَ اللهُ بِضُرٍّ فَلاَ كَاشِفَ لَهُ إِلاَّ هُوَ	يونس/ ١٠٧	١٨٠
وَأَنذِرِ النَّاسَ يَوْمَ يَأْتِيهِمُ الْعَذَابُ	إبراهيم/ ٤٤	٣٧٥
وَأَنذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَن يُحْشَرُواْ إِلَى رَبِّهِمْ	الأنعام/ ٥١	٣٧٥
وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ	الشعراء/ ٢١٤	٢٣٤هـ
وَأَنذِرْهُمْ يَوْمَ الْآزِفَةِ إِذِ الْقُلُوبُ لَدَى الْحَنَاجِرِ كَاظِمِينَ	غافر/ ١٨	٣٧٥
وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا	المائدة/ ٤٨	١٣٧-١٥٠هـ-٤٠١-٤١٧-٤٤٥-٥٢٦
وَانطَلَقَ الْمَلَأُ مِنْهُمْ أَنِ امْشُوا وَاصْبِرُوا عَلَى آلِهَتِكُمْ إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ	ص/ ٦	٥٢٨
وَأَنفِقُواْ فِي سَبِيلِ اللهِ وَلاَ تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ	البقرة/ ١٩٥	٤٤٦
وَأَنكِحُوا الْأَيَامَى مِنكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ	النور/ ٣٢	٤٥٨
وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ	العاديات/ ٨	١٨٠
وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِن وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي	مريم/ ٥	٤٨٤
وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ	نوح/ ٧	٥٦٥
وَبِالْحَقِّ أَنزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ	الإسراء/ ١٠٥	١٩-١٦٩
وَبُرِّزَتِ الْجَحِيمُ لِمَن يَرَى	النازعات/ ٣٦	٣٤١هـ
وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ بِأَنَّ لَهُم مِّنَ اللهِ فَضْلًا كَبِيرًا	الأحزاب/ ٤٧	٣٧٤
وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُم بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ	الشعراء/ ١٦٦	٤٧٥
وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنْعَ اللهِ	النمل/ ٨٨	١٩٣
وَتَرَى كُلَّ أُمَّةٍ جَاثِيَةً كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَى إِلَى كِتَابِهَا	الجاثية/ ٢٨	٢٢٧هـ
وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ	العنكبوت/ ٤٣	٤٨٧-٤٩٠
وَتِلْكَ عَادٌ جَحَدُواْ بِآيَاتِ رَبِّهِمْ	هود/ ٥٩	٢٢٦هـ
وَجَاهِدُوا فِي اللهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ	الحج/ ٧٨	٤٦-٢٧٠هـ-٣٣١
وَجَزَاء سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللهِ	الشورى/ ٤٠	٢٣٥هـ
وَجَعَلْنَا فِيهَا جَنَّاتٍ مِن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ وَفَجَّرْنَا فِيهَا مِنْ الْعُيُونِ	يس/ ٣٤	٥٣٧
وَجُنُودُ إِبْلِيسَ أَجْمَعُونَ	الشعراء/ ٩٥	١٦٦
وَحُصِّلَ مَا فِي الصُّدُورِ	العاديات/ ١٠	٣٨
وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّن بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّاراً حَسَدًا	البقرة/ ١٠٩	٣٠٤-٣٨١
وَدَاعِيًا إِلَى اللهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُّنِيرًا	الأحزاب/ ٤٦	٣٣٩-٣٧٤-٣٧٧هـ
وَدُّواْ لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُواْ فَتَكُونُونَ سَوَاء	النساء/ ٨٩	٢٤٥-٢٦٥هـ
وَذَا النُّونِ إِذ ذَّهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَن لَّن نَّقْدِرَ عَلَيْهِ	الأنبياء/ ٨٧	٥٠٧
وَذَرِ الَّذِينَ اتَّخَذُواْ دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا	الأنعام/ ٧٠	٥٢٢
وَذَرُواْ ظَاهِرَ الإِثْمِ وَبَاطِنَهُ إِنَّ الَّذِينَ يَكْسِبُونَ الإِثْمَ سَيُجْزَوْنَ	الأنعام/ ١٢٠	٢٢٨هـ-٢٣٥هـ
وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى	الأعلى/ ١٥	١٥١
وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِن بَعْدِكُم	الأنعام/ ١٣٣	٣٤٤هـ
وَرُسُلاً قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلاً لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ	النساء/ ١٦٤	٣٣٩
وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ	الجاثية/ ١٣	٣٤٣هـ-٣٤٥-٥٣١
وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى	الليل/ ٦	٣٠٧-٤٣٤
وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ	يس/ ٧٨	١٧هـ
وَعَجِبُوا أَن جَاءهُم مُّنذِرٌ مِّنْهُمْ وَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا سَاحِرٌ كَذَّابٌ	ص/ ٤	٥٢٨

وَعَدَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُم فِي الْأَرْضِ	النور/ ٥٥	٣٤٤هـ
وَعَلَى اللهِ قَصْدُ السَّبِيلِ	النحل/ ٩	٤-٢٨
وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ	الذاريات/ ٢٠	١٨٨
وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ	الذاريات/ ٢١	١٨٨
وَقَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلاَ تَعْتَدُواْ	البقرة/ ١٩٠	٢٥٦-٢٦٥هـ
وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ للهِ	الأنفال/ ٣٩	٢٥٤-٢٥٧-٣٧٩-٤٠٩
وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ للهِ	البقرة/ ١٩٣	٦٨-١٢٤هـ-٣٠٥
وَقَالَ الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ	سبأ/ ٣٣	٣٨٢
وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِينَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَى وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ عَالِمِ الْغَيْبِ	سبأ/ ٣	١٧هـ
وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا لَوْ كَانَ خَيْرًا مَّا سَبَقُونَا إِلَيْهِ	الأحقاف/ ١١	٢٦٥
وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَن نُّؤْمِنَ بِهَذَا الْقُرْآنِ وَلَا بِالَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلَوْ تَرَى	سبأ/ ٣١	٣٨٢
وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي	غافر/ ٦٠	١٥٦هـ
وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى	غافر/ ٢٦	١٨٥
وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللهِ وَقَالَتْ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللهِ	التوبة/ ٣٠	٥٢٦
وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَىَ شَيْءٍ	البقرة/ ١١٣	٤٩٥
وَقَالَتْ أُولاَهُمْ لأُخْرَاهُمْ فَمَا كَانَ لَكُمْ عَلَيْنَا مِن فَضْلٍ	الأعراف/ ٣٩	٢٢٧هـ
وَقَالُوا أَآلِهَتُنَا خَيْرٌ أَمْ هُوَ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ	الزخرف/ ٥٨	٥٢٥هـ
وَقَالُوا الْحَمْدُ للهِ الَّذِي صَدَقَنَا وَعْدَهُ وَأَوْرَثَنَا الْأَرْضَ	الزمر/ ٧٤	٣٤٥هـ
وَقَالُوا لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ	نوح/ ٢٣	٥٢٨
وَقَالُواْ لَن يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلاَّ مَن كَانَ هُوداً أَوْ نَصَارَى	البقرة/ ١١١	٥٠٨
وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُم مَّا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ	الزخرف/ ٢٠	٤٣٧
وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ	الملك/ ١٠	٤٩٢
وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ	الجاثية/ ٢٤	١٣-٥٢٢
وَقَدْ أَضَلُّوا كَثِيرًا وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا ضَلَالًا	نوح/ ٢٤	٥٢٨
وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا	الشمس/ ١٠	٤٢٢-٤٣٩
وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى	الأحزاب/ ٣٣	٤٦٤
وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا	الإسراء/ ٢٣	٤٦٨-٤٧٦
وَقَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِم بِعَيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ	المائدة/ ٤٦	٤٤٤
وَقُلِ اعْمَلُواْ فَسَيَرَى اللهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ	التوبة/ ١٠٥	٣٧٩-٥٠٤
وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ	الكهف/ ٢٩	٣٦٢-٤٣٦
وَقُلِ الْحَمْدُ للهِ سَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ فَتَعْرِفُونَهَا	النمل/ ٩٣	١٢٥
وَقُلْ جَاء الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا	الإسراء/ ٨١	١٧٩
وَقُل لِّعِبَادِي يَقُولُواْ الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنزَغُ بَيْنَهُمْ	الإسراء/ ٥٣	٥٠٨
وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ	النور/ ٣١	٢٣١هـ-٤٧٢
وَقِيلَ الْيَوْمَ نَنسَاكُمْ كَمَا نَسِيتُمْ لِقَاء يَوْمِكُمْ هَذَا	الجاثية/ ٣٤	٤٥٢
وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ	المائدة/ ٤٥	٣٧٦هـ-٤٢٣-٤٤٤-٤٤٧
وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا	الشورى/ ٥٢	٥٣-٧٧هـ
وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنذِرَ يَوْمَ	الشورى/ ٧	٣٦٢هـ
وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُواْ شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ	البقرة/ ١٤٣	٣٧٦-٣٩٨-٤٥١
وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا	الزخرف/ ٢٣	٣٨٢-٥٢٥هـ
وَكَذَلِكَ نَجْزِي مَنْ أَسْرَفَ وَلَمْ يُؤْمِن بِآيَاتِ رَبِّهِ	طه/ ١٢٧	١٦٦هـ-٢٧٣هـ
وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا	مريم/ ٩٥	٢٢٧هـ-٣٤١
وَلَئِنْ أَذَقْنَا الإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً	هود/ ٩	٢٦٧

- **حرف الياء**

* * *

فهرس الأحاديث النبوية الشريفة*

* اقتصر الفهرس على الترتيب الأبجدي لما ذُكر صريحاً من الأحاديث النبوية الشريفة دون ما أشير إليه منها أو أحيل، والأصل فيه تقديم لفظ النبي صلى الله عليه وسلم وإن ورد متأخراً في نص الحديث معتمداً أشهر ألفاظه أواسمه الذي تداوله فيه الفقهاء ومنبهاً في كل حالة على مواضع وروده صراحة أو إحالة، مع التنويه أخيراً إلى أن الرمز "هـ" يفيد أن الحديث في الهامش.

- حرف الباء

• حرف الواو

• حرف الياء

* * *

فهرس الآثار والأشعار

أولاً: الآثار:

عبد الله بن عمر	" ما أرى رسول الله ترك استلام الركنين الذين يليان الحجر إلا أن البيت لم يتم على قواعد إبراهيم"	١٣٣هـ
حذيفة بن اليهان	" أخوف ما أخاف على الناس اثنتان: أن يؤثروا ما يرون على ما يعلمون ، وأن يضلوا وهم لا يشعرون"	٢٢٢
حذيفة بن اليهان	سُئِل ما النفاق؟ فقال:"الرجل يتكلم بالإسلام ولا يعمل به"	٢١٣
سلمان الفارسي	" أعط كل ذي حقٍّ حقَّه"	١٦٩هـ
سلمان الفارسي	" لو وضع رجل رأسه على الحجر الأسود فصام النهار وقام الليل لبَعَثَه الله يوم القيامة مع هواه"	١٩٨هـ
أبو الدرداء	" إنما تقاتلون بأعمالكم"	٤٤١
زيد بن ثابت	"والله لو كلفوني بنقل جبل ما كان أثقل عليَّ مما أمرني به من جمع القرآن"	١١هـ
خالد بن الوليد	" لقد جئتكم برجال يحبون الموت كما تحبون الحياة"	٢٦٦هـ
ربعي بن عامر	"جئنا لنخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد، ومن ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام"	٣٣٤
الحسن البصري	" كنا نطلب العلم للدنيا فجرَّنا إلى الآخرة"	٤٩٧هـ
الحسن البصري	" النفاق ما خافه إلا مؤمن، ولا أمنه إلا كافر، ومن لم يخف النفاق فهو منافق"	٢١٠هـ
إبراهيم بن أبي عبلة	قد جئتم من الجهاد الأصغر، فما فعلتم في الجهاد الأكبر؟ قالوا: يا أبا إسماعيل، وما الجهاد الأكبر؟! قال: "جهاد القلب".	٤٤١
طاووس	" ما ذكر الله هوىً في القرآن إلا ذمه"	٥٢٤هـ
سعيد بن جبير	"إذا كان لا يأمر بالمعروف، ولا ينهى عن المنكر، إلا من لا يكون فيه شيء، لم يأمر أحد بشيء"	٢٤٣
سفيان الثوري	" البدعة أحب إلى إبليس من المعصية، المعصية يُتاب منها، والبدعة لايُتاب منها"	٢١٨هـ
الأحنف بن قيس	" حق الصديق أن تحمل له ثلاثاً: ظلم الغضب، وظلم الدالة، وظلم الهفوة، فلا يقابل مجامع ظلمه إلا بجماع حلمه"	٣١٣
الشافعي	"ليس شيء بعد أداء الفرائض أفضل من طلب العلم"	٤٩٧
الفضيل بن عياض	" أحسن العمل أخلصه وأصوبه؛ قالوا يا أبا علي ما أخلصه وأصوبه؟ قال: " أخلصه ما كان لله، وأصوبه ما كان على السنة"	١٥٨
الفضيل بن عياض	" اتبع طريق الهدى ولا تستوحش من قلة السالكين، وإياك وطرق الضلالة ولا تغتر بكثرة الهالكين"	٢٢٢
ابن تيمية	"الدولة العادلة تبقى وإن كانت كافرة، والدولة الظالمة تفنى وإن كانت مسلمة"	٣٥٣
ابن القيم	"من أعجب الأشياء أن تعرفه ثم لا تحبه،وأن تسمع داعيه ثم تتأخر عن الإجابة،وأن تعرف قدر الربح في معاملته ثم تعامل غيره،وأن تعرف قدر غضبه ثم تتعرض له،وأن تذوق ألم الوحشة في معصيته ثم لا تطلب الإنس بطاعته...وأعجب من هذا علمك أنك لا بد لك منه،وأنك أحوج شيء إليه وأنت عنه معرض وفيما يبعدك عنه راغب"	٢٣٣
أحد الصالحين	" خَلَقَنا لنربح عليه لا ليربح علينا"	١٢٥
محمد إقبال	" إن العالم تراث للمؤمن المجاهد لا يشاركه فيه أحد، ولا أعد مؤمناً كاملاً من لا يعتقد أن العالم كله قد خلق له"	١٢٤
غاندي	" إذا فصلت السياسة عن الدين فقدت معناها"	٤١٩
غوستاف لوبون	" والحق أن الأمم لم تعرف فاتحين متسامحين مثل العرب، ولا ديناً سمحاً مثل دينهم"	١٨٤هـ
مَثَل شعبي قديم	" تركه كخُفَّي حنين"	١٥٢هـ
مَثَل شعبي معروف	" درهم وقاية خير من قنطار علاج"	٢٠١هـ
مَثَل شعبي قديم	" رمتني بدائها وانسلَّت"	١٩٣
مَثَل شعبي قديم	"شرعك ما بلغك المحل"	٧٧هـ
مَثَل شعبي قديم	" شنشنة أعرفها من أخزم"	١٥٠هـ

* * *

ثانياً: الأشعار:

البيت		الصفحة
أطعنا رسول الله ما كان بيننا	فيا عجباً ما بال ملك أبي بكر	٤١١
أقاموا بظهر الأرض فاخضرَّ عودها	وصاروا ببطن الأرض فاستوحش الظهر	٣١٣
تعدو الذئاب على من لا كلاب له	وتتقي صولة المستأسد الضاري	٣٣٤
رجال إذا الدنيا دجت أشرقت بهم	وإن أجدبت يوماً فأيديهم القطر	٣١٣
على الحكم المأتي يوماً	قضيته ألا يجور، ويقصد	٢٨
علم العليم وعقل العاقل اختلفا	من ذا الذي منهما قد أحرزا الشرفا	٤٩٧
فالعلم قال أنا أحرزت غايته	والعقل قال أنا الرحمن بي عرفا	٤٩٧
فأفصح العلم إفصاحاً وقال له	بأينا الرحمن في فرقانه اتصفا	٤٩٧
فبان للعقل أن العلم سيّده	فقبّل العقل رأس العلم [وائتلفا]	٤٩٧
فرثاث ثوبك لا يزيدك زلفة	عند الإله وأنت عبد مجرم	١٩٥هـ
فقسا ليزدجروا ومن يك حازماً	فليقس أحياناً على من يرحم	٤٨٠
لايصلح الناس فوضى لا سراة لهم	ولا سراة إذا جهالهم سادوا	٤٠٢
من ليس ذا فقه أباه الجيل	وعكسه أثبته الدليل	٨٨هـ
وإذا كانت النفوس كباراً	تعبت في مرادها الأجسام	٣٠٢
والعرف في الشرع له اعتبار	لذا عليه الحكم قد يدار	١٩٢
وإن إله العرش جل جلاله	يعين الفتى ما دام عون أخيه	٣٢١هـ
وبهاء ثوبك لا يضرك بعد أن	تخشى الإله وتتقي ما يحرم	١٩٥هـ
وخير عباد الله أنفعهم لهم	رواه من الأصحاب كل فقيه	٣٢١هـ
وكل من قلد في التوحيد	إيمانه لم يخل من ترديد	٨٣١
ولكن خير الزاد في خير أمة	يُداس بأقدام تلبسها العهر	١١هـ
ولو جاع قومي من قحول وقلة	لما انتابني ذاك التصدع والقهر	١١هـ
ومن لم يذد عن حوضه بسلاحه	يهدم ومن لا يظلم الناس يظلم	٢٦٦
يجود بالنفس إن ضنَّ الجواد بها	والجود بالنفس أقصى غاية الجود	٢٦٧هـ

* * *

لائحة التراجم*

أولاً: تراجم الصحابة (رضي الله عنهم):

١ ـ أسماء بنت أبي بكر :

أسماء بنت العبد الله بن عثمان التيمية ، تزوجها الزبير فولدت له عبد الله ومصعب وغيرهما، من فذات النساء وهي الملقبة بذات النطاقين.
ماتت بعد ابنها عبدالله بقليل، حوالي٢٤هـ.
الإصابة: ٧ / ١٠ ـ ١١ .

٢ ـ الأقرع بن حابس :

الأقرع بن حابس بن غفال بن محمد المجاشعي الدارمي ، وفد على النبي صلى الله عليه وسلم وشهد فتح مكة وحنيناً والطائف ،وهو من المؤلفة قلوبهم ، وقد حسن إسلامه ، قتل رضي الله عنه باليرموك في عشرة من بنيه.
الإصابة: ١ / ٩٣ ـ ٩٤ .

٣ ـ أبو أمامة :

أبو أمامة بن ثعلبة الأنصاري الحارثي ، اسمه إياس وقيل عبد الله . روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أحاديث منها عند مسلم وأصحاب السنن ، وهو ابن أخت أبي بردة بن نيار ، وكان أزمع الخروج لبدر فرده صلى الله عليه وسلم لأجل أمه فلما رجع وجدها قد توفيت فصلى عليها .
الاستيعاب: ٤ / ١٦٠١ ، الإصابة: ٦ / ١٣ .

٤ ـ أنس بن مالك :

أنس بن مالك بن النضر بن ضمضم، أبو حمزة الأنصاري الخزرجي، خادم رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأحد المكثرين من الرواية عنه، غزا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ثماني غزوات كما شهد الفتوح بعده، أقام بالمدينة، ثم قطن البصرة وتوفي بها نحو سنة ٩١ هـ .
الإصابة لابن حجر: ١ / ١٢٦ و .

٥ ـ بريدة :

بريدة بن الحصيب بن عبد الله بن الحارث ، غزا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ست عشرة غزوة ، واسمه عامر ، ومناقبه كثيرة مشهورة .
غزا خراسان في زمن عثمان ثم تحول إلى مرو فسكنها إلى أن مات في خلافة يزيد بن معاوية سنة ٦٣ هـ .
الإصابة لابن حجر: ١ / ٢٨٦ .

٦ ـ أبو بكرة :

نفيع بن الحارث بن كلدة الثقفي ، أحد موالي رسول الله صلى الله عليه وسلم، اعتزل الفتنة في (الجمل) و(صفين)، توفي بالبصرة سنة ٥١ أو ٥٢ هـ، وصلى عليه أبو برزة الأسلمي .
الاستيعاب: ٤ / ١٦١٤ ـ ١٦١٥ .

٧ ـ جابر بن عبد الله :

جابر بن عبد الله بن عمرو بن حرام الأنصاري ، أبو عبد الله ، أحد المكثرين عن النبي صلى الله عليه وسلم، شهد العقبة، وغزا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم تسع عشرة غزوة مات نحو٧٤هـ.
الإصابة: ١ / ٣١٩ ـ ٣٢٠

٨ ـ جدامة بنت وهب الأسدية :

أسلمت بمكة وبايعت النبي صلى الله عليه وسلم ، فهاجرت مع قومها إلى المدينة ، وكانت تحت أنيس بن قتادة من بني عمرو بن عوف ، روت عن السيدة عائشة حديث رضاع الحامل .
الاستيعاب: ٤ / ١٨٠٠ ، الإصابة: ٧ / ١٩٦٣ .

٩ ـ جرثوم بن ناشد :

أبو ثعلبة الخشني ، جرثوم بن لاشر (أو ناشر) بن النضر ، اختلف في اسمه واسم أبيه ، وهو مشهمر بكنيته ، كان ممن بايع تحت الشجرة وضرب له بسهمه يوم خيبر ، وأرسله رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى قومه فأسلموا . نزل الشام ومات في أول إمرة معاوية رضي الله عنه .
الاستيعاب لابن عبد البر: ١ / ٢٦٩ .

---

* ملاحظات هامة:
١ - تقتصر التراجم على الأعلام المذكورين في متن الرسالة وصلبها دون الهوامش والحواشي.
٢- ميزت الصحابة الكرام عن سائر الأعلام، ورتبت الجميع حسب التسلسل الأبجدي لأشهر ما عرفوا به من أسماء بعد حذف كلمات أب(أو أبو) وابن وأم وأل التعريف.
٣- غالباً ما أنبه على موضع ترجمة من عُرِف بأكثر من اسم أو كنية في الموضع المناسب.
٤- لم أترجم للمشهورين جِدّاً، وبالأخص الأنبياء الكرام عليهم الصلاة والسلام، والخلفاء الراشدين، والأئمة الأربعة المجتهدين، ومصنفي الكتب الستة من المُحَدِّثين- وقد ختم الدكتور مصطفى السباعي كتابه"السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي" بمبحث ضمَّنه ترجمة حافلة لهؤلاء الأعلام العشرة ، كما لم أترجم لكثير من المعاصرين المعروفين وخاصة أساتذتي الأفاضل.

١٠ - الحارث بن عمير الأزدي:

بعثه رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى ملك بصرى بكتابه،فلما نزل مؤتة عرض له شرحبيل بن عمرو الغساني فأوثقه رباطاً وضرب عنقه صبراً،فلما بلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم الخبر بعث البعث إلى مؤتة.

الإصابة: ١/ ٤٢٠.

١١ ـ حذيفة بن أسيد :

حذيفة بن أسيد بن خالد ، أبو سريحة الغفاري رضي الله عنه ، كان ممن بايع تحت الشجرة ، وقد توفي بالكوفة ، وهو ممن غلبت عليه كنيته .

الاستيعاب: ١ / ٣٣٥ ـ ٣٣٦ ، الإصابة: ٤ / ١٦٦٧ ـ ١٦٦٨ .

١٢ ـ حذيفة بن اليمان :

حذيفة بن اليمان العبسي ، من كبار الصحابة ، روى عن النبي صلى الله عليه وسلم الكثير كما روى عن عمر رضي الله عنه وقد استعمله على المدائن فلم يزل بها حتى مات بعد قتل عثمان وبيعة علي بأربعين يوماً سنة ست وثلاثين للهجرة . صاحب سر رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد شهد فتوح العراق وله بها آثار شهيرة .

الإصابة لابن حجر: ٢ / ٤٥ .

١٣ ـ حسان بن ثابت :

حسان بن ثابت بن المنذر بن حرام الأنصاري الخزرجي البخاري ، شاعر رسول الله صلى الله عليه وسلم ، عمر طويلاً ، والمشهور أنه عاش مئة وعشرين سنة . قيل توفي سنة أربعين ، وقيل أربع وخمسين . روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أحاديث ، وروى عنه سعيد بن المسيب .

الإصابة لابن حجر: ١ / ٤٨٨ ـ ٤٨٩ .

١٤ - الحسن(بن علي الإمام):

الحسن بن علي بن أبي طالب الهاشمي القرشي، سبط رسول الله صلى الله عليه وسلم وريحانته، أمير المؤمنين أبو محمد، ولد في منتصف شهر رمضان من السنة الثالثة للهجرة، وثبت في الصحيح أنه وأخوه الحسين سيدا شباب أهل الجنة، صالح معاوية بعد استشهاد أبيه، وتخلى له عن الخلافة، ويقال إنه مات مسموماً حوالي ٥٠هـ.

الإصابة لابن حجر: ٢/ ٤٧.

١٥ - حمزة بن عبد المطلب:

حمزة بن عبد المطلب بن هاشم القرشي، أبو عمارة، عم النبي صلى الله عليه وسلم وأخوه من الرضاعة، لقبه النبي صلى الله عليه وسلم أسد الله، وسماه سيد الشهداء، استشهد في أحد بعد أن أبلى بلاءً حسناً في قتال المشركين فيها وقبلها في بدر، ومثَّل به المشركون فحزن النبي صلى الله عليه وسلم لذلك كثيراً.

الإصابة: ١/ ٣٥٣، والاستيعاب: ١/ ٢٧٠.

١٦ - خالد بن الوليد :

خالد بن الوليد بن المغيرة المخزومي القرشي، سيف الله أبو سليمان، أسلم قبل الفتح بقليل،أحد أفذاذ القادة في التاريخ، أبلى في قتال المشركين والمرتدين والكفرة من الفرس والروم بلاءاً عظيماً، اختلف في سنة وفاته ومكانها، والأشهر أنها في حمص عام ٢١هـ.

باختصار عن: سيف الله خالد بن الوليد لعمر رضا كحالة (نشر المكتبة العربية بدمشق، ١٣٥٣هـ).

١٧ ـ خويلد الخزاعي :

أبو شريح ، خويلد بن عمرو الخزاعي الكعبي ، أسلم قبل الفتح ، وكان معه لواء خزاعة يوم الفتح روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أحاديث ، مات رضي الله عنه بالمدينة سنة ٦٨ هـ .

الإصابة لابن حجر: ٦ / ١٣٧ .

١٨ ـ أبو سعيد الخدري :

سعد بن مالك بن سنان الأنصاري الخزرجي ، استصغر بأحد ، واستشهد أبوه بها ، وغزا هو ما بعدها ، وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم الكثير مات سنة ٧٤ هـ وقيل غير ذلك .

الإصابة: ٢ / ٣٢٦ و .

١٩ ـ أبو دجانة :

سماك بن خرشة ، أحد الصحابة ممن اشتهر بكنيته ، متفق على شهوده بدراً وعلى أنه استشهد باليمامة . عرض النبي صلى الله عليه وسلم يوم أحد سيفاً فقال : من يأخذ هذا السيف بحقه ، فقام أبو دجانة فقال : أنا فما حقه ؟ قال : لا تقتل به مسلماً ولا تفر به من كافر .

الإصابة: ٦ / ٨٠ .

٢٠ ـ أبو الدرداء :

عامر أو عويمر بن مالك (وقيل ثعلبة وقيل غير ذلك) من قيس بن أمية الأنصاري الخزرجي ، أسلم يوم بدر وشهد وشهد أحداً وأبلى فيها . مات في خلافة عثمان رضي الله عنه ، قال الواقدي وجماعة : مات سنة ٣٢ هـ .

الإصابة: ٤ / ١٠٧ ـ ١٠٨ .

٢١ ـ أبو ذر الغفاري :

جندب بن جنادة ،الزاهد المشهور ، الصادق اللهجة ، قال فيه صلى الله عليه وسلم : (ما أقلت الغبراء ولا أظلت الخضراء أصدق لهجة من أبي ذر) توفي بالربذة سنة ٣١ هـ.

الإصابة لابن حجر: ٦ / ٨٤ و .

٢٢ ـ أم الربيع :

أم الربيع بنت البراء ، أم حارثة بن سراقة ، ويقال إنها هي عمة أنس حزنت لاستشهاد ولدها واشتهرت بحديث (إن من عباد الله من لو أقسم على الله لأبره) .

الإصابة: ٧ / ٣١٣ـ٣١٤ .

٢٣ ـ ابن رواحة :

عبد الله بن رواحة بن ثعلبة بن امرئ القيس الأنصاري الخزرجي الشاعر ، كان أحد النقباء ليلة العقبة ، وشهد بدراً وما بعدها إلى أن استشهد بمؤتة، مناقبه كثيرة. ومن أحسن ما مدح به رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله:

لو لم تكن فيه آيات مبينة   كانت بديهته تنبيك بالخبر

الإصابة: ٤ / ٨٢ و .

٢٤ ـ الزبير :

الزبير بن العوام بن خويلد بن أسد ، أبو عبد الله ، حواري رسول الله صلى الله عليه وسلم وابن عمته ، أمه صفية بنت عبد المطلب ، وهو أحد العشرة المبشرين بالجنة . أسلم وله اثنتا عشرة سنة . قتل بعد أن انصرف يوم الجمل سنة ست وثلاثين ، قتله رجل من بني تميم يقال له عمرو بن جرموز غدراً بوادي السباع .

الإصابة لابن حجر: ٢ / ٥٥٧ .

٢٥- زيد بن الخطاب :

زيد بن الخطاب العدوي القرشي،أخوعمر وأسنُّ منه، وأسلم قبله، شهد بدراً وبقية المشاهد، واستشهد باليمامة وكانت راية المسلمين معه؛ فقال عمر:"سبقني إلى الحسنيين؛ أسلم قبلي، واستشهد قبلي".

الإصابة لابن حجر: ٢/٤٠٨.

٢٦ ـ زينب بنت معاوية :

زينب بنت معاوية (وقيل غير ذلك) بن عتاب بن الأسعد ، زوجة عبد الله بن مسعود ، روت عنه ، كما روت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم . واشتهرت بحديث النفقة على زوجها .

الإصابة: ٧ / ١٣٢ـ١٣٣ .

٢٧ ـ سعد بن أبي وقاص :

سعد بن مالك بن أهيب ، أبو اسحاق ، أحد العشرة و آخرهم موتاً ، خال النبي صلى الله عليه وسلم وروى عنه الكثير، وكان أحد الفرسان، وهو أول من رمى بسهم في سبيل الله، ولي الكوفة لعمر وهو الذي بناها، وكان مجاب الدعوة، مات سنة إحدى أو ست وخمسين، وهو الذي فتح مدائن كسرى.

الإصابة: ٣ / ٧٣ و .

٢٨ ـ سعد بن معاذ :

سعد بن معاذ بن النعمان بن امرئ القيس الأنصاري الأشهلي، سيد الأوس، شهد بدراً، ورُمِي بسهم يوم الخندق فعاش بعد ذلك شهراً، حتى حكم في بني قريظة، ثم انتقض جرحه فمات سنة ٥ هـ. وفي الصحيحين:«اهتز العرش لموت سعد بن معاذ».

الإصابة لابن حجر: ٣ / ٨٤ .

٢٩ ـ سعيد بن زيد :

سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل ، أحد العشرة المشهود لهم بالجنة أسلم قبل دخول رسول الله صلى الله عليه وسلم دار الأرقم ، زوج فاطمة أخت عمر وله دور في إسلامه، هاجر وشهد المشاهد كلها ماعدا بدراً فإنه كان بالشام . كما شهد اليرموك وفتح دمشق . توفي بالعقيق سنة ٥٠ هـ وحمل إلى المدينة ، وقيل : مات بالكوفة .

الإصابة لابن حجر: ٣ / ١٠٣ و .

٣٠ ـ أبو سفيان :

صخر بن حرب بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف ، أبو سفيان القرشي والد معاوية رضي الله عنهما ، أسلم عام الفتح وشهد حنيناً والطائف وكان من المؤلفة . وكان قبل ذلك رأس المشركين . توفي في خلافة عثمان رضي الله عنه ، قال المدائني : مات سنة ٣٤ هـ وقيل غير ذلك .

الإصابة: ٣ / ١٠ـ١١ .

٣١- سلمان(الفارسي):

أبو عبد الله، ابن الإسلام، قصته عجيبة، من أجلاء الصحابة، شهد الخندق وبقية المشاهد، ولي المدائن، وكان عالماً زاهداً، مات حوالي ٣٢هـ.
الإصابة لابن حجر: ٣/ ٩١.

٣٢ ـ أم سلمة :

هند بنت أبي أمية بن المغيرة بن عبد الله القرشية المخزومية ، أم المؤمنين ممن أسلم قديماً ، هاجرت مع زوجها إلى الحبشة ، فولدت له سلمة ثم قدما مكة ثم هاجرا إلى المدينة ومات عنها زوجها فتزوجها النبي صلى الله عليه وسلم، توفيت نحو سنة ٦٣ هـ .
الإصابة لابن حجر: ٧/ ٣٢٥ و .

٣٣ ـ طارق بن سويد الجعفي :

طارق بن سويد الحضرمي الجعفي ، ويقال سويد بن طارق ، صحابي له عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حديث مشهور في الشراب وهو صحيح الإسناد . وقد اختلف في نسبته .
الاستيعاب لابن عبد البر: ٢/ ٧٥٤ ، الإصابة لابن حجر: ٣/ ٩٨ ، تهذيب التهذيب لابن حجر: ٥/ ٤ .

٣٤ ـ أبو طلحة :

زيد بن سهل بن الأسود بن حرام الأنصاري الخزرجي ، مشهور بكنيته كان من فضلاء الصحابة وهو زوج أم سليم ، توفي رضي الله عنه في البحر غازياً وذلك نحو سنة ٥١ هـ .
الإصابة: ٢/ ٢٤٦ و .

٣٥ ـ عائشة :

عائشة بنت أبي بكر الصديق عبد الله بن عثمان، وأمها أم رومان، أم المؤمنين، ولدت بعد المبعث بأربع سنين، تزوجها صلى الله عليه وسلم وهي بنت ست سنوات ودخل بها وهي بنت تسع في السنة الأولى للهجرة. ماتت سنة ٥٨ هـ ، ودفنت بالبقيع .
الإصابة: ٧/ ١٨٧ و .

٣٦- عبادة بن الصامت:

عبادة بن الصامت الخزرجي الأنصاري أبو الوليد، كان أحد النقباء ليلة العقبة، شهد بدراً والمشاهد كلها بعدها، وهو ممن جمع القرآن وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم الكثير من الأحاديث، أخذ على معاوية بعض تصرفاته، وتوفي في خلافته.
الإصابة لابن حجر: ٣/ ٤١٠.

٣٧ ـ ابن عباس :

عبد الله بن العباس بن عبد المطلب بن هاشم ، أبو العباس ، ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولد بالشعب قبل الهجرة بثلاث سنين، وفي الصحيح عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم ضمه إليه ، وقال : اللهم علمه الحكمة ، وكان يقال له حبر العرب ومن دعاء النبي صلى الله عليه وسلم له أيضاً (اللهم فقهه في الدين ، وعلمه التأويل) ، توفي بالطائف سنة ثمان وستين للهجرة .
الإصابة: ٤/ ١٤١ .

٣٨ ـ ابن عمر :

عبد الله بن عمر بن الخطاب بن نفيل القرشي العدوي، أبو عبد الرحمن أمه زينب بنت مظعون الجمحية، ولد سنة ثلاث من البعثة وهاجر وهو ابن عشر سنين، أجازه رسول الله صلى الله عليه وسلم في الخندق وهو ابن خمس عشرة سنة كما ثبت في الصحيح. وهو من المكثرين عن رسول الله، قال سعيد بن المسيب رحمه الله: لو شهدت لأحد من أهل الجنة لشهدت لابن عمر، وقد كان حين مات خير من بقي، توفي سنة اثنين أو ثلاث وسبعين .
الإصابة: ٤/ ١٩٢ .

٣٩ ـ عبد الله بن مسعود :

عبد الله بن مسعود بن غافل الهذلي ، أبو عبد الرحمن ، حليف بني زهرة ، أمه أم عبد الله بنت ود بن سواءة ، أسلم قديماً وهاجر الهجرتين ، وشهد بدراً والمشاهد بعدها ، ولازم النبي صلى الله عليه وسلم وروى عنه الكثير ، وكان صاحب نعليه ، وهو أول من هجر بالقرآن بمكة ، مات قبل مقتل عمر رضي الله عنه ، قال أبو نعيم : مات بالمدينة سنة ٣٢ هـ .
الإصابة: ٤/ ٢٣٣ و .

٤٠ ـ أبو عبيدة بن الجراح :

عامر بن عبد الله بن الجراح ، مشهور بكنيته ، وبالنسبة إلى جده ، وكان ممن أسلم قبل دخوله صلى الله عليه وسلم دار الأرقم ، قال فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم (لكل أمة أمين ، وأمين هذه الأمة أبو عبيدة بن الجراح ، اتفقوا على أنه مات في طاعون عمواس بالشام ، سنة ثماني عشرة .
الإصابة: ٣/ ١١٩ و .

٤١ ـ عثمان بن مظعون :

عثمان بن مطعون بن حبيب بن وهب بن حذافة الجمحي ، أسلم بعد ثلاثة عشر رجلاً ، وهاجر الهجرة الأولى إلى الحبشة . توفي بعد شهوده بدراً في السنة الثانية من الهجرة وهو أول من مات بالمدينة من المهاجرين وأول من دفن بالبقيع منهم .
الإصابة لابن حجر: ٢/ ٤٦٤.

٤٢ ـ عدي بن حاتم :

عدي بن حاتم بن عبد الله بن سعد بن الحشرج الطائي ، ولد الجواد المشهور ، أبو طريف ، أسلم سنة ٩ هـ وكان نصرانياً وشهد فتح العراق ثم سكن الكوفة ، وشهد صفين مع علي رضي الله عنه مات سنة ٦٨ هـ قيل : وهو ابن مائة وعشرين سنة .

الإصابة: ٤ / ٤٦٩ و .

٤٣ ـ عمرو بن حزم :

عمرو بن حزم بن زيد بن لوذان الأنصاري ، أبو الضحاك ، شهد الخندق وما بعدها ، واستعمله النبي صلى الله عليه وسلم على بحران ، روى عنه كتاباً كتبه له فيه الفرائض والزكاة والديات وغير ذلك . توفي بعد الخمسين .

الإصابة: ٤ / ٦٢١ .

٤٤- عمرو بن العاص:

عمرو بن العاص بن وائل السهمي القرشي، أسلم عام الفتح، أحد دهاة العرب، وقادة الإسلام المشهورين، فتح قنسرين، وصالح أهالي حلب ومنبج وأنطاكية، ولاه عمر فلسطين، ثم فتح مصر وتأمر عليها إلى أن عزله عثمان، لحق بمعاوية فأعاده إلى مصر ومات فيها عام ٤٣هـ.

الإصابة لابن حجر: ٤/ ٣٧٣.

٤٥ ـ أبو قتادة :

الحارث أو النعمان بن ربعي الأنصاري الخزرجي السلمي ، اتفقوا على أنه شهد أحداً وها ، وكان يقال له فارس رسول الله صلى الله عليه وسلم . توفي رضي الله عنه بالكوفة في خلافة علي، واختلف في سنة وفاته.

الإصابة لابن حجر: ٦ / ٢١٤ و .

٤٦ ـ كعب بن مالك :

كعب بن مالك بن أبي كعب بن القين، أبو عبد الله الأنصاري السلمي شهد العقبة وبايع بها، تخلف عن بدر و شهد أحداً ومابعدها، وتخلف في تبوك، وهو أحد الثلاثة الذين تاب الله عليهم، مات بالشام في خلافة معاوية.

الإصابة ٥ / ٦١٠ و .

٤٧ ـ أم كلثوم بنت عقبة :

أم كلثوم بنت عقبة بن أبي معيط الأموية ، أسلمت قديماً ، وخرجت إلى المدينة مهاجرة تمشي ، تزوجها زيد بن حارثة ثم الزبير بن العوام ثم عبد الرحمن بن عوف ثم عمرو بن العاص وقد مكثت عنده شهراً وماتت . وهي التي نزلت فيها آية الامتحان لما أبت أن ترجع بعد صلح الحديبية.

الإصابة ٧ / ٣٧١ .

٤٨- أبو لبابة:

بشير(وقيل رفاعة وغير ذلك) بن عبد المنذر الأنصاري، من نقباء ليلة العقبة، وذكر في البدريين، روى عنه كثيرون، ومات في خلافة علي.

الإصابة لابن حجر: ٧/ ٢٣٢.

٤٩ ـ ماعز :

ماعز بن مالك الأسلمي ، له صحبة ، رجم في عهد النبي صلى الله عليه وسلم . وقد تاب توبة لو تابها طائفة من أمة محمد صلى الله عليه وسلم لأجزأت عنهم كما ثبت في الحديث ويقال إن اسمه عريب ، وماعز لقب .

الإصابة: ٥ / ٧٠٥ .

٥٠ ـ مسطح :

مسطح بن أثاثة بن عباد بن المطلب المطلبي ، اسمه عوف ، ومسطح لقبه ، أمه بنت خالة أبي بكر ، وكان أبو بكر رضي الله عنه يمونه لقرابته منه وقصته في حديث الإفك مشهورة ، مات رحمه الله سنة ٣٤ هـ .

الإصابة: ٦ / ٩٣ .

٥١ ـ أبو مسعود البدري :

عقبة بن عمرو بن ثعلبة الأنصاري ، مشهور بكنيته ، اتفقوا على شهوده العقبة والأكثر على أنه من البدريين . توفي رضي الله عنه بعد سنة ٤٠ هـ .

الإصابة: ٣ / ٤٦٧ ـ ٤٦٨ .

٥٢ ـ معاذ بن جبل :

معاذ بن جبل بن عمرو ، أبو عبد الرحمن ، أعلم الناس بعلم الحلال والحرام بشهادة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، من الصحابة المقدمين ، توفي بطاعون عمواس بالشام سنة ١٧ هـ .

الإصابة لابن حجر: ٦ / ١٣٦ و .

٥٣ ـ معقل بن يسار :

معقل بن يسار بن عبد الله المزني ، أبو علي ، أسلم قبل الحديبية ، وشهد بيعة الرضوان ، سكن البصرة ، وحديثه في الصحيحين والسنن الأربعة ، مات آخر خلافة معاوية .

الإصابة: ٦ / ١٨٤ و .

٥٤ ـ المقداد بن الأسود :
المقداد بن الأسود الكندي ، والأسود ليس والده ولكنه تبناه وأبوه عمرو بن ثعلبة البهراني . يكنى أبا الأسود ، أسلم قديماً وتزوج ضباعة ابنة عم النبي صلى الله عليه وسلم ، وهاجر الهجرتين وشهد بدراً والمشاهد كلها. مات في خلافة عثمان سنة ٣٣ هـ .
الإصابة: ٦ / ٢٠٢ و .
٥٥ ـ أبو موسى الأشعري :
عبد الله بن قيس بن سليم بن حضار ، أبو موسى الأشعري ، رضي الله عنه ، سكن الرملة وخالف سعيد بن العاص ثم أسلم وهاجر إلى الحبشة ، وقدم المدينة بعد فتح خيبر . واستعمله النبي صلى الله عليه وسلم على بعض اليمن كما استعمله عمر رضي الله عنه على البصرة . كان أحد الحكمين بصفين ثم اعتزل الفريقين . توفي بمكة أو بالكوفة سنة ٤٢ هـ أو نحوها .
الإصابة لابن حجر: ٣/ ٢٧٣ و .
٥٦ ـ ميمونة :
ميمونة بنت الحارث بن حزن الهلالية ، أم المؤمنين ، كان اسمها برة فسماها صلى الله عليه وسلم ميمونة وتزوجها سنة ٧ هـ . توفيت رضي الله عنها سنة ٥١ هـ .
الإصابة: ٧/ ٢٦٠ ـ ٢٦١ .
٥٧ ـ النعمان بن بشير :
النعمان بن بشير بن سعد بن ثعلبة الأنصاري الخزرجي ، أبو عبد الله ، كان أول مولود في الإسلام من الأنصار ، كان والياً على الكوفة ونقله معاوية إلى إمرة مصر ، قتل سنة ٦٥هـ .
الإصابة: ٦ / ٤٤٠ .
٥٨ ـ نعيم بن مسعود :
نعيم بن مسعود بن عامر بن أنيف ، أبو سلمة الأشجعي ، صحابي مشهور ، أسلم ليالي الخندق وهو الذي أوقع الخلفاء بين الحيين قريظة وغطفان في وقعة الخندق . قتل أول خلافة علي قبل قدومه البصرة في وقعة الجمل .
الإصابة: ٦ / ٤٦١ .
٥٩ ـ أبو هريرة :
اختلف في اسمه كثيراً قيل هو عبد الرحمن بن صخر الدوسي ، أسلم متأخراً لكنه لازم النبي صلى الله عليه وسلم فكان أكثر الصحابة رواية . توفي رضي الله عنه سنة ٥٧ هـ .
الإصابة لابن حجر ٦ / ٢٧٣ و .
٦٠ ـ هشام بن حكيم :
هشام بن حكيم بن حزام بن خويلد القرشي الأسدي ، وقد كان مهيباً يأمر بالمعروف في رجال معه، وخلافه مع عمر حول بعض قراءات القرآن ثابت في الصحيح،مات قبل أبيه وقيل استشهد بأجنادين.
الإصابة: ٥/ ٤٠٤ .
٦١ ـ وائل الحضرمي :
وائل بن حجر بن ربيعة بن وائل الحضرمي ، كان أبوه من أقيال اليمن ووفد هو على النبي صلى الله عليه وسلم واستقطعه أرضاً فأقطعه إياها . نزل الكوفة ، وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم ، ومات في خلافة معاوية .
الإصابة: ٦ / ٥٩٦ .
٦٢ ـ يزيد بن أبي سفيان :
يزيد بن أبي سفيان صخر بن حرب ، أمير الشام وأخو الخليفة معاوية ، كان من فضلاء الصحابة من مسلمة الفتح ، ويقال له يزيد الخير ، روى عن النبي صلى الله عليه وسلم وأبي بكر . يقال أنه مات في طاعون عمواس سنة ١٨ هـ ، وقال الوليد بن مسلم : بل تأخر موته إلى سنة ١٩ هـ .
الإصابة: ٦ / ٦٥٨ ـ ٦٥٩ .

* * *

ثانياً: تراجم سائر الأعلام:

حرف الألف :

٦٣ ـ الآمدي :

سيف الدين ، أبو الحسن ، علي بن أبي علي ، ولد بآمد سنة ٥٥١ هـ ، قرأ القراءات وتفقه ، كان حنبلياً ثم تمذهب بمذهب الشافعي، تنقل بين آمد وبغداد ومصر و الشام وتوفي بدمشق سنة٦٣١هـ، من كتبه : الإحكام في أصول الأحكام ، أبكار الأفكار .

طبقات الشافعية للإسنوي: ١ / ٧٣ ـ ٧٤ ، وفيات الأعيان: ١ / ٤١٥ ، الفتح المبين: ٢ / ٥٨.

٦٤ ـ إبراهيم بن أبي عبلة :

إبراهيم بن أبي عبلة ، أبو اسحق ، إمام قدوة ، من بقايا التابعين ، ولد بعد الستين ، وثقة عدد من علماء الحديث ، وله أحاديث عند الشيخين ، توفي سنة ١٥٢ هـ .

سير أعلام النبلاء: ٦/ ٤٨٥ ـ ٤٨٦ .

٦٥ ـ إبراهيم النخعي :

إبراهيم بن يزيد بن قيس النخعي اليماني، أبو عمران من كبار التابعين، فقيه العراق، الإمام الحافظ، ولد سنة ٤٦ هـ وكان من أهل الكوفة قال فيه الإمام أحمد بن حنبل: كان إبراهيم ذكياً حافظاً صاحب سنة، توفي سنة ٩٦ هـ

سير أعلام النبلاء للذهبي: ٤/ ٥٢٠ و ، الأعلام للزركلي: ١ / ٨٠

٦٦ ـ ابن الأثير :

مجد الدين ابن الأثير الجزري، أبو السعادات، المبارك بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم، محدث لغوي أصولي ، ولد بجزيرة ابن عمر سنة ٥٤٤ هـ ونشأ بها ، ثم انتقل إلى الموصل ، من كتبه: النهاية في غريب الحديث، جامع الأصول في أحاديث الرسول، توفي بالموصل سنة ٦٠٦هـ.

وفيات الأعيان لابن خلكان: ٤ / ١٤١ و ، الأعلام للزركلي: ٥/ ٢٧٢ .

٦٧ ـ ابن الإخوة :

محمد بن محمد بن أحمد بن أبي زيد بن الإخوة القرشي ، ضياء الدين المحدث ولد سنة ٦٤٨ هـ من كتبه : معالم القربة في أحكام الحسبة توفي رحمه الله سنة ٧٢٩ هـ .

الدرر الكامنة لابن حجر: ٤/ ٢٨٥ ـ ٢٨٦ ، الأعلام للزركلي: ٧/ ٣٤ .

٦٨ ـ أرسطو :

فيلسوف يوناني ولد ٣٨٤ ق.م، يعد واحداً من أعظم الفلاسفة في جميع العصور، ت ٣٢٢ ق.م.

المورد لمنير البعلبكي – معجم الأعلام ـ: ٨ .

٦٩ ـ ابن الأزرق :

محمد بن علي بن محمد الفرناطي الأصل ، المالفي المالكي ، ولد بمالقة سنة سنة ٨٣١ هـ ونشأ بها ، تولى قضاء غرناطة إلى أن استولى عليها الإفرنج فانتقل إلى تلمسان ثم إلى المشرق يستنفر ملوك الأرض لنجدة صاحب غرناطة. من كتبه بدائع السلك في طبائع الملك، توفي رحمه الله سنة ٨٩٦ هـ.

الضوء اللامع للسخاوي: ٩/ ٢٠ ـ ٢١، الأعلام للزركلي: ٦/ ٢٨٩، ور: مقدمة د. محمد بن عبد الكريم لكتاب بدائع السلك: ٩ و.

٧٠ ـ أبو يعلى الفراء :

محمد بن الحسين بن محمد بن خلف الفراء، القاضي أبو يعلى، أحد كبار علماء الحنابلة، ولد سنة ٣٨٠ هـ ، من كتبه : الكفاية في أصول الفقه ، الأحكام السلطانية ، توفي في رمضان سنة ٤٥٨ هـ .

طبقات الحنابلة لأبي الحسين محمد بن أبي يعلى الفراء: ٣/ ٣٦١ و .

٧١ ـ إسحاق بن راهويه :

إسحاق بن إبراهيم بن مخلد ، أبو يعقوب الحنظلي ، المعروف بابن راهويه المروزي أحد الأئمة، ولد سنة١٦١هـ قال فيه الإمام أحمد: لا أعرف له بالعراق نظيراً. وقال أبو داود الخفاف: أملى علينا إسحاق أحد عشر ألف حديث من حفظه، ثم قرأها علينا فما زاد حرفاً ولا نقص حرفاً. توفي ٢٣٨هـ.

تهذيب التهذيب لابن حجر: ١/ ١٩٧ ـ ١٩٨ .

٧٢ ـ أبو بكر الأصم :

عبد الرحمن بن كيسان المعتزلي، صاحب المقالات في الأصول، ذكره القاضي عبد الجبار في طبقاتهم، وقال: "كان من أفصح الناس وأورعهم وأفقههم، وله تفسير عجيب"، وهو من طبقة أبي الهذيل العلاف بل أقدم منه.إهـ قلت وما أكثر ما نسبت إليه آراء شذ فيها عن الجمهور بل الإجماع ؛ منها: في الأصول عدم الحاجة لنصب إمام (وخاصة عند الأمن وانتصاف الناس)، ومنها : في الفروع عدم تحمل العاقلة لدية الخطأ.

لسان الميزان لابن حجر: ٣/ ٢٣٥.

٧٣ ـ أفلاطون :

فيلسوف يوناني ، تلميذ سقراط ، أشهر كتبه الجمهورية ، توفي سنة ٣٤٧ ق.م .

المورد لمنير البعلبكي(معجم الأعلام): ٦٩ .

٧٤ ـ الأكويني :
القديس توما، ولد سنة ١٢٢٥ م، راهب وفيلسوف ولاهوتي إيطالي، وضع مذهباً فلسفياً نُسِب إليه.
المورد لمنير البعلبكي(معجم الأعلام): ٨ .
٧٥ ـ الألوسي :
محمد بن عبد الله الحسيني الألوسي، شهاب الدين، أبو الثناء، مفسر، محدث، أديب من المجددين ولد ببغداد سنة ١٢١٧ هـ وبها توفي سنة ١٢٧٠ هـ، من كتبه: روح المعاني، حاشية على شرح القطر.
الأعلام للزركلي: ٧ / ١٧٦ ـ ١٧٧ .
٧٦ ـ ابن أمير الحاج :
محمد بن محمد بن الحسن ، شمس الدين ، فقيه حنفي أصولي . من كتبه التقرير والتحبير ، وحلية المجلى ، توفي بحلب سنة ٨٧٩ هـ .
شذرات الذهب: ٧ / ٣٢٨ .
٧٧ ـ الأوزاعي :
عبد الرحمن بن عمرو بن يحمد الأوزاعي ، عالم أهل الشام ، فقيه إمام محدث ونسبته للأوزاع موضع بدمشق أو هو بطن من همدان ، من مؤلفاته السنن في الفقه والمسائل في الفقه ، كانت الفتيا على رأيه بالأندلس إلى زمن الحكم بن هشام ، سكن بيروت وتوفي بها سنة ١٥٧ هـ .
سير أعلام النبلاء: ٧ / ٨٦ و ، الأعلام: ٣ / ٣٢٠ .

حرف الباء :

٧٨- الباجوري:
إبراهيم بن محمد الباجوري، نسبة إلى باجور موضع في مصر، من فقهاء الشافعية، تولى مشيخة الأزهر، واستمر فيها إلى أن توفي بالقاهرة ١٢٧٧ هـ، من كتبه شرح جوهرة التوحيد، وحاشية على شمائل الترمذي (المواهب اللدنية).
الإعلام للزركلي :
٧٩ ـ الباقلاني :
محمد بن الطيب بن محمد ، أبو بكر البصري المعروف بالباقلاني ، فقيه مالكي أصولي ، أقام ببغداد وتوفي بها سنة ٤٠٣ هـ. من كتبه : شرح اللمع ، التمهيد في أصول الفقه ، إعجاز القرآن .
الفتح المبين: ١ / ٢٢١ .
٨٠ ـ البخاري :
عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري، فقيه حنفي أصولي، من تصانيفه شرح أصول الفقه للبزدوي وسماه كشف الأسرار وهو من أعظم شروح البزدوي وأكثرها فائدة وله شرح أصول الأفسيكثي، ت٧٣٠ هـ.
الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية للقرشي: ٢ / ٤٢٨ ، الفتح المبين: ٢ / ١٣٦ .
٨١ ـ البزدوي :
علي بن محمد الحسين ، فقيه حنفي أصولي ، فخر الإسلام، من مؤلفاته كنز الوصول ، غناء الفقهاء ، ت٤٨٢هـ.
مفتاح السعادة: ٢ / ١٨٤ ـ ١٨٥ .
٨٢ ـ البغدادي :
القاضي عبد الوهاب بن علي ، أبو أحمد ، فقيه مالكي أصولي أديب ، ولد ببغداد سنة ٣٦٢ هـ ، من كتبه : المعونة ، شرح المدونة ، توفي رحمه الله سنة ٤٢٢ هـ .
وفيات الأعيان: ١ / ٣٨٢ ، شذرات الذهب: ١ / ٢٢٣ .
٨٣ ـ البغدادي :
عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي التميمي الأسفراييني، أبو منصور عالم متفنن من أئمة الأصول، نزيل خراسان، وأحد أعلام الشافعية، له تصانيف في النظر والعقليات منها أصول الدين، الفرق بين الفرق ت٤٢٩هـ.
سير أعلام النبلاء: ١٧ / ٥٧٢ ـ ٥٧٣ . الأعلام: ٤ / ٤٨ .
٨٤ ـ البهوتي :
منصور بن يونس بن صلاح الدين بن حسن البهوتي شيخ الحنابلة بمصر، كان عالماً عاملاً ورعاً متبحراً في العلوم الدينية، ولد سنة ١٠٠٠هـ وتوفي سنة ١٠٥١ هـ من كتبه كشاف القناع، دقائق أولي النهى لشرح المنتهى.
خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر للمحبي: ٤ / ٤٢٦ ، الأعلام: ٧ / ٣٠٧ .
٨٥ ـ البيضاوي :
القاضي عبد الله بن عمر بن محمد ، فقيه شافعي أصولي . ولد بفارس قرب شيراز ، من مؤلفاته: منهاج الوصول ، شرح مختصر ابن الحاجب ، أنوار التنزيل . توفي سنة ٦٨٥ هـ .
شذرات الذهب: ٥ / ٣٩٢ . الأعلام: ٢ / ٥٧١ .

٨٦ ـ ابن البيلماني :

عبد الرحمن بن أبي زيد ، أبوه البيلماني مولى عمر رضي الله عنه ، كان شاعراً مجيداً ، وله رواية عن بعض الصحابة ، قال فيه صالح جزرة : لا يعرف أنه سمع من أحد من الصحابة ، وقال فيه أبو حاتم : لين ، لكن ذكره ابن حبان في الثقات ، توفي نحو سنة ٩٠ هـ .

تهذيب التهذيب لابن حجر: ٦ / ١٣٦ ـ ١٣٧ ، الأعلام: ٣ / ٣٠٧ .

حرف التاء:

٨٧ ـ التفتازاني :

مسعود بن عمر بن عبد الله، سعد الدين، فقيه شافعي أصولي متكلم، ولد بخراسان سنة ٧١٢ هـ من مؤلفاته: التلويح على التنقيح، شرح العقائد النسفية، حاشية على شرح العضد، توفي سنة ٧٩١ هـ.

بغية الوعاة: ٣٩١ ، الفتح المبين: ٢ / ٢٠٦ .

٨٨ ـ ابن تيمية :

أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الحراني الدمشقي ، تقي الدين أبو العباس إمام محقق مجتهد حافظ أصولي ، ولد بحران سنة ٦٦١ هـ ، له كتب كثيرة منها :الفتاوى ، السياسة الشرعية ، توفي مسجوناً في قلعة دمشق سنة ٧٢٨ هـ

المنهج الأحمد: ٥ / ٢٤ و ، فوات الوفيات: ١ / ٣٥ ، الفتح المبين: ٢ / ١٣٠ .

حرف الثاء:

٨٩ ـ أبو ثور :

إبراهيم بن خالد ، الإمام الحافظ الحجة المجتهد ، أبو ثور الكلبي البغدادي ولد في حدود سنة ١٧٠ هـ ، قال فيه ابن حبان : كان أحد أئمة الدنيا ، فقيهاً وعلماً وورعاً وفضلاً وخيراً . أخذ عن الشافعي وتمذهب له ، ثم غدا مجتهداً مستقلاً ، توفي سنة ٢٤٠ هـ أو نحوها .

سير أعلام النبلاء: ١٢ / ٧٢ و ، طبقات الشافعية للسبكي: ٢ / ٧٤ و .

٩٠ ـ الثوري :

سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري، أبو عبد الله الكوفي، ولد سنة سبع وتسعين، قال فيه شعبة وابن معين وغير واحد من العلماء: سفيان أمير المؤمنين في الحديث، وقال فيه النسائي: هو أجلّ من أن يقال فيه ثقة،وهو أحد الأئمة الذين أرجو أن يكون الله ممن جعله للمتقين إماماً.توفي بالبصرة١٦١هـ.

تهذيب التهذيب لابن حجر: ٤ / ١٠١ و .

حرف الجيم:

٩١ ـ جان جاك روسو :

ولد١٧١٢م، كاتب فرنسي، كان لآرائه السياسية أثر كبير في تطور الديمقراطية الحديثة، ت١٧٧٨م.

المورد لمنير البعلبكي(معجم الأعلام) : ٧٦ .

٩٢ ـ جان بول سارتر :

جان بول سارتر، فيلسوف وجودي فرنسي، ولد سنة ١٩٠٥م، عرف بمسرحياته الشهيرة المروجة لفكره الوجودي، وله روايات، ويعتبر زعيم المدرسة الوجودية الفرنسية، توفي سنة ١٩٨٠م .

المورد لمنير البعلبكي(معجم الأعلام): ٧٧ .

٩٣ ـ الجرجاني :

عبد القاهر بن عبد الرحمن ، أبو بكر ، شيخ العربية وواضع أصول علم البلاغة ، من كتبه : إعجاز القرآن، أسرار البلاغة. قال فيه الذهبي: كان ذا نسك ودين، وكان آية في النحو توفي سنة ٤٧١ هـ.

سير أعلام النبلاء: ١٨ / ٤٣٢ ، الأعلام للزركلي: ٤ / ٤٨ ـ ٤٩ .

٩٤ ـ الجصاص :

أحمد بن علي ، أبو بكر الرازي ، ولد سنة ٣٠٥ هـ ، تفقه على أبي الحسن الكرخي وعليه تخرج، من كتبه : أحكام القرآن ، أصول الجصاص توفي سنة ٣٧٠ هـ .

الجواهر المضية: ١ / ٢٢٠ و ، الفتح المبين: ١ / ٢٠٣ و .

٩٥ ـ الجلال المحلي :

محمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم المحلي الشافعي الملقب بجلال الدين ، فقيه أصولي متكلم نحوي منطقي مفسر ، وبرع في مختلف الفنون من مصنفاته شرح جمع الجوامع، شرح المنهاج توفي رحمه الله بمصر ٨٦٤ هـ.

الفتح المبين: ٣/ ٤٠ .

٩٦ ـ ابن جني :

عثمان بن جني ، أبو الفتح ، إمام العربية ، نحوي لغوي مشهور لزم أبا علي الفارسي ، وقرأ على المتنبي ديوانه ثم شرحه . من كتبه : سر صناعة الإعراب ، الخصائص، توفي ببغداد سنة ٣٧٢ هـ .

إنباه الرواة للقفطي: ٢ / ٣٣٥ و ، سير أعلام النبلاء: ١٧ / ١٧ ـ ١٩ .

٩٧ ـ ابن الجوزي :

عبد الرحمن بن علي بن محمد البكري البغدادي، أبو الفرج جمال الدين، محدث، حافظ، مفسر فقيه، مؤرخ، له نحو ثلاث مئة مصنف، منها زاد المسير، تلبيس إبليس، صيد الخاطر. توفي سنة٥٩٧ هـ.

المنهج الأحمد: ٤/ ١١ و، الأعلام: ٣/ ٣١٦.

٩٨- الجويني:

عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، الملقب بإمام الحرمين، الفقيه الأصولي المتكلم، شيخ الغزالي، تفقه على والده وغيره، له العديد من المصنفات المفيدة منها التلخيص (مختصر التقريب)، والشامل في أصول الدين، والبرهان في أصول الفقه، والغياثي، وغيرها؛ وقد طبع معظمها حديثاً بعد تحقيقها.

طبقات الشافعية للسبكي: ٣/ ٢٤٨، وطبقات الشافعية للإسنوي: ١/ ١٦٥.

حرف الحاء:

٩٩- ابن الحاجب:

عثمان بن عمر بن أبي بكر،جمال الدين،الفقيه الأصولي المتكلم،كان نظاراً مبرزاً، صنف الكافية في النحو، ومنتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل، واختصره في كتاب نسب إليه.ت ٦٤٦هـ.

الديباج المذهب:١٨٩، وبغية الوعاة للسيوطي: ٢/ ١٣٤.

١٠٠- ابن حزم الظاهري:

علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي، أبو محمد، إمام في الفقه والأصول، ومحدث وأديب وسياسي، كان شديد النقد لمخالفيه حتى قيل:" لسان ابن حزم وسيف الحجاج شقيقان"، من المكثرين في التأليف، أهم كتبه: المحلى بالآثار، والإحكام في أصول الأحكام، والفصل في الملل والأهواء والنحل. ت٤٥٦هـ.

شذرات الذهب لابن العماد: ٣/ ٢٩٩، والفتح المبين للمراغي: ١/ ٢٤٣.

١٠١ ـ الحسن البصري :

الحسن بن يسار، أبو سعيد، مولى زيد بن ثابت الأنصاري، من سادات التابعين، ولد بالمدينة ٢١هـ قال فيه أبو بردة:ما رأيت أحداً أشبه بأصحاب محمد صلى الله عليه وسلم منه.توفي بالبصرة ١١٠هـ.

سير أعلام النبلاء: ٤/ ٥٦٣ و ،الأعلام للزركلي: ٢/ ٢٢٦.

١٠٢ ـ الحصني :

تقي الدين أبو بكر بن محمد الحصني الحسيني الدمشقي ، فقيه شافعي منسوب لآل البيت ، ولد سنة ٧٥٢ هـ ، كان يميل إلى التقشف ويبالغ في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، من كتبه : (شرح التنبيه) ، (شرح المنهاج) توفي بخلوته بجامع المزاز بالشاغور سنة ٨٢٩ هـ.

شذرات الذهب: ٩/ ٢٧٣ و .

١٠٣ ـ الحطاب :

أبو عبد الله، محمد بن محمد الحطاب، فقيه مالكي حافظ نظار، ولد بمكة سنة ٩٠٢هـ وأصله من المغرب، من كتبه: مواهب الجليل، هداية السالك المحتاج، توفي بطرابلس الغرب سنة ٩٥٤هـ.

شجرة النور الزكية لمحمد بن محمد مخلوف: ٢٧٠ ، الأعلام للزركلي: ٧/ ٥٨.

حرف الخاء:

١٠٤ ـ الخرشي :

محمد بن عبد الله بن علي الخرشي المالكي، أبو عبد الله، فقيه مالكي محقق، انتهت إليه رئاسة المالكية بمصر، من كتبه شرح كبير على مختصر خليل كما له شرح صغير عليه رزق فيه القبول، توفي رحمه الله سنة ١١٠١هـ.

شجرة النور الزكية: ٣١٧.

١٠٥ ـ الخضري :

محمد بن عفيفي الباجوري ، باحث من العلماء بالشريعة والأدب والتاريخ الإسلامي . توفي في القاهرة سنة ١٣٤٥ هـ، من كتبه : أصول الفقه ، نور اليقين.

الأعلام للزركلي: ٦/ ٢٦٩.

١٠٦ ـ الخطيب البغدادي :

أحمد بن علي بن ثابت ، أبو بكر ، الحافظ البغدادي المعروف بالخطيب ، فقيه شافعي حافظ ، له مصنفات كثيرة منها : تاريخ بغداد ، الفقيه والمتفقه . توفي سنة ٤٦٣ هـ.

طبقات الشافعية للإسنوي: ١/ ٩٩ ، مرجع العلوم الإسلامية: ٢٦٢.

١٠٧ ـ الخطيب الشربيني :

محمد بن أحمد الشربيني ، شمس الدين ، فقيه شافعي مفسر ، من أشهر كتبه : مغني المحتاج ، الإقناع . وهما من أهم مراجع الفقه الشافعي ، توفي رحمه الله سنة ٩٧٧ هـ.

شذرات الذهب: ١٠/ ٥٦١ ـ ٥٦٢ ، الأعلام للزركلي: ٦/ ٦.

١٠٨ ـ ابن خلدون :

ولي الدين أبو زيد ، عبد الرحمن بن محمد بن محمد الحضرمي الإشبيلي ونشأ بها اشتهر بكتابه في التاريخ(العبر وديوان المبتدأ والخبر) وخاصة مقدمته وهي في أصول علم الاجتماع، توفي رحمه الله بالقاهرة سنة ٨٠٨ هـ .

شذرات الذهب: ٩ / ١١٤ ، الأعلام: ٣ / ٣٣٠ .

١٠٩ ـ الخليل :

الخليل بن أحمد البصري الفراهيدي، أبو عبد الرحمن، إمام العربية، أستاذ سيبويه، ومنشئ علم العروض، ولد سنة ١٧٠ هـ من كتبه : معجم العين .

طبقات النحويين واللغويين للزبيدي: ٤٧ و ، الأعلام: ٢ / ٣١٤ .

حرف الدال:

١١٠ - داود(الظاهري):

داود بن علي بن خلف الأصبهاني، إمام المذهب الظاهري، له كتب كثيرة لكنها لم تصلنا، أقام في بغداد وتوفي بها ٢٧٠هـ

وفيات الأعيان لابن خلكان: ١/ ٢١٩، ولسان الميزان لابن حجر: ٢/ ٤٢٢، والأعلام للزركلي:٣/ ٨.

١١١ ـ (أبو زيد) الدبوسي :

عبد الله (أو عبيد الله) بن عمر بن عبس الدبوسي، أول من وضع علم الخلاف، فقيه حنفي أصولي، من كتبه تأسيس النظر ، وتقويم الأدلة، توفي رحمه الله ببخارى سنة ٤٣٠ هـ .

الجواهر المضية: ٢ / ٤٩٩ ـ ٥٠٠ ، الأعلام: ٤ / ١٠٩ .

١١٢ ـ الدسوقي :

شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي ، فقيه مالكي وعالم بالعربية ، من كتبه حاشيته الشهيرة على الشرح الكبير على مختصر خليل، وله حاشية على مغني اللبيب، ت ١٢٣٠هـ.

شجرة النور الزكية: ٣٦١ ـ ٣٦٢ ، الأعلام للزركلي: ٦ / ١٧ .

١١٣ ـ ابن دقيق العيد :

محمد بن علي بن وهب بن مطيع بن أبي الطاعة القشيري المنفلوطي ، ولد بينبع سنة ٦٢٥ هـ . تفقه على مذهبي مالك والشافعي ، وكان متبحراً في التفسير والحديث متقناً للنحو واللغة ، وهو قاض مجتهد . من كتبه : إحكام الأحكام . توفي رحمه الله بالقاهرة سنة ٧٠٢ هـ ودفن بالقرافة الصغرى .

الفتح المبين: ٢ / ١٠٢ ـ ١٠٣ ، الأعلام: ٦ / ٢٨٣ .

١١٤ ـ الدهلوي :

أحمد شاه بن عبد الرحيم العمري الدهلوي، ولي الله، فقيه حنفي أصولي محدث، ولد بدهلي سنة ١١١٤هـ وله العديد من الكتب المفيدة منها منها: الإنصاف في بيان سبب الاختلاف ، حجة الله البالغة ، توفي سنة ١١٧٦هـ.

الفتح المبين: ٣ / ١٣٠ و .

حرف الراء:

١١٥ ـ الرازي :

محمد بن عمر بن الحسين ، أبو عبد الله ، فخر الدين ، فقيه شافعي أصولي مفسر ، ولد في الري سنة ٥٤٤ هـ ، ومات في هراة سنة ٦٠٦ هـ من كتبه- التي باتت مرجعاً- : مفاتيح الغيب ، المحصول .

سير أعلام النبلاء: ٢١ / ٥٠٠ و ، مرجع العلوم الإسلامية: ٣٤٥ .

١١٦ ـ الراغب :

الحسين بن محمد بن المفضل الأصبهاني، الملقب بالراغب، من أذكياء المتكلمين، علامة محقق أديب ، من كتبه: المفردات في غريب القرآن، الذريعة إلى مكارم الشريعة، توفي رحمه الله سنة ٥٠٢ هـ.

سير أعلام النبلاء: ١٨ / ١٢٠ ـ ١٢١ ، الأعلام للزركلي: ٢ / ٢٥٥ .

١١٧ - ابن رحال:

الحسن بن أحمد بن رحال التدلاوي، أبو علي، من أهل المغرب الأقصى، وأحد فقهاء المالكية في عصره، له شرح على مختصر خليل، وحاشية على شرح الخرشي، ت١١٤٠هـ.

الأعلام للزركلي:٢/ ١٩٠.

١١٨ ـ ابن رشد :

محمد بن أحمد بن محمد ، ابن رشد الحفيد ، أبو الوليد ، ولد بقرطبة سنة ٥٢٠ هـ ، فقيه مالكي أصولي فيلسوف . ولي قضاء قرطبة ، من كتبه : بداية المجتهد ، منهاج الأدلة ،توفي عام ٦٠٤هـ

سير أعلام النبلاء: ٢١ / ٣٠٧ و ، مرجع العلوم الإسلامية: ٣٤٤ .

حرف الزاي:

١١٩ ـ الزركشي :

محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي ، بدر الدين ، أبو عبد الله ، فقيه شافعي أصولي ، ولد بمصر سنة ٧٤٥ هـ ، وتوفي بها سنة ٧٩٤ هـ . من مؤلفاته : شرح التنبيه ، البحر المحيط .

شذرات الذهب: ٦ / ٣٣٥ ، الفتح المبين: ٢ / ٢٠٩ ، الأعلام: ٦ / ٢٨٦ .

١٢٠ - الزرقا :

مصطفى بن أحمد الزرقا ، ولد في سورية سنة ١٣٢٥ هـ وبقي أستاذاً للحقوق المدنية والشريعة من عام ١٩٤٤م إلى تقاعده عام ١٩٦٦م، عمل وزيراً للعدل والأوقاف مرتين، وله العديد من الكتب المفيدة منها الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، والمدخل الفقهي العام، والتأمين، ت١٤٢٠ هـ/ ١٩٩٩ م.

ينظر : جائزة الملك فيصل :٩٠ ـ ٩١ .

١٢١ ـ زكريا الأنصاري :

زكريا بن محمد بن أحمد ، شيخ الإسلام ، فقيه شافعي ، ولد سنة ٨٢٣ هـ ، شارك في علوم كثيرة وتوفي في القاهرة سنة ٩٢٦ هـ ودفن بجوار قبر الشافعي رحمه الله ، من كتبه : غاية الوصول ، منهج الطلاب .

الفتح المبين: ٣ / ٦٨ ـ ٦٩ . مرجع العلوم الإسلامية: ٦٠٤ .

١٢٢ ـ الزمخشري :

محمود بن عمر بن محمد ، أبو القاسم ، الزمخشري الخوارزمي الملقب بجار الله ، ولد سنة ٤٦٧ هـ ، كان حنفي المذهب معتزلي العقيدة وهو نحوي مفسر من كتبه : الكشاف ، توفي سنة ٥٣٨ هـ .

طبقات المفسرين للداودي: ٢٠ / ٣١٤ و ، مرجع العلوم الإسلامية: ١٧٨ .

١٢٣ ـ الزهري :

محمد بن مسلم بن عبيد الله بن عبد الله بن شهاب الزهري، أبو بكر الحافظ المدني، تابعي من أهل المدينة، أحد الأئمة الأعلام، ثقة كثير الحديث والعلم والرواية، ت ١٢٤ هـ أو نحو ذلك .

تهذيب التهذيب لابن حجر: ٩ / ٣٨٥ و ، الأعلام: ٧ / ٩٧ .

حرف السين:

١٢٤ ـ السبكي :

تقي الدين ، أبو الحسن ، علي بن عبد الكافي ، المولود سنة ٦٨٣ هـ ، فقيه شافعي ، ولي قضاء الشام ، ومرض فيها ثم مات سنة ٧٥٦ هـ ، من كتبه : الابتهاج ، وله في الأصول الإبهاج وقد أتمه ابنه .

طبقات الشافعية للإسنوي: ١ / ٣٥٠ ، مرجع العلوم الإسلامية: ٥٩٤ و

١٢٥ ـ ابن السبكي :

عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي بن علي ، قاضي القضاة ، فقيه شافعي أصولي ، ولد بالقاهرة سنة ٧٢٧ هـ . وقد قرأ على الحافظ المزي ثم لازم الذهبي وتخرج عليه . من كتبه : جمع الجوامع ، طبقات الفقهاء الكبرى . توفي بدمشق سنة ٧٧١ هـ .

طبقات الشافعية لابن قاضي شبهة: ٢ / ٢٥٦ و ، شذرات الذهب: ٦ / ٢٣١ .

١٢٦ ـ السرخسي :

محمد بن أحمد بن أبي سهل ، شمس الأئمة ، فقيه حنفي أصولي ، أملى المبسوط في ثلاثين جزءاً وهو مسجون في الجب، توفي سنة ٤٨٣ هـ وقيل ٤٩٠ هـ

الجواهر المضيئة للقرشي: ٣ / ٧٨ و ، الفتح المبين: ١ / ٢٦٤ .

١٢٧ - السري السقطي :

سري بن المغلس السقطي، بغدادي المولد والوفاة، من كبار المتصوفة، وهو خال الجنيد وأستاذه، من كلامه:" من عجز عن أدب نفسه كان عن أدب غيره أعجز"، توفي رحمه الله ٢٥٣هـ.

الأعلام للزركلي:٣/ ٨٢.

١٢٨ ـ سعيد بن جبير :

سعيد بن جبير بن هشام الأسدي، أبو محمد، روى عن ابن عباس وابن عمر وغيرهما من الصحابة، وروى عنه خلق كثيرون، وكان ابن عباس رضي الله عنه إذا أتاه أهل الكوفة يستفتونه يقول: أليس فيكم ابن أم الدهماء ـ يعنيه ـ وروى عمرو بن ميمون عن أبيه: لقد مات سعيد بن جبير، وما على الأرض أحد إلا وهو محتاج إلى علمه. وكان رحمه الله فقيهاً عابداً فاضلاً ورعاً، قتله الحجاج سنة ٩٤ هـ، ومات على إثره .

تهذيب التهذيب: ٤ / ١٠ و .

١٢٩ ـ سفيان بن عيينة :

سفيان بن عيينة بن أبي عمران ميمون الهلالي ، أبو محمد الكوفي ، الإمام الكبير حافظ العصر ، شيخ الإسلام ، ولد بالكوفة سنة ١٠٧ هـ وطلب الحديث وهو غلام حتى أتقنه ، وانتهى إليه علو الإسناد ، وكان انتقاله من الكوفة إلى مكة سنة ١٦٣ هـ وبقي بها إلى أن مات سنة ١٩٨ هـ .

سير أعلام النبلاء: ٨ / ٤٥٤ و ، تهذيب التهذيب لابن حجر: ٤ / ١٠٦ و .

١٣٠ ـ ابن السمعاني :

منصور بن محمد بن عبد الجبار التميمي السمعاني، إمام فقيه، كان حنفياً ثم غدا شيخ الشافعية، يلقب بأبي المظفر، ولد سنة ٤٢٦ هـ، له تفسير جيد حسن، وكتاب القواطع في أصول الفقه. ت ٤٨٩هـ.

سير أعلام النبلاء: ١٩ / ١١٤ و، شذرات الذهب: ٥ / ٣٩٤، الأعلام: ٧ / ٣٠٣ـ٣٠٤ .

١٣١ ـ السنهوري :

عبد الرزاق بن أحمد السنهوري ، ولد بالإسكندرية سنة ١٣١٢ هـ ، من علماء القانون بمصر،أخذ الدكتوراه في القانون والاقتصاد والسياسة من فرنسا، من كتبه نظرية العقد في الفقه الإسلامي، مصادر الحق في الفقه الإسلامي، توفي رحمه الله سنة ١٣٩١ هـ/ ١٩٧١ م .

معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة: ٢ / ١٣٧ .

١٣٢ – سيبويه:

عمرو بن عثمان بن قنبر، سيبويه، أبو بشر، النحوي المشهور، ومن المشهورأيضاً مناظرته للكسائي في بغداد، من أهم آثاره"الكتاب" الذي صار عمدة كتب النحو بعده. ت١٨٠هـ(على الأرجح).

وفيات الأعيان:١/ ٤٨٧، إنباه الرواة:٢/ ٣٤٦، بغية الوعاة:٣٦٦-٣٦٧.

١٣٣ ـ السيوطي :

عبد الرحمن بن أبي بكر، فقيه شافعي محدث مفسر، ولد بالقاهرة سنة ٨٤٩ هـ شارك في مختلف العلوم الشرعية والعربية، وألف في جميعها، من كتبه: الإتقان في علوم القرآن، الأشباه والنظائر. توفي بالقاهرة سنة ٩١١ هـ .

الفتح المبين: ٣/ ٦٥ـ٦٦ .

حرف الشين:

١٣٤ ـ الشاطبي :

أبو إسحاق ، إبراهيم بن موسى بن محمد ، علامة أصولي فقيه محدث ، من مؤلفاته : الموافقات وهو أهم مراجع المقاصد ، والاعتصام وله فيهما ابتكار وتجديد . توفي سنة ٧٩٠ هـ .

الفتح المبين: ٢ / ٢٠٤ و، مرجع العلوم الإسلامية: ٥٩٨ .

١٣٥ – الشمني :

أحمد بن محمد بن محمد بنحسن بن علي الشمني، القسطنطيني الأصل، الاسكندري المولد، أبو العباس تقي الدين، محدث مفسر نحوي، من كتبه شرح المغني لابن هشام، وكمال الدراية في شرح النقاية في فقه الحنفية، تعلم في القاهرة وبها توفي ٨٧٢هـ.

الأعلام: ، الطبقات السنية في تراجم الحنفية لتقي الدين التميمي الداري: ٢/ ٨١.

١٣٦ ـ الشنقيطي :

عبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي ، أبو محمد ، فقيه مالكي علوي النسب ، من كتبه (نشر البنود) وقد شرح فيه ألفيته في الأصول (مراقي السعود) توفي رحمه الله سنة ١٢٣٥ هـ .

الأعلام للزركلي: ٤ / ٦٥ .

١٣٧ ـ الشوكاني :

محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني ، مجتهد محدث أصولي ، ولد بصنعاء عام١١٧٢هـ من مؤلفاته : نيل الأوطار ، إرشاد الفحول ، فتح القدير . توفي سنة ١٢٥٠ هـ .

الفتح المبين: ٣/ ١٤٤ـ١٤٥ .

١٣٨ ـ الشيرازي :

إبراهيم بن علي بن يوسف بن عبد الله الشيرازي ، أبو إسحاق ولد بفيروز آباد سنة ٣٩٣ هـ . وهو أصولي متكلم وفقيه شافعي من مؤلفاته : التنبيه ، اللمع ، المهذب . توفي سنة ٤٧٦ هـ .

طبقات الشافعية للإسنوي: ٢ /٧ ، الفتح المبين: ١ / ٢٥٥ و .

حرف الصاد:

١٣٩ ـ صالح بن علي بن عبد الله بن عباس :

الأمير الشريف ، عم المنصور ، وأحد الأبطال المذكورين ، من قواد الدولة العباسية ، ولي نيابة دمشق ، وحدث عن أبيه ، توفي نحو سنة ٥١ هـ وله نحو ستين سنة .

سير أعلام النبلاء: ٧/ ١٨ـ١٩ .

١٤٠ ـ الصاوي :

أحمد بن محمد الخلوني ، فقيه مالكي ، ولد سنة ١١٧٥ هـ ، من كتبه : حاشية على تفسير الجلالين ، توفي بالمدينة المنورة سنة ١٢٤١ هـ .

الأعلام: ١ / ٢٤٦ .

١٤١ ـ صدر الشريعة (عبيد الله بن مسعود) :

عبيد الله بن مسعود البخاري ، فقيه حنفي أصولي محدث ، من أشهر كتبه : شرح الوقاية، التوضيح على التنقيح، توفي ببخارى سنة ٧٤٧ هـ .

الفتح المبين: ٢ / ١٥٥ ، مرجع العلوم الإسلامية: ٥٩٤ .

١٤٢ ـ ابن الصلاح :

عثمان بن عبد الرحمن الكردي الشهرزوري ، تقي الدين ، أبو عمرو فقيه شافعي محدث ، عارف بالتفسير والأصول والنحو ، من كتبه : معرفة أنواع علوم الحديث ، ولعله أشهر وأهم الكتب في بابه ، توفي بدمشق سنة٦٤٣ هـ .

طبقات الشافعية للإسنوي: ٢ / ٤١ ، الفتح المبين: ٢ / ٦٣ ـ ٦٤ .

حرف الطاء:

١٤٣ ـ طاووس :

طاووس بن كيسان اليماني ، أبو عبد الرحمن الحميري الجندي ، من سادات التابعين ، روى عن العبادلة وأبي هريرة وعائشة رضي الله عنهم، توفي سنة ١٠١ هـ .

تهذيب التهذيب: ٥ / ٩ـ١٠ .

١٤٤ ـ الطبرسي :

أمين الدين ، أبو علي ، الفضل بن الحسن بن الفضل الطبرسي الطوسي، مفسر محقق لغوي، من أجلاء الإمامية، من كتبه مجمع البيان، الوافي، توفي سنة ٥٤٨ هـ أو نحوها .

أعيان الشيعة لمحسن الأمين: ٨ / ٣٩٨ و ، الأعلام: ٥ / ١٤٨ .

١٤٥ - الطبري :

محمد بن جرير بن يزيد بن كثير الآملي الطبري، أبو جعفر الإمام الحافظ المفسر، أحد الأعلام ذوي التصنيفات الكثيرة المفيدة، منها: تفسيره جامع البيان، وتاريخه تاريخ الأمم والملوك، وله تهذيب الآثار وغيرها. ت٣١٠هـ.

تذكرة الحفاظ: ٢/ ٧١٠، وطبقات المفسرين: ٢/ ١١٠.

١٤٦ ـ الطوفي :

سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعيد الطوفي البغدادي، نجم الدين أبو الربيع، ولد سنة ٦٧٣ هـ في قرية طوفى من أعمال صرصر بالعراق، سافر إلى دمشق ومصر وفلسطين، وكان يظهر التشيع وينقد الصحابة، امتحن في آخر عمره بسبب أشياء نسبت إليه، من كتبه : شرح مختصر الروضة . توفي سنة ٧١٦ .

المنهج الأحمد للعليمي: ٥ / ٥ـ٧ ، الشذرات: ٦ / ٣٩ ، مرجع العلوم الإسلامية: ٥٩٢ .

حرف العين:

١٤٧ ـ ابن عابدين :

محمد أمين بن عمر الدمشقي ، فقيه الديار الشامية وإمام الحنفية في عصره ، ولد بدمشق سنة ١١٩٨ هـ من أشهر كتبه : حاشية المسماة رد المحتار على الدر المختار ، وله في الأصول نسمات الأسحار على شرح المنار ، توفي رحمه الله سنة ١٢٥٢ هـ .

الفتح المبين للمراغي: ٣ / ١١٤ ، الأعلام للزركلي: ٦ / ٤٢ .

١٤٨ ـ ابن عاشور :

محمد الطاهر بن عاشور ، فقيه مالكي أصولي لغوي ، ولد سنة ١٢٩٦ هـ بتونس ، وبها توفي سنة ١٣٩٣ هـ . من مؤلفاته : مقاصد الشريعة الإسلامية ، التحرير والتنوير .

الأعلام للزركلي: ٦ / ١٧٤ .

١٤٩ ـ ابن عبد البر :

يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري ، الأندلسي القرطبي المالكي ، حافظ المغرب ، ولد سنة ٣٦٨ هـ ، قال فيه الذهبي رحمه الله : كان إماماً ديناً ثقة متقناً ، فإنه ممن بلغ رتبة الأئمة المجتهدين. من أشهر كتبه: الاستيعاب، جامع بيان العلم وفضله. توفي رحمه الله سنة ٤٦٣ هـ.

سير أعلام النبلاء: ١٨ / ١٥٣ ، الأعلام: ٨ / ٢٤٠ .

١٥٠ ـ عبد الرحمن بن مهدي :

عبد الرحمن بن مهدي بن حسان بن عبد الرحمن العنبري ، وقيل الأزدي مولاهم أبو سعيد البصري اللؤلؤي الحافظ الإمام العلم ، ولد سنة ١٣٥ هـ بالبصرة وبها توفي سنة ١٩٨ هـ ، قال فيه الإمام الشافعي : لا أعرف له نظيراً في الدنيا .

تهذيب التهذيب: ٦/ ٢٤٧ و ، الأعلام: ٣/ ٣٣٩ .

عبيد الله بن مسعود:

ر: صدر الشريعة.

١٥١ - عبد العزيز البخاري(شارح البزدوي):

عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري، الحنفي الفقيه الأصولي، من أشهر تصانيفه كشف الأسرار شرح أصول البزدوي كما شرح أصول الأخسيكتي. ت٧٣٠هـ.

الجواهر المضية: ٢/ ٤٢٨، الفوائد البهية: ٩٤.

١٥٢ - العضد الإيجي:

عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار الإيجي الشافعي،عضد الدين، فقيه أصولي متكلم، من أشهر مصنفاته المواقف، وشرح مختصر ابن الحاجب، ت٧٥٦هـ(على الأرجح).

طبقات الشافعية للسبكي: ٦/ ١٠٨، وللإسنوي: ٢/ ١٠٩، ولابن قاضي شهبة: ٣/ ٥٩٤.

١٥٣ - عمر بن عبد العزيز:

عمر بن عبد العزيز بن مروان بن الحكم الأموي، ولي الخلافة بعد سليمان بن عبد الملك فلم يمكث فيها سوى عامين ونيف، وكان مثالاً للزهد والعدل حتى قيل عنه خامس الخلفاء الراشدين،ت١٠١هـ.

را: تفاصيل سيرته لابن عبد الحكم (نشر المكتبة العربية بدمشق، ط٤، ١٣٨٥هـ).

١٥٤ ـ عبد الله دراز:

عبد الله بن محمد بن حسنين دراز ولد بمصر سنة ١٨٧٤ م أخذ عن الشيخ محمد عبده ودرس في الأزهر حقق الموافقات وله عدد من الكتب ، توفي رحمه الله سنة ١٩٣٢ م .

الفتح المبين: ٣/ ١٧٤ .

١٥٥ ـ أبو عبيدة (اللغوي):

معمر بن المثنى، أبو عبيدة البصري، ولد سنة ١١٢ هـ وهو أول من صنف في غريب الحديث واشتهر بعلم اللغة والنحو والأخبار وكان شعوبياً، من كتبه: معاني القرآن، الأمثال في غريب الحديث، توفي سنة ٢٠٩هـ .

بغية الوعاة للسيوطي: ٢/ ٢٩٤ و .

١٥٦ ـ ابن العربي :

القاضي أبو بكر محمد بن عبد الله بن أحمد ، أحد أئمة المالكية ، وهو أصولي محدث مفسر ، ولد سنة ٤٦٨ هـ ، من مصنفاته : أحكام القرآن ، الناسخ والمنسوخ . توفي سنة ٥٤٣ هـ .

شجرة النور الزكية:١٣٦ و ، الأعلام: ٦/ ٢٣٠ .

١٥٧ ـ عروة بن الزبير :

عروة بن الزبير بن العوام، أبو عبد الله المدني، من التابعين، ثقة كثير الحديث فقيه ثبت مأمون وهو أخو الصحابي الجليل عبد الله وابن السيدة أسماء أخت عائشة رضي الله عنهم، توفي سنة ٩٤ هـ .

تهذيب التهذيب: ٧/ ١٥٩ و .

١٥٨ ـ العز بن عبد السلام :

عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، سلطان العلماء، ولد بدمشق سنة ٥٧٧ هـ فقيه شافعي إمام، من كتبه: قواعد الأحكام. توفي بالقاهرة سنة ٦٦٠هـ

طبقات الشافعية للإسنوي: ٢/ ٨٤ ، الفتح المبين: ٢/ ٧٣ .

١٥٩ ـ ابن عطية :

عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن، أبو محمد ابن عطية الغرناطي، مفسر فقيه لغوي، ولد ٤٨١هـ له تفسير نسب إليه يعد من أهم مراجع التفسير وأوسعها. توفي سنة ٥٤١ هـ بمدينة لورقة .

طبقات المفسرين للداودي: ١/ ٢٦٠ـ ٢٦١ .

١٦٠ ـ علال الفاسي :

علال بن عبد الواحد بن عبد السلام الفاسي الفهري ، زعيم وطني ، من كبار الخطباء والعلماء بالمغرب ، ولد سنة ١٣٢٦ هـ . من كتبه : دفاع عن الشريعة ، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها . توفي برومانيا ونقل إلى الرباط سنة ١٣٩٤ هـ/ ١٩٧٤ م .

الأعلام للزركلي: ٤/ ٢٤٧ .

١٦١ ـ ابن علان :

محمد علي بن محمد علان بن إبراهيم الصديقي الشافعي ، من علماء التفسير والحديث ولد سنة ٩٩٦ هـ بمكة وبها نشأ ، وحفظ القراءات وعدداً من المتون . من كتبه : دليل الفالحين شرح رياض الصالحين ، الفتوحات الربانية على الأذكار النووية . توفي رحمه الله سنة ١٠٥٧ هـ .

خلاصة الأثر للمحبي: ٤/ ١٨٤ و ، الأعلام: ٦/ ٢٩٣ .

١٦٢ ـ القاضي عياض :

أبو الفضل ، عياض بن موسى بن عياض ، العلامة اليحصبي السبتي المالكي الحافظ ، أحد الأعلام ، ولد سنة ٤٧٦ هـ ،ولي قضاء سبتة مدة ، ثم قضاء غرناطة ، وكان إمام وقته في علوم شتى ، مفرطاً في الذكاء ، من كتبه (الشفاء) (مشارق الأنوار) توفي رحمه الله سنة ٥٤٤ هـ .

شذرات الذهب لابن العماد: ٦ / ٢٢٦ ـ ٢٢٧ .

١٦٣ - عيسى بن أبان:

عيسى بن أبان بن صدقة، أبو موسى القاضي، تلميذ محمد بن الحسن الشيباني، من آثاره العلل في الفقه، وخبر الواحد، ت٢٢١هـ.
الجواهر المضية: ١/ ٤٠١، والفوائد البهية: ١٥١.

حرف الغين:

١٦٤ - غاندي :

موهنداس كرمشند، زعيم سياسي وروحي هندي، اشتهربمناداته باللاعنف، وبالمقاومة السلبية للمحتل ،عمل لاستقلال الهند. ت١٩٤٨م.
المورد(معجم الأعلام).

١٦٥ ـ الغزالي (أبو حامد) :

محمد بن محمد بن محمد الطوسي ، حجة الإسلام ، ولد سنة ٤٥٠ هـ ، رحل إلى نيسابور ثم إلى بغداد فالشام ومصر . وتوفي في بلدته طوس سنة ٥٠٥ هـ . له مؤلفات عديدة أشهرها : إحياء علوم الدين ، المستصفى ، تهافت الفلاسفة .
طبقات الشافعية للإسنوي: ٢ / ١١١ ، وفيات الأعيان: ١ / ٥٨٦ .

١٦٦ ـ الغزالي (المعاصر) :

الشيخ محمد الغزالي السقا ، ولد بمصر سنة ١٩١٧ م ، من أشهر الدعاة المعاصرين ، نال درجة التخصص في التدريس من كلية اللغة العربية سنة ١٩٤٣ م ، من كتبه : عقيدة المسلم ، خلق المسلم . ت ١٩٩٦ م ودفن بالبقيع .
ينظر : جائزة الملك فيصل ، د. زيد الحسين: ٧٨ ـ ٧٩ .

١٦٧ ـ غوته :

غوته، جوهان فلفغانغ فون،ولد سنة ١٧٤٩ ،شاعر ألماني، عُدَّ أعظم الشعراء الألمان في جميع العصور، ت ١٨٣٢م.
المورد لمنير البعلبكي (معجم الأعلام): ٣٩ .

حرف الفاء:

١٦٨ ـ شمس الدين الفناري :

شمس الدين محمد بن حمزة بن محمد الفناري (أو الفنري) فقيه حنفي ، عالم بالمنطق والأصول والعربية ، ولد سنة ٧٥١ هـ . من كتبه : فصول البدائع في أصول الشرائع ، شرح الفرائض السراجية . توفي سنة ٨٣٤ هـ .
شذرات الذهب: ٩ / ٣٠٤ ، الأعلام للزركلي: ٦ / ١١٠ .

١٦٩ ـ ابن فرحون :

إبراهيم بن علي بن محمد ، ابن فرحون ، برهان الدين أبو إسحاق ، ولد في المدينة وتولى قضاءها سنة ٧٩٣ هـ ، وهو فقيه مالكي محقق ، من كتبه تبصرة الحكام، درة الغواص. ت ٧٩٩ هـ .
شجرة النور الزكية :٢٢٢ ، الأعلام: ١ / ٥٢ .

١٧٠ ـ الفضيل بن عياض :

الفضيل بن عياض التميمي، أبو علي، ولد بخراسان وقدم الكوفة وهو كبير فسمع بها الحديث، ثم تعبد، وانتقل إلى مكة فمات فيها ، عرف بكثرة العبادة والزهد ، أخذ عن الإمام الشافعي ، وكان ثقة في الحديث . ت ١٨٧هـ .
صفة الصفوة لابن الجوزي: ٢ / ٢٣٧ و ، الأعلام للزركلي: ٥ / ١٥٣ .

١٧١ ـ الفيروزآبادي :

محمد بن يعقوب بن محمد بن إبراهيم الشيرازي ، مجد الدين أبو الطاهر ولد سنة ٧٢٩ هـ ، وتخصص بعلوم العربية ، من أشهر مؤلفاته القاموس المحيط وهو من أشهر وأهم المعاجم العربية ، وله بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز . توفي سنة ٨١٦ هـ .
بغية الوعاة: ١ / ٢٧٣ .

حرف القاف:

١٧٢ ـ ابن القاسم :

عبد الرحمن بن القاسم بن خالد بن جنادة العتقي المصري، أبو عبد الله، عالم الديار المصرية ومفتيها، وصاحب الإمام مالك ، ولد سنة ١٢٨ هـ أو ١٣٢ هـ ، وكان زاهداً صبوراً مجانباً للسلطان . قال فيه الحارث بن مسكين : كان ابن القاسم في الورع والزهد شيئاً عجيباً. وهو صاحب المدونة عن الإمام مالك. ت رحمه الله سنة ١٩١هـ
سير أعلام النبلاء: ٩ / ١٢٠ و ، شذرات الذهب: ٢ / ٤٢٠ ، الأعلام: ٣/ ٣٢٣ .

١٧٣ ـ ابن قدامة :

عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الدمشقي ، فقيه حنبلي ولد سنة ٥٤١ هـ في جماعيل وتنقل بين فلسطين ودمشق وبغداد من أشهر مؤلفاته المغني في شرح الخرقي ، الكافي ، توفي بدمشق سنة ٦٢٠ هـ .
المنهج الأحمد للعليمي: ٤ / ١٤٨ و ، الفتح المبين: ٢ / ٥٣ ـ ٥٤ .

١٧٤ ـ القدوري :

أحمد بن محمد بن أحمد بن جعفر، أبو الحسين، فقيه حنفي إمام، انتهت إليه رئاسة المذهب بالعراق، من كتبه: مختصر القدوري (الكتاب) وشرح مختصر الكرخي والتجريد.ت٤٢٨هـ .

الجواهر المضية: ١ / ٢٤٧ و .

١٧٥ ـ القرافي :

أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، شهاب الدين، أبو العباس فقيه مالكي أصولي، أخذ عن العز بن عبد السلام، وانتهت إليه رئاسة المالكية في عصره، من كتبه: الذخيرة، الفروق، شرح تنقيح الفصول. ت ٦٨٤ هـ.

الفتح المبين: ٢ / ٨٦ ،مرجع العلوم الإسلامية: ٥٩٠ .

١٧٦ ـ القرطبي :

محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري القرطبي ، إمام فقيه مالكي مفسر محدث ، صاحب التفسير ، وله كتاب (التذكرة في أحوال الآخرة) توفي رحمه الله سنة ٦٧١ هـ .

شجرة النور الزكية: ١٩٧ .

١٧٧ ـ القسطلاني :

أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك القسطلاني الأصل ، المصري الشافعي ولد سنة٨٥١هـ بمصر . مقرئ نحوي محدث، من كتبه إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري والمواهب اللدنية في المنح المحمدية ت ٩٢٣هـ.

الضوء اللامع للسخاوي: ٢ / ١٠٣ ـ ١٠٤ ، الأعلام للزركلي: ١ / ٢٣٢ .

١٧٨ ـ ابن القيم :

محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي الدمشقي، فقيه حنبلي أصولي محدث أبو عبد الله، ولد سنة ٦٩١ هـ بدمشق، ولازم ابن تيمية وسجن معه ثم أفرج عنه بعد وفاة شيخه ، من كتبه : إعلام الموقعين ، زاد المعاد ، ت ٧٥١ هـ.

المنهج الأحمد ٥ / ٩٢ و ، شذرات الذهب: ٦ / ١٦٨ .

حرف الكاف:

١٧٩ ـ الكاساني :

أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني، ملك العلماء، علاء الدين، فقيه حنفي محقق، له كتاب (البدائع) شرح فيه التحفة للسمرقندي، وهو من أهم مراجع الحنفية توفي رحمه الله بحلب سنة ٥٨٧هـ .

الجواهر المضية: ٤ / ٢٥ و .

١٨٠ ـ ابن كثير :

إسماعيل بن عمر بن كثير بن ضوء بن كثير، الحافظ عماد الدين أبو الفداء فقيه شافعي محدث مؤرخ مفسر، وكان قدوة العلماء والحفاظ وعمدة أهل المعاني والألفاظ ، من كتبه (التفسير) ، (البداية والنهاية) . تتلمذ على ابن تيمية ودافع عنه ثم دفن بجواره بعد أن توفي رحمه الله سنة ٧٧٤ هـ .

طبقات المفسرين للداودي: ١ / ١١٠ ـ ١١١ .

١٨١ ـ الكرخي :

عبيد الله بن الحسن بن دلال، أبو الحسن، ولد سنة ٢٦٠هـ بكرخ جدا قرب بغداد، من مؤلفاته: شرح الجامعين الصغير والكبير لمحمد بن الحسن،وله في الأصول رسالة مطبوعة،ويعرف بالاعتزال توفي ببغداد سنة ٣٤٠ هـ.

الفتح المبين: ١ / ١٨٧ .

١٨٢ ـ الكفوي :

أيوب بن موسى الحسيني الكفوي ، أبو البقاء ، فقيه حنفي قاض ، أشهر مؤلفاته : الكليات ، وله كتب بالتركية ، توفي بالقدس سنة ١٠٩٤ هـ .

معجم المؤلفين: ١ / ٤١٨ ، الأعلام: ٢ / ٣٨ .

الكمال بن الهمام :

ر: ابن الهمام.

١٨٣ - كنجزلي :

روائي وقس إنكليزي، حاول التوفيق بين العلم الحديث والعقيدة النصرانية. ت١٨٧٥م.

المورد(معجم الأعلام).

١٨٤ - الكيا الطبري:

علي بن محمد أبو الحسن البغدادي الشهير بالكيا الطبري، من متقدمي الشافعية، من كتبه أحكام القرآن الذي نقل عنه القرطبي كثيراً في تفسيره، وذكر له النووي في مجموعه كتاباً في أصول الفقه. ت٥٠٤هـ.

طبقات الشافعية للإسنوي: ٢/ ٢٩٢.

حرف اللام:

١٨٥ ـ الليث :

الليث بن سعد بن عبد الرحمن الفهمي ، أبو الحارث المصري ، فقيه مجتهد محدث ، ولد بقرقشندة سنة ٩٤ هـ ، روى عنه خلق كثير ، وهو كثير الحديث صحيحه . قال فيه الشافعي : كان الليث أفقه من مالك إلا أنه ضيعه أصحابه . وقال فيه مرة : ما رأيت أورع منه ، توفي رحمه الله سنة ١٧٥هـ.

سير أعلام النبلاء: ٨ / ١٣٦ و ، شذرات الذهب: ٢ / ٣٣٩ و .

حرف الميم:

١٨٦ – مالك بن نبي :

المفكر المسلم الجزائري، درس الهندسة الكهربائية في فرنسا، اتصل بالشيخ ابن باديس، وشلرك في الثورة الجزائرية، أصبح مديراً للتعليم العالي، له مؤلفات عديدة أغلبها يدور حول الحضارة ومشكلاتها، والعالم الإسلامي وحاضره، منها: شروط النهضة، مشكلة الأفكار، فكرة كومنولث إسلامي، وغيرها، ت١٩٧٣م.

الموسوعة العربية العالمية: ٢٢/ ١١٩.

١٨٧ ـ الماوردي :

علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري ، أقضى القضاة أبو الحسن ، فقيه شافعي مفسر أصولي . من كتبه (الحاوي) ، (الأحكام السلطانية) ، (أدب الدنيا والدين) توفي رحمه الله سنة ٤٥٠ هـ .

طبقات الشافعية للإسنوي: ٢ / ٢٠٦ـ٢٠٧ ، شذرات الذهب: ٥ / ٢١٨ـ٢١٩ .

١٨٨ ـ مجاهد بن جبير :

مجاهد بن جبير ، أبو الحجاج المكي ، تابعي مقرئ مفسر إمام ، ولد سنة ٢١ هـ وروى عن ابن عباس وعائشة و غيرهما ، روى عنه عكرمة وعطاء وقتادة وغيرهم ، قال فيه قتادة : أعلم من بقي بالتفسير مجاهد ، توفي رحمه الله بمكة سنة ١٠١ هـ أو ١٠٢ هـ .

طبقات المفسرين للداودي: ٢ / ٣٠٥ و .

١٨٩ – محمد إقبال:

محمد إقبال شاعر الباكستان، بل شاعر الإسلام، تأثر بالقرآن مذ صغره، ودرس الفلسفة– على يد السير توماس أرنولد الذي كان شديد الإعجاب بتلميذه– وحصل فيها أعلى الدرجات من جامعتي كمبردج وميونيخ، له العديد من المحاضرات ودواوين الشعر منها جاويد نامة وبيام مشرق، ومن أهم ما ترجم له إلى العربية تجديد التفكير الديني، وديوان الأسرار والرموز، تميز شعره بالجمع بين العاطفة الجياشة والمعاني الفلسفية العميقة، وكان في منحاه العام إنسانياً، وساعياً إلى بعث القوة والروح عند المسلمين –كما كانوا– لأنهم أمل العالم الوحيد في السعادة، ت سنة١٩٣٨ في لاهور، ورثاه الكثيرون بها فيهم زعيم الهند جواهرلال نهرو.

باختصار عن فلسفة إقبال لمحمد حسن الأعظمي والصاوي علي شعلان: ١٣و.

١٩٠ ـ محمد أبو زهرة :

محمد بن أحمد أبو زهرة : من أكابر علماء الشريعة في عصره ولد بمدينة المحلة الكبرى سنة ١٣١٦ هـ ، عين أستاذاً محاضراً للدراسات العليا في الجامعة وعضواً للمجلس الأعلى للبحوث العلمية ، وكان وكيلاً لكلية الحقوق بجامعة القاهرة ووكيلاً لمعهد الدراسات الإسلامية ، وأصدر من تأليفه أكثر من أربعين كتاباً منها (أصول الفقه) (الوحدة الإسلامية) توفي رحمه الله بالقاهرة سنة ١٣٩٤ هـ = ١٩٧٤ م .

الأعلام للزركلي: ٦ / ٢٥ .

١٩١ – محمد بن الحسن الشيباني :

محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني، صاحب أبي حنيفة، ومن شيوخه الثوري والأوزاعي ومالك، بلغ درجة الاجتهاد، ولي القضاء في زمن الرشيد، جمعت مصنفاته مذهب الحنفية، وأشهرها المبسوط والجامع الكبير والصغير والسير الكبير والصغير، والزيادات، ت١٨٩هـ.

وفيات الأعيان: ١/ ٤٥٣، شذرات الذهب: ١/ ٣٢١، والفوائد البهية: ١٦٣.

١٩٢ – محمد متولي الشعراوي :

الشيخ محمد متولي الشعراوي، من كبار علماء مصر وأنجح الدعاة المعاصرين، ولد في المنصورة عام١٩١١، وحصل على الإجازة العالمية من كلية اللغة العربية الأزهرية، تمتع بأسلوب إلقائي جذاب سهل وممتنع، عين وزيراً للأوقاف في عهد السادات، وترك آثاراً مفيدة أشهرها تفسيره وفتاواه، ت ١٩٩٨ م.

مقتبسة بتصرف من نظرات في الإسلام للأستاذ محمد راتب النابلسي: ٣٣٠و.

١٩٣ – محمد مصطفى الشلبي :

من العلماء المعاصرين، حصل على الإجازة العالمية في أصول الفقه من جامعة الأزهر، وكان موضوعها وعنوانها "تعليل الأحكام".

١٩٤ ـ المراغي :

محمد بن مصطفى بن محمد بن عبد المنعم المراغي، ولد بالمراغة سنة ١٢٩٨ هـ، أحد كبار علماء مصر، تولى مشيخة الأزهر سنة ١٩٢٨ هـ، من أشهر آثاره تفسير للقرآن نسب إليه، وله بحوث في التشريع الإسلامي، توفي بالاسكندرية ودفن بالقاهرة سنة ١٣٦٤ هـ=١٩٤٥ م .

الأعلام للزركلي: ٧ / ١٠٣ .

١٩٥ ـ المرغيناني :

علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني ، شيخ الإسلام برهان الدين العلامة المحقق ، فقيه حنفي حافظ مفسر ، أشهر كتبه الهداية شرح بداية المبتدي . توفي رحمه الله سنة ٥٩٣ هـ .

الجواهر المضيئة: ٢ / ٦٢٧ و ، الأعلام: ٤ / ٢٦٦ .

١٩٦ ـ المطيعي :

محمد بخيت بن حسين المطيعي الحنفي،مفتي الديار المصرية ومن كبار فقهائها،ولد في المطيعة من أعمال أسيوط سنة ١٢٧١هـ وتعلم في الأزهر كما اشتغل بالتدريس فيه من كتبه(البدر الساطع على جمع الجوامع)توفي بالقاهرة سنة ١٣٥٤هـ=١٩٣٥م .

الأعلام للزركلي: ٦ / ٥٠ .

١٩٧ ـ معمر :

معمر بن راشد الأزدي ، أبو عروة بن أبي عمرو البصري ، سكن اليمن ، وروى عن قتادة والزهري وغيرهما ، وروى عنه شعبة والثوري وهما من أقرانه ، قال فيه ابن معين ثقة وقال عمرو بن علي : كان من أصدق الناس ، توفي سنة اثنتين أو ثلاث وخمسين ومائة .

تهذيب التهذيب لابن حجر: ١٠ / ٢١٩ و .

١٩٨ ـ مقاتل بن سليمان :

مقاتل بن سليمان بن كثير الأزدي الخراساني ، أبو الحسن البلخي المفسر ، اتهم بالكذب ، روى عن مجاهد وعطاء بن أبي رباح وغيرهم له كتب منها نظائر القرآن والتفسير الكبير ، توفي سنة ١٥٠هـ.

طبقات المفسرين: ٢ / ٣٣٠ـ٣٣١ .

١٩٩ ـ المناوي :

عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زيد العابدين المناوي القاهري فقيه شافعي ، من كبار العلماء بالدين والفنون ، ولد سنة ٩٥٢ هـ وصنف نحو ثمانين كتاباً منها (فيض القدير) ، (شرح الشمائل) توفي رحمه الله سنة ١٠٣١ هـ وصلي عليه بالجامع الأزهر .

خلاصة الأثر للمحبي:٢ / ٤١٢ و ، الأعلام: ٦ / ٢٠٤ .

٢٠٠ ـ ابن المنذر :

الإمام الحافظ العلامة ، شيخ الإسلام ، أبو بكر ، محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري الفقيه ، نزيل مكة ، ولد نحو سنة ٢٤٢ هـ ، قال فيه الإمام النووي رحمه الله (له من التحقيق في كتبه ما لا يقاربه فيه أحد ، وهو في نهاية من التمكن من معرفة الحديث) ، من كتبه : المبسوط ، الإشراف في اختلاف العلماء ، الإجماع توفي رحمه الله نحو سنة ٣١٩ هـ .

سير أعلام النبلاء: ١٤ / ٤٩٠ و ، الأعلام: ٥ / ٢٩٤ .

٢٠١ - ابن منظور:

محمد بن مكرم بن علي بن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي ، أبو الفضل جمال الدين، كان مغرماً باختصار الكتب المطولة، وقد ترك بخطه نحو خمسمائة مجلد، أشهرها "لسان العرب" عشرون مجلداً جمع فيه أمهات كتب اللغة،فكاد يغني عنها جميعا،ولد بمصر وتوفي فيها ٧١١هـ.

الأعلام: ٧/ ١٢٨، الدرر الكامنة:

٢٠٢ ـ المودودي :

أبو الأعلى، مؤسس الجماعة الإسلامية وأميرها الأول، باكستاني الجنسية، أحد المجددين في العصر الحديث. من كتبه: مبادئ الإسلام وقد ترجم إلى سبع وعشرين لغة توفي رحمه الله سنة ١٣٩٩ هـ .

را: جائزة الملك فيصل ، د . زيد الحسين: ٧٠ .

حرف النون:

٢٠٣ ـ ابن نافع :

أبو محمد ، عبد الله بن نافع ، مولى بني مخزوم ، المعروف بالصائغ ، ثقة ثبت من أئمة المالكية تفقه بالإمام مالك وصحبه أربعين سنة ، سمع منه سحنون وكبار أتباع أصحاب مالك ، وروى عنه يحيى بن يحيى . توفي رحمه الله بالمدينة سنة ١٨٦ هـ .

شجرة النور الزكية:٥٥ .

٢٠٤ ـ نجيب الكيلاني :

طبيب أديب روائي وشاعر . ولد سنة ١٩٣١ م واعتقل في شبابه سنوات ، له أكثر من ثلاثين رواية منها عذراء جاكرتا وليالي تركستان ، من كتبه : أدب الأطفال في ضوء الإسلام ، الإسلامية والمذاهب الأدبية ، حول المسرح الإسلامي ، توفي رحمه الله سنة ١٩٩٥ م .

ذيل الأعلام ـ أحمد العلاونة ـ:٢١٩ .

٢٠٥ ـ ابن نجيم :

زين الدين بن محمد، فقيه حنفي أصولي محقق، من مصنفاته: الأشباه والنظائر، البحر الرائق شرح كنز الدقائق ، ت ٩٧٠ هـ .

شذرات الذهب: ٨ / ٣٥٨ ، الفتح المبين: ٣ / ٧٨ .

٢٠٦ ـ النووي :

يحيى بن شرف الحزامي ، الشيخ محيي الدين ، أبو زكريا ، محرر المذهب الشافعي ، ولد بنوى من قرى حوران بسوريا سنة ٦٣١ هـ كان جاداً في طلب العلم مقبلاً عليه ليل نهار، من كتبه: المجموع، المنهاج في شرح مسلم، توفي رحمه الله سنة ٦٧٦ هـ

طبقات الشافعية للإسنوي: ٢ / ٢٦٦ و ، الفتح المبين: ٢ / ٨١ .

٢٠٧ ـ النيسابوري :

الحسن بن محمد بن الحسن ، أبو القاسم النيسابوري ، واعظ مفسر ، صنف في علوم القرآن والآداب ، وله التفسير المشهور ، من كتبه : عقلاء المجانين . توفي رحمه الله سنة ٤٠٦ هـ .

طبقات المفسرين للداودي: ١ / ١٤٠ ـ ١٤١ ، شذرات الذهب: ٥ / ٤١ ، الأعلام للزركلي: ٢ / ٢١٣ .

حرف الهاء:

٢٠٨- ابن هشام:

عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري، أبو محمد، برع في النحو واللغة، له كتاب التيجان لمعرفة ملوك الزمان- وقد طبع حديثاً- وغيره، ولكن يبقى أشهر آثاره تدوينه للسيرة النبوية حتى نسبت إليه، قيل توفي ٢١٣هـ ، (وهو غير ابن هشام الأنصاري الإمام في النحو واللغة صاحب مغني اللبيب وغيره المتوفى٧٦١هـ).

باختصار عن مقدمة المحققين لكتابه " السيرة النبوية ".

٢٠٩ ـ هشام بن عروة :

هشام بن عروة بن الزبير بن العوام ، أبو المنذر ، لقي ابن عمر وجابراً وأنساً رضي الله عنهم ، وروى عن أبيه وعمه عبد الله وغيرهما ، ثقة متقن ورع فاضل حافظ من مشاهير رواة التابعين ، ت١٤٥ أو١٤٦هـ.

تهذيب التهذيب لابن حجر: ١١ / ٤٤ و .

٢١٠ ـ هيغل :

هيغل، جورج ولهلم فريدريك، ولد سنة ١٧٧٠م فيلسوف ألماني، صاحب المنطق الجدلي الهيغلي ت سنة ١٨٣١م.

المورد لمنير البعلبكي ـ معجم الأعلام ـ:٤٣ .

٢١١ ـ ابن الهمام(الكمال) :

محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد بن مسعود السيواسي الاسكندري المعروف بابن الهمام الحنفي ، ولد بالاسكندرية سنة ٧٩٠ هـ قيل إنه مجتهد مطلق، من مؤلفاته: فتح القدير، التحرير.توفي٨٦١هـ.

شذرات الذهب: ٩ / ٤٣٧ ، الفتح المبين: ٣ / ٣٧ـ٣٩ .

حرف الواو:

٢١٢ ـ الونشريسي :

أحمد بن يحيى الونشريسي التلمساني ، أبو العباس ، مفتي فاس إمام محقق فقيه مالكي ، ولد سنة ٨٣٤ هـ ، من كتبه : (المعيار المعرب) توفي رحمه الله سنة ٩١٤ هـ .

شجرة النور الزكية:٢٧٤ ـ ٢٧٥ ، الأعلام للزركلي: ١ / ٢٦٩ .

٢١٣ ـ ابن وهب :

عبد الله بن وهب بن مسلم ، أبو محمد الفهري ، ولد سنة ١٢٥ هـ وهو أحد الأئمة من أصحاب مالك ، فقيه محدث ورع ، لقي بعض صغار التابعين ، وكان من أوعية العلم ومن كنوز العمل، ت رحمه الله بمصر سنة١٩٧هـ.

سير أعلام النبلاء: ٩ / ٢٢٣ و ، الأعلام: ٤ / ١٤٤ .

حرف الياء:

٢١٤ ـ أبو اليسر : (محمد البزدوي)

محمد بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم البزدوي ، فقيه أصولي حنفي ، وهو أخو الإمام علي البزدوي ، تتلمذ عليه السمرقندي صاحب التحفة ، وقال السمعاني فيه : أملى ببخارى الكثير ودرس الفقه وكان من فحول المناظرين ، توفي رحمه الله ببخارى سنة ٤٩٣ هـ .

الجواهر المضية: ٤ / ٩٨ ـ ٩٩ ، الأعلام للزركلي: ٧ / ٢٢ .

٢١٥ ـ أبو يوسف :

يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري ، قاضي القضاة وصاحب أبي حنيفة ، ولد سنة١١٢هـ وهو فقيه مجتهد ، من مؤلفاته : الخراج والجوامع ، توفي رحمه الله ببغداد سنة١٨٢هـ .

وفيات الأعيان لابن خلكان: ٢ / ٤٠ . الجواهر المضية: ٣ / ٦١١ و .

* * *

قائمة المصادر والمراجع*

أولاً: المصادر:

١- ابن عاشور وكتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية" للدكتور محمد الطاهر الميساوي .
البصائر للإنتاج العلمي، ط١، ١٩٩٨م.

٢- الاجتهاد المقاصدي للدكتور نور الدين الخادمي .
كتاب الأمة، قطر، ع، ١٩٩٨م.

٣- الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر لأستاذنا الدكتور فتحي الدريني.
سلسلة الفكر الإسلامي المعاصر، ط١، ١٩٩١م.

٤- الآستحسان والمصالح المرسلة للأستاذ محمد أبو زهرة.
بحث ألقاه في مهرجان ابن تيمية، ونشره المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب بمصر ضمن مجموعة بعنوان: أسبوع الفقه الإسلامي، ١٩٦١م.

٥- الاستصلاح والمصالح المرسلة للأستاذ مصطفى أحمد الزرقا.
دار القلم ، دمشق، ط١، ١٤٠٨هـ.

٦- أسرار الشريعة وآدابها الباطنية للأستاذ إبراهيم أفندي علي .
مطبعة الواعظ، ط١، ١٣٢٨هـ.

٧- الإسلام مقاصده وخصائصه للدكتور محمد عقلة .
مكتبة الرسالة الحديثة، عمان، ١٤٠٥هـ.

٨- الإسلام وضرورات الحياة للدكتور عبد الله بن أحمد القادري.
دار المجتمع، جدة ، ط٢، ١٤١٠هـ.

٩- اعتبار المقاصد في الشريعة الإسلامية لعبد العزيز السعيد (رسالة ماجستير).
ممنوحة من المعهد العالي للقضاء، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ١٣٩٢هـ.

١٠- أهداف التشريع الإسلامي للدكتور محمد حسن أبو يحيى .
دار الفرقان ، عَمّان، ط١، ١٤٠٥هـ.

١١- أهمية مقاصد الشريعة في الاجتهاد لأحمد محمد الرفايعة (رسالة جامعية).
الجامعة الأردنية، عمان، (غير منشورة).

١٢- البدعة والمصالح المرسلة للدكتور توفيق يوسف الواعي.
دار التراث، ١٩٨٤م.

١٣- تجديد أصول الفقه الإسلامي للدكتور حسن الترابي.
دار الجيل، بيروت/ دار الفكر، الخرطوم، ط١، ١٩٨٠م.

١٤- تحقيق المعنى المناسب وبيان أقسامه للدكتور يوسف المرصفي.
مطبعة وادي الملوك، القاهرة

١٥- التشريع الإسلامي أصوله ومقاصده للدكتور عمر الجيدي .
مطبعة النجاح، الدار البيضاء، منشورات عكاظ، ١٩٨٧م.

---

* ملاحظات هامة:

١- ميَّزت في هذه القائمة بين المصادر التي عالجت في موضوعها الرئيس مقاصد الشريعة أو ما يمت إليها بصلة جوهرية ومباشرة كالمصلحة؛ وبين المراجع التي قد تتناول ذلك في سياق موضوعات مختلفة أعمَّ أو أخصَّ ، وقد لا تتطرق إليه من قريب ولا بعيد.

٢- لم يتسنَّ لي الاطلاع على جميع المصادر المذكورة- أو التي لم تُذكر-؛ ولا شك أن ذاك الاطلاع كان يمكن أن يغني البحث، ويثريه بالأمثلة المناسبة وغيرها؛ ولكن دون أن يؤثر- في تقديري- على نتائجه إلا جزئياً. وبالمقابل يمكن القول إن هذا البحث حصيلة اطلاع أو مراجعة للعديد من الكتب قد تنوف عن ضعف ما ذُكِر في هذه القائمة من مصادر ومراجع، وقد أحلت إلى عدد منها في الهوامش، فحبَّذا الرجوع إليها أيضاً لتكوين رؤية أكثر شمولية.

٣- اختصرت من المراجع ما كان ثانوياً جداً، أو أشير إليه بوجه غير مباشر؛ فكثيراً ما أكتفي بذكر الحاشية عن الشرح الذي وضعت عليه، أو بالشرح عن المتن الذي وضع له- على عادة علمائنا القدامى- أو بالعكس- مُنَوِّهاً إلى أنه قد لا يخلو الأمر من الرجوع إلى بعض الكتب المستقلة التي حَوَتها؛ وذلك درءاً للإطالة والتكرار. مِبيِّناً أنني لم آلُ جهداً في توثيق جميع النصوص والاقتباسات من مصادرها المباشرة- إلا ما ندَّ-.

٤- ما لم يُذكَر من تفصيلات حول المصدر أو المرجع مُغفَل في الأصل- على الأغلب-.

٥- لأسباب شبه اضطرارية- أهمها البحث لفترات طويلة وفي أكثر من مكان- تمت الإحالة-أحياناً- إلى نسخ من المراجع أو المصادر غير المذكورة في هذه القائمة، مما يقتضي التنويه إلى احتمال اختلاف في قليل من المواضع المعزو إليها، وخاصة في موضوع تخريج الأحاديث حيث اعتمدت عدداً من البرامج الحاسوبية الموثقة- بالتجربة- والتي من شأنها تيسير التخريج والتوثيق مع اختلاف محصور في ترقيم الحديث غالباً تبعا لاختلاف النسخ (الطبعات) أو الاعتبارات.

٦- إن بعض موضوعات أصناف المراجع من العمومية بمكان كالدين والفكر والسياسة والثقافة ؛ ومن هنا قد تتداخل في كثير من قضاياها. كما قد تتشعب كثير من الكتب في بحوثها مما يجعل من عملية تصنيف بعضها خاضعة لاعتبارات اجتهادية؛ ولذا يرجى البحث عن هذا النوع خاصة في جميع مظانه، وعلى كُلٍّ فإن الترتيب الأبجدي لجميع المراجع ضمن أصنافها المحددة يساعد في هذا أيّما مساعدة.

١٦- تعليل الأحكام للدكتور محمد مصطفى الشلبي(رسالة دكتوراه).
دار النهضة العربية، بيروت، ط٢، ١٤٠١هـ.
١٧- التعليل الفقهي(حفريات المعرفة العربية الإسلامية) للباحث سالم يفوت.
دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٩٠م.
١٨- التفسير والمقاصد عند الشيخ محمد الطاهر بن عاشور للباحث العتيق الصحبي.
دار السنابل، تونس، ط١، ١٩٨٩م.
١٩- تلخيص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل لابن حزم الظاهري.
تحقيق إحسان عباس، من منشورات جامعة دمشق،١٩٦٠م.
٢٠- التنظير الفقهي للأستاذ جمال الدين عطية.
المعهد العالمي للفكر الإسلامي،١٩٨٧م.
٢١- التوحيد والتزكية والعمران محاولات في الكشف عن القيم والمقاصد القرآنية الحاكمة للدكتور طه جابر العلواني.
من إصدارات مجلة قضايا إسلامية معاصرة، دار الهادي، ط١، ٢٠٠٣م.
٢٢- حكمة الإسلام في معتقده ومقاصده وأحكامه للأستاذ محمود أبو الفيض المنوفي.
دار نهضة مصر، القاهرة،١٩٦٨م.
٢٣- الحكمة الإسلامية العليا= نظام العالم والأمم للشيخ طنطاوي جوهري.
المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ط١٩٣١،٢م.
٢٤- حكمة الشريع من إعداد عبد الله توفيق الصباغ.
دار الغزالي، حماة،١٩٨٧م.
٢٥- حكمة التشريع وفلسفته للشيخ علي أحمد الجرجاوي .
دار الفكر، بيروت (ط١: مطبعة الرغائب المصرية،١٩١١م).
٢٦- حكمة الدين للمفكر المسلم الهندي وحيد الدين خان.
المختار الإسلامي، القاهرة، ط٢، ١٩٧٨م.
٢٧- حكمة الدين الإسلامي لنخبة من الفقهاء.
دار الفلسفة، جبيل،١٩٨٩م.
٢٨- الحكمة الركن المهجور عند المسلمين للؤي الحفار.
دار أفنان، دمشق،١٩٩٩م.
٢٩- الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى للدكتور محمد ربيع المدخلي.
دار هجر، مصر، ط١، ١٤٠٩هـ.
٣٠- درء المفسدة في الشريعة الإسلامية أصوله وضوابطه وتطبيقاته للدكتور محمد حسن البغا (رسالة دكتوراه).
دار العلوم الإنسانية، دمشق، ط١، ١٤١٧هـ.
٣١- دراسة المعنى عند الأصوليين للدكتور طاهر سليمان حمودة.
الدار الجامعية، الاسكندرية،١٩٨٣م.
٣٢- رأي الأصوليين في المصلحة المرسلة من حيث الحجية للدكتور زين العابدين العبد نور (رسالة دكتوراه).
مقدمة إلى كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر، ١٩٧٣م.
٣٣- روح الشريعة الإسلامية للأستاذ مصطفى الزرقا.
بحث مقدم إلى الملتقى السابع للتعرف على الفكر الإسلامي، الجزائر، مجلد١، ٦/ ١٣٩٣هـ.
٣٤- الشاطبي ومقاصد الشريعة للدكتور حمادي العبيدي .
دار قتيبة، دمشق، ط١، ١٩٩٢م.
٣٥- ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية لأستاذنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي (رسالة دكتوراه) .
مؤسسة الرسالة، بيروت/ الدار المتحدة، دمشق، ط٥ ،١٩٩٠م.
٣٦- طرق الكشف عن مقاصد الشرع للدكتور نعمان جغيم (رسالة دكتوراه).
دار النفائس، عمان-الأردن، ط١، ٢٠٠٢م.
٣٧- علل الشرائع لابن بابويه القمي ت٣٨١هـ.
دار البلاغة، ١٩٦٨م.
٣٨- الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام (قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة) للباحث عبد المجيد الصغير.
دار المنتخب العربي، توزيع المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٩٩٤م.
٣٩- الفكر المقاصدي للدكتور أحمد الريسوني .
نسخة١: منشورات الزمن، كتاب الجيب، المغرب، ١٩٩٩م.
نسخة٢: بعنوان الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، وإصدار مجلة قضايا إسلامية معاصرة، دار الهادي، ط١، ٢٠٠٣م.
٤٠- فلسفةالتشريع الإسلامي بحوث ندوة شارك فيهاالعلامة محمد مكي الناصري وآخرون.
مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، الرباط، ٦/ ٤/ ١٤٠٦هـ.

٤١- فلسفة التشريع في الإسلام للدكتور صبحي المحمصاني .
دار العلم للملايين، بيروت، ط٥، ١٩٨٠م.
٤٢- فلسفة الشريعة للدكتور إبراهيم مصطفى الزلمي .
دار الرسالة للطباعة، بغداد، ١٩٧٩م.
٤٣- فلسفة مقاصد التشريع في الفقه الإسلامي للدكتور خليفة با بكر الحسن .
طبع دار الطباعة الحديثة، القاهرة، نشر دار الفكر، الخرطوم.
٤٤- الفوائد في اختصار المقاصد= القواعد الصغرى للعز بن عبد السلام ت٦٦٠هـ .
تحقيق د.جلال الدين عبد الرحمن، دار الكتاب الجامعي، مصر، مطبعة السعادة، ط١، ١٤٠٩هـ.
٤٥- قاعدة التحيل على إبطال مقاصد الشريعة وحكمها لأستاذنا الدكتور فتحي الدريني.
مذكرة خطية لطلبة الدراسات العليا (الدكتوراه) في الجامعة الأردنية.
٤٦- قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي للدكتور عبد الرحمن الكيلاني(رسالة دكتوراه) .
المعهد العالمي للفكر الإسلامي/ دار الفكر، دمشق، ط١، ٢٠٠٠م.
٤٧- القيم الحضارية في رسالة الإسلام للأستاذ محمد فتحي عثمان.
الدار السعودية للنشر، جدة، ط١، ١٩٨٢م.
٤٨- القيم الضرورية ومقاصد التشريع الإسلامي للأستاذ فهمي علوان .
الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٩م.
٤٩- مباحث العلة في القياس عند الأصوليين للدكتور عبد الحكيم الهيتي السعدي.
دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط١، ١٩٨٦م.
٥٠- مدخل إلى مقاصد الشريعة للدكتور أحمد الريسوني.
مطبعة التوفيق، الرباط ، ط٢، ١٩٩٨م.
٥١- مدى الحاجة للأخذ بنظرية المصالح المرسلة في الفقه الإسلامي للدكتورمحمد سعد الشناوي.
المطبعة الفنية، القاهرة، ١٩٨١م.
٥٢- مذكرة في المناسبة للشيخ طه محمود الديناري.
مطبعة الأنوار، القاهرة،١٣٨٢هـ.
٥٣- المصالح المرسلة للأستاذ محمد الأمين الشنقيطي.
تقديم عطية محمد سالم، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط١، ١٤١٠هـ.
٥٤- المصالح المرسلة لمحمود عبد الكريم حسن.
دار النهضة الإسلامية، بيروت، ط١ ،١٩٩٥م.
٥٥- المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي للدكتور مصطفى زيد ويليه ملحق بشرح حديث "لا ضرر ولا ضرار" للطوفي (سليمان بن عبد القوي) ت٧١٦هـ.
دار الفكر العربي، ط٢
٥٦- المعالم الجديدة للأصول للشهيد محمد باقر الصدر.
دار التعارف للمطبوعات، بيروت،١٤١٠هـ.
٥٧- مفهوم الحكمة عند الإمام الشاطبي وتطبيقاته للدكتور تميم حلواني(رسالة دكتوراه) .
ممنوحة من دار الحديث الحسنية ، الرباط،١٩٩٨م.
٥٨- مقاصد الإسلام للشيخ صالح بن عبد العزيز بن عثيمين .
دار ابن الجوزي، الرياض، ١٩٩٣م.
٥٩- مقاصد التصرفات النبوية للدكتور فؤاد حسني قلع(رسالة دكتوراه) .
ممنوحة من جامعة الزيتونة، تونس،٢٠٠١م.
٦٠- مقاصد الشريعة آراء لعدد من كبار العلماء، عُني بتحريرها أ.عبد المجيد الرفاعي.
دار الفكر المعاصر، بيروت / دار الفكر، دمشق، من سلسلة آفاق التجديد، ط١، ٢٠٠٢م.
٦١- مقاصد الشريعة الإسلامية لفضيلة العلامة محمد الطاهر ابن عاشور.
نشر الشركة التونسية للتوزيع، ط١، ١٩٧٨م.
٦٢- مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية للدكتور محمد سعد اليوبي(رسالة دكتوراه) .
دار الهجرة، الرياض، ط١، ١٩٩٨م.
٦٣- مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها للأستاذ علال الفاسي .
مكتبة الوحدة العربية، الدار البيضاء، ط١، ١٩٦٣م.
٦٤- مقاصد الشريعة الخاصة بالتصرفات المالية للدكتور عز الدين بن زغيبة.
مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، دبي، ٢٠٠١م.
٦٥- مقاصد الشريعة العامة للدكتور إبراهيم السلقيني.

بحث منشور في مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، الإمارات العربية المتحدة، ع ٣، ١٤١١هـ.

٦٦- مقاصد الشريعة عند ابن تيمية للدكتور يوسف أحمد محمد البدوي (رسالة دكتوراه) .

دار النفائس، عمان، الأردن، ط١، ٢٠٠٠هـ.

٦٧- مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام للدكتور عمر بن صالح بن عمر(رسالة دكتوراه).

دار النفائس، عمان، الأردن، ط١، ٢٠٠٣م.

٦٨- مقاصد الشريعة في آثار الشيخ شمس الدين (محمد مهدي) لسرمد الطائي.

مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ع١١،

٦٩- مقاصد الشريعة للأستاذ محمد أنيس عبادة .

دار الطباعة المحمدية، القاهرة، ١٣٨٧هـ.

٧٠- مقاصد الشريعة للدكتور طه جابر العلواني.

من إصدارات مجلة قضايا إسلامية معاصرة، دار الهادي، ٢٠٠١م.

٧١- مقاصد الشريعة للدكتور محمد الزحيلي.

بحث منشور في مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، مكة المكرمة، سنة٦، ع ٦، ١٤٠٢هـ ثم نشر بالعنوان نفسه في رسالة لطيفة من قبل دار المكتبي، دمشق،١٩٩٨م.

٧٢- مقاصد الشريعة وطرق الاجتهاد التي ترجع إليها للدكتور حسين حامد حسان .

٧٣- المقاصد العامة للشريعة الإسلامية للأستاذ عبد الرحمن عبد الخالق .

مكتبة الصحوة الإسلامية، الكويت، ط١، ١٤٠٥هـ.

٧٤- المقاصد العامة للشريعة الإسلامية للدكتور عز الدين بن زغيبة(رسالة دكتوراه) .

مطبوعة على الآلة الكاتبة مقدمة لجامعة الزيتونة بتونس عام١٤١٢هـ.

٧٥- المقاصد العامة للشريعة الإسلامية للدكتور يوسف حامد العالم (رسالة دكتوراه) .

دار الحديث ، القاهرة / الدار السودانية للكتب، الخرطوم.

٧٦- مقاصد علم الاقتصاد الإسلامي للأستاذ جمال الدين عطية.

مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ع ٨

٧٧- المقاصد في المذهب المالكي خلال القرنين الخامس والسادس الهجريين للدكتور نور الدين مختار الخادمي (رسالة جامعية:١٩٩٣م).

مكتبة الرشد، الرياض،٢٠٠٣م.

٧٨- مقاصد القرآن الكريم لأيمن بهجت دعدع.

دمشق،١٩٩٣م.

٧٩- مقاصد القرآن الكريم لحنان اللحام.

دمشق،٢٠٠٤م.

٨٠- المقاصد الكلية للشريعة(قراءة جديدة) للدكتور نصر حامد أبو زيد.

مقال في مجلة العربي الكويتية، ع ٤٢٦.

٨١- مقاصد المكلفين فيما يتعبد به لرب العالمين للدكتور عمر سليمان الأشقر .

دار النفائس، الأردن/ مكتبة الفلاح، الكويت، ط٢، ١٤١١هـ.

٨٢- المقاصد من أحكام الشارع وأثرها في العقود لعثمان الراشد(رسالة ماجستير).

ممنوحة من كلية الشريعة، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٤٠٣هـ

٨٣- المقصود من شرع الحكم لعبد الله الناصر (رسالة ماجستير).

ممنوحة من كلية الشريعة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ١٣٩٢هـ.

٨٤- من حكم الشريعة وأسرارها للدكتور حامد العبادي .

المكتبة العصرية، صيدا،ط٢،١٩٧٣م.

٨٥- المنحى المقاصدي في فقه ابن رشد للدكتور أحمد الريسوني.

مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ع ٨

٨٦- منهجية التشريع في الإسلام للدكتور حسن الترابي.

دار الفكر، الخرطوم، ١٩٨٧م.

٨٧- الموافقات في أصول الشريعة لأبي إسحاق للشاطبي وخاصة الجزء الثاني.

النسخة المعتمدة*:علّق عليها د. محمد عبد الله دراز، دار المعرفة ، بيروت، ط٢ ،١٩٧٥.

---

*تولت دار الكتب العلمية ببيروت نشرها مجدداً بعد أن قام عبد السلام عبد الشافي محمد بتخريج نصوصها وفهرسة موضوعاتها، وهناك عدة نسخ أخرى للموافقات منها بتعليق الشيخ محمد الخضر حسين (دار الفكر، ١٣٤١هـ)، وثانية بتعليق الشيخ محمد محي الدين عبد الحميد ()،وقديماً قام بعض تلاميذ الشاطبي باختصارها وبنظم مختصرها(را: فتاوى الإمام الشاطبي –جمع وتحقيق محمد أبوالأجفان-:٤٧) وتجدد الأمر في آونة متأخرة فقام العلامة الشنقيطي باختصارها، وسمّى مختصره " توضيح المشكلات في اختصار الموافقات" (دار عالم الكتب، ط١، ١٤١٤هـ)، وقام الشيخ ماء العينين بن مامين بنظمها وسمى منظومته"موافق الموافقات" ثم شرح منظومته وسمى شرحه"المرافق على الموافق"(وطبع هذا الشرح وصدر بفاس عام١٣٢٤هـ- ر: نظرية المقاصد عند الشاطبي للريسوني: ١١٣-) فضلاً عن دراسات معاصرة كثيرة حولها أشير- أو سيشار- إلى بعضها.

٨٨- نحو تفعيل مقاصد الشريعة لجمال الدين عطية.
المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار الفكر، دمشق، ط١، ٢٠٠١م.
٨٩- نحو تفعيل مقاصد الشريعة للدكتور جمال الدين عطية .
المعهد العالمي للفكر الإسلامي/ دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤٢٢هـ.
٩٠- نحو فقه جديد للأستاذ جمال البنا.
دار الفكر الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٩م.
٩١- نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي للدكتور حسين حامد حسان .
مكتبة المتنبي، القاهرة،١٩٨١م.
٩٢- النظرية العامة للشريعة الإسلامية للأستاذ جمال الدين عطية.
مطبعة المدينة، القاهرة، ١٩٨٨م.
٩٣- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي للأستاذ عبد الكريم آل نجف (مراجعة لكتاب د.أحمد الريسوني).
مجلة قضايا إسلامية، ع٤، ١٩٩٧م.
٩٤- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي للدكتور أحمد الريسوني (رسالة ماجستير) .
من منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٤، ١٩٩٥م.
٩٥- نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور للأستاذ عبد الجبار شرارة (مراجعة لكتاب د.إسماعيل الحسني).
مجلة قضايا إسلامية، ع ٤، ١٩٩٧م.
٩٦- نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور للدكتور إسماعيل الحسني(رسالة جامعية) .
المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩٥م.
٩٧- نظرية المقاصد والواقع للأستاذ يحيى محمد.
مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ع٨
٩٨- وجهة نظر للدكتور أحمد الخمليشي.
دار نشر المعرفة، الرباط، ١٩٩٨م.
٩٩- الوصف المناسب لشرع الحكم للدكتور أحمد محمود عبد الوهاب (رسالة دكتوراه).
مطبوعة على الآلة الكاتبة مقدمة إلى قسم الدراسات العليا بالجامعة الإسلامية في المدينة المنورة، ١٤٠٣هـ..

* * *

ثانياً: المراجع:

١ - القرآن الكريم وتفاسيره وعلومه

١- أحكام القرآن لابن العربي (أبي بكر محمد بن عبد الله) ت ٥٤٣هـ.
تحقيق علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت.

٢- أحكام القرآن للجصّاص (أبي بكر أحمد بن علي الرازي) ت ٣٧٠هـ.
تحقيق محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٣- بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز للفيروزابادي (مجد الدين محمد بن يعقوب) ت٨١٧هـ.
تحقيق محمد علي النجار، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٣٨٤هـ.

٤- تفسير ابن عطية الأندلسي ت٥٤٦هـ (المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز).
دار ابن حزم، بيروت، ٢٠٠٢م.

٥- تفسير ابن كثير= تفسير القرآن العظيم للحافظ إسماعيل بن عمر القرشي ت٧٧٤هـ .
المكتبة التجارية الكبرى، مطبعة الاستقامة، القاهرة، ط٣، ١٣٧٦هـ.

٦- تفسير أبي السعود= إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم لمحمد بن محمد العمادي ت٩٥١هـ.
دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٧- تفسير التحرير والتنوير للشيخ محمد الطاهر بن عاشور .
الدار التونسية للنشر.

٨- تفسير الخازن= لباب التأويل في معاني التنزيل لعلاء الدين علي بن محمد البغدادي ت٧٢٥هـ(وبهامشه تفسير البغوي= معالم التنزيل).
مطبعة الاستقامة، القاهرة،١٣٨١هـ.

٩- تفسير الطبري= جامع البيان عن تأويل القرآن للإمام محمد بن جرير الطبري ت٣١٠هـ (وبهامشه تفسير النيسابوري= غرائب القرآن ورغائب الفرقان).
دار المعرفة، بيروت، طبعة مصورة عن الطبعة الأولى (الأميرية).

١٠- تفسير القرطبي= الجامع لأحكام القرآن لمحمد بن أحمد الأنصاري القرطبي ت٦٧١هـ.
دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٦٧م.

١١- التفسير الكبير= مفاتيح الغيب لفخر الدين الرازي (محمد بن عمر) ت٦٠٦هـ.
دار الكتب العلمية، طهران، ط٢(مصورة).

١٢- تفسير الكشاف= الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل لجار الله محمود بن عمر الزمخشري ت ٥٣٨هـ، وعلى هامشه عدة كتب أهمها الكافي الشافي في تخريج أحاديث الكشاف لابن حجر العسقلاني.
تحقيق مصطفى حسين أحمد، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ط٢، ١٣٧٣هـ.

١٣- تفسير المراغي (أحمد مصطفى المراغي شيخ الأزهر الأسبق).
دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٤- تفسير المنار للشيخ محمد رشيد رضا .
مطبعة محمد علي صبيح بمصر، ط٣، ١٣٧٥هـ.

١٥- التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج للدكتور وهبة الزحيلي .
دار الفكر، دمشق، ط١، ١٩٩١م.

١٦- تفسير سورة الأعراف للدكتور محمد البهي .
دار الفكر، ط١، ١٩٧١م.

١٧- تفسير وبيان مفردات القرآن مع فهارس كاملة لمواضيعه وألفاظه أعدها الأستاذ محمد حسن الحمصي .
دار الرشيد، دمشق/ مؤسسة الإيمان، بيروت.

١٨- تفصيل آيات القرآن الحكيم لـ"جول لابوم" ويليه المستدرك لـ"إدوار مونتيه".
نقلها إلى العربية المرحوم محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٢، ١٩٦٩م .

١٩- حجة القراءات لأبي زرعة (عبد الرحمن بن محمد بن زنجلة) ت.
تحقيق سعيد الأفغاني، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٣٩٩هـ.

٢٠- روح المعاني من تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني لشهاب الدين أبي الفضل محمود الآلوسي ت ١٢٧٠هـ.
دار الفكر، بيروت، ١٩٧٨م.

٢١- زاد المسير في علم التفسير لابن الجوزي (أبي الفرج القرشي البغدادي) ت٥٩٧هـ.
المكتب الإسلامي، ط١، ١٩٦٧م.

٢٢- صفوة التفاسير للشيخ محمد علي الصابوني .
دار القرآن الكريم، بيروت، ط٢، ١٤٠١هـ.

٢٣- في ظلال القرآن للشهيد سيد قطب.

دار إحياء التراث العربي، بيروت/ دار المعرفة، ط٧، ١٩٧١م.
٢٤- كيف نتعامل مع القرآن مدارسة أجراها أ.عمر عبيد حسنة مع الشيخ محمد الغزالي.
المعهد العالمي للفكر الإسلامي/ دار الوفاء، المنصورة، ط١، ١٤١٢هـ.
٢٥- مجمع البيان في تفسير القرآن للطبرسي (الفضل بن الحسن) ت حوالي ٥٥٠هـ.
تحقيق السيدين الرسولي المحلاتي، وفضل الله اليزدي الطباطبائي، دار المعرفة، بيروت، ط١، ١٤٠٦هـ.
٢٦- المعجزة الكبرى(القرآن) للشيخ محمد أبو زهرة .
دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٠م.
٢٧- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن للأستاذ محمد فؤاد عبد الباقي.
مطابع الشعب، القاهرة، ١٣٧٨هـ.
٢٨- المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني (الحسين بن محمد) ت٥٠٢هـ .
تحقيق محمد سيد كيلاني، نشر المكتبة المرتضوية، ١٣٤٢هـ.
٢٩- مناهل العرفان في علوم القرآن للزرقاني (محمد عبد العظيم) .
دار إحياء الكتب العربية، ط٣، ١٣٧٣هـ.
٣٠- المنتخب من تفسير القرآن الكريم للشيخ محمد متولي الشعراوي.
منشورات دار النصر، بيروت.
٣١- النشر في القراءات العشر لابن الجزري (الحافظ محمد بن محمد الدمشقي) ت٨٣٣هـ.
دار الكتب العلمية، بيروت، ٢ج.
٣٢- الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز ومعانيها= قاموس القرآن للحسين بن محمد الدامغاني ت.
تحقيق فاطمة الخيمي، ط ١٩٩٤.

٢- الحديث الشريف وشروحه وعلومه

١- الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان للأمير علاء الدين بن بلبان الفارسي ت ٧٣٩هـ.
تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ.
٢- إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام(مع حاشية العدة) لابن دقيق العيد (محمد بن علي بن وهب القشيري) ت ٧٠٢هـ.
المكتبة السلفية، القاهرة ، ط٢، ١٤٠٩هـ.
٣- الأذكار المنتخب من كلام سيد الأبرار للنووي (الإمام يحيى بن شرف) ت٦٧٦هـ.
نسخة١: تحقيق د.محي الين مستو، دار الكلم الطيب، دمشق، ط٨، ١٤٢٠هـ.
نسخة٢: تحقيق قاسم النوري وعلي الشربجي، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤١٢هـ.
٤- إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل للشيخ محمد ناصر الدين الألباني.
المكتب الإسلامي، بيروت، ط:٢، ١٤٠٥هـ.
٥- الاعتبار لما في الناسخ والمنسوخ من الآثار للحازمي (الحافظ أبي بكر محمد بن موسى الهمذاني) ت٥٨٤هـ.
تعليق ونشر راتب الحاكمي، مطبعة الأندلس، حمص، ط١، ١٩٦٦م.
٦- بذل المجهود في حل سنن أبي داود لأحمد السهارنفوري.
دار اللواء، الرياض
٧- تحفة الأحوذي شرح سنن الترمذي لمحمد عبد الرحمن المباركفوري ت١٣٥٣هـ.
دار الكتاب العربي، بيروت
٨- الترغيب والترهيب للحافظ المنذري (الحافظ عبد العظيم بن عبد القوي) ت٦٥٦هـ.
تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية الكبرى بمصر، ط١، ١٩٦٠م..
٩- جامع الأصول في أحاديث الرسول لابن الأثير الجزري ت٦٠٦هـ.
تحقيق الشيخ عبد القادر أرناؤوط، نشر وتوزيع مكتبات الحلواني والملاح ودار البيان، دمشق.
١٠- جامع العلوم والحكم= شرح الأربعين النووية لابن رجب الحنبلي.
دار المعرفة ، بيروت .
١١- دراسات تطبيقية في الحديث النبوي (العبادات) للدكتور نور الدين عتر.
منشورات جامعة دمشق، ١٩٧٥م.
١٢- دراسات منهجية في الحديث النبوي (الأسرة والمجتمع) للدكتور نور الدين عتر.
منشورات جامعة دمشق،
١٣- الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة للسيوطي (الحافظ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر) ت٩١١هـ.
تحقيق محمود الأرناؤوط ومحمد بدر الدين القهوجي، مكتبة دار العروبة، الكويت، ط١، ١٩٨٨م.
١٤- دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين للشيخ محمد بن علان الصديقي ت١٠٥٧هـ.
تعليق محمود حسن ربيع، شركة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، القاهرة، ٤ج.
١٥- الزهد والرقائق لشيخ الإسلام عبد الله بن المبارك المروزي ت١٨١هـ.

تحقيق المحدث حبيب الرحمن الأعظمي، نشر محمد عفيف الزعبي، مؤسسة الرسالة، بيروت.
١٦- زوائد (مصباح الزجاجة في زوائد) ابن ماجه للبوصيري (أحمد بن أبي بكر الكناني).
تحقيق محمد المنتقى الكشناوي، دار العربية، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ.
١٧- سلسلة الأحاديث الصحيحة للشيخ محمد ناصر الدين الألباني.
المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٥هـ.
١٨- سلسلة الأحاديث الضعيفة للشيخ محمد ناصر الدين الألباني.
المكتب الإسلامي، بيروت،
١٩- السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي للدكتور مصطفى السباعي.
سلسلة من الشرق والغرب، الدار القومية، القاهرة، ع١٥٤، ١٩٦٦م.
٢٠- سنن ابن ماجه للحافظ أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني ت٢٧٥هـ.
تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٢م.
٢١- سنن أبي داود (الحافظ سليمان بن الأشعث السجستاني) ت٢٧٥هـ، ومعه معالم السنن للخطابي.
دار الحديث، القاهرة، ط١، ١٩٦٩م.
٢٢- سنن البيهقي= السنن الكبرى للحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين ت٤٥٨هـ.
دار المعرفة، بيروت، ط١، ١٣٤٤هـ.
٢٣- سنن الترمذي (محمد بن عيسى) ت٢٧٩هـ.
تحقيق أحمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي وإبراهيم عطوة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر، ط٢.
٢٤- سنن الدارقطني (الحافظ علي بن عمر الدارقطني) ت٣٨٥هـ وبذيله التعليق المغني على الدارقطني لمحمد شمس الحق العظيم آبادي.
تعليق عبد الله هاشم اليماني، طبعة دار المحاسن، القاهرة، ١٣٨٦هـ.
٢٥- سنن الدارمي (الحافظ عبد الله بن عبد الرحمن السمرقندي) ت.
تحقيق فواز أحمد زمرلي وخالد السبع العلمي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ.
٢٦- سنن النسائي (المجتبى) مع حاشية السندي (نور الدين) ت١١٣٨هـ.
ترقيم الأستاذ عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت.
٢٧- شرح الزرقاني (محمد بن عبد الباقي ت١١١٢هـ) على موطأ الإمام مالك.
دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١١هـ.
٢٨- شرح مشكل الآثار للطحاوي (أبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة) ت٣٢١هـ.
تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤١٥هـ.
٢٩- شعب الإيمان للبيهقي (الحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين ت٤٥٨هـ).
تحقيق محمد السعيد بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٠هـ.
٣٠- صحيح ابن خزيمة (محمد بن إسحاق بن خزيمة) ت٣١١هـ.
تحقيق د. محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٣٩٥هـ.
٣١- صحيح البخاري (الإمام الحافظ محمد بن إسماعيل) ت٢٥٦هـ.
ضبطه ورقمه: الدكتور مصطفى ديب البغا، مطبعة الهندي، ١٩٨٦م.
٣٢- صحيح الجامع الصغير وزيادته للشيخ محمد ناصر الدين الألباني.
المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤٠٦هـ.
٣٣- صحيح سنن ابن ماجه للشيخ محمد ناصر الدين الألباني.
المكتب الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٤٠٨هـ.
٣٤- صحيح مسلم (بن الحجاج القشيري ت٢٦١هـ) بشرح النووي (يحيى بن شرف ت٦٧٦هـ).
المطبعة المصرية ومكتبتها، ١٩٢٤م.
٣٥- فتح الباري بشرح صحيح الإمام البخاري لابن حجر العسقلاني (الحافظ أحمد بن علي) ت٨٥٢هـ.
تحقيق عبد العزيز بن عبد الله بن باز، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، المكتبة السلفية، ١٣٧٩هـ.
٣٦- فيض القدير للمناوي (محمد عبد الرؤوف ت ١٠٣١هـ) شرح الجامع الصغير للسيوطي.
دار المعرفة، بيروت، ط٢، ١٩٧٢م.
٣٧- كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس للمُحَدِّث إسماعيل بن محمد العجلوني ت١١٦٢هـ.
تصحيح أحمد القلاش، مكتبة التراث الإسلامي، حلب.
٣٨- كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال للمتقي الهندي (علاء الدين علي بن حسام ت).
عُني به صفوت السقا وآخرون، مكتبة التراث الإسلامي، حلب، ١٩٨٤م.
٣٩- كيف نتعامل مع السنة النبوية للدكتور يوسف القرضاوي.
المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٠م.
٤٠- المبين المعين لفهم الأربعين للفقيه علي بن سلطان محمد القاري ت١٠٣٠هـ.
مطبعة الجمالية بمصر، ط١، ١٣٢٨هـ.

٤١- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد للهيثمي (الحافظ نور الدين علي بن أبي بكر) ت٨٠٧هـ.
تحقيق عبد الله محمد الدرويش، دار الفكر.
٤٢- مختصر صحيح مسلم للمنذري (الحافظ عبد العظيم بن عبد القوي) ت ٦٥٦هـ.
تحقيق د. مصطفى ديب البغا، دار العلوم الإنسانية، دمشق.
٤٣- المستدرك على الصحيحين للحاكم النيسابوري (أبو عبد الله محمد بن عبد الله) ت٤٠٥هـ.
تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١١هـ.
٤٤- مسند أبي يعلى(الحافظ أحمد بن علي الموصلي ت٣٠٧هـ).
تحقيق حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق، ط١، ١٤٠٤هـ، ١٣ج.
٤٥- مسند الإمام أحمد (بن حنبل الشيباني) ت٢٤١هـ .
المكتب الإسلامي/ دار صادر، بيروت، ١٣٨٩هـ.
٤٦- مشكاة المصابيح للتبريزي (محمد بن عبد الله الخطيب) ت.
تحقيق الشيخ محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٣
٤٧- مصنف عبد الرزاق (الحافظ أبي بكر بن همام الصنعاني) ت٢١١هـ ومعه كتاب الجامع للحافظ معمر بن راشد الأزدي.
تحقيق المحدث حبيب الرحمن الأعظمي ، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ.
٤٨- المصنف في الأحاديث والآثار لابن أبي شيبة (الحافظ عبدالله بن محمد الكوفي) ت٢٣٥هـ.
تحقيق عامر الأعظمي، الدار السلفية.
٤٩- المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية لابن حجر العسقلاني.
تحقيق المحدث حبيب الرحمن الأعظمي، دار المعرفة، بيروت.
٥٠- المعجم الكبير للطبراني (الحافظ أبو القاسم سليمان بن أحمد) ت٣٦٠هـ.
تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بالعراق، ط١، ١٤٠٠هـ.
٥١- المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة للسخاوي (محمد بن عبد الرحمن) ت٩٠٢هـ.
تحقيق عبد الله محمد الصديق وعبد الوهاب عبد اللطيف، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٧٩م.
٥٢- منهج النقد في علوم الحديث للأستاذ الدكتور نور الدين عتر .
دار الفكر، دمشق،١٩٧٢م..
٥٣- موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان لنور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي ت٨٠٧هـ.
تحقيق محمد عبد الرزاق حمزة، دار الكتب العلمية، بيروت.
٥٤- الموطأ للإمام مالك(بن أنس الأصبحي) ت١٧٩هـ.
تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٦هـ
٥٥- نزهة المتقين شرح رياض الصالحين للدكتورمصطفى الخن ورفاقه.
مؤسسة الرسالة، ط١٩٧٧،١م.
٥٦- نصب الراية لأحاديث الهداية للزيلعي (الحافظ عبد الله بن يوسف) ت٧٦٢هـ.
تحقيق محمد يوسف البنوري، دار الحديث، القاهرة، ١٣٥٧هـ.
٥٧- نظم المتناثر من الحديث المتواتر لأبي الفيض جعفر الحسني الإدريسي الكتاني .
دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٠م.
٥٨- نوادر الأصول في أحاديث الرسول للحكيم الترمذي.
تحقيق د. عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٩٩٣م.
٥٩- النهاية في غريب الحديث لابن الأثير(مجدالدين المبارك بن محمد الجزري) ت٦٠٦هـ.
تحقيق محمد الطناحي وطاهر الزاوي، دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي.

٣- أصول الدين وعقائده ونِحَله

١- الإبداع في مضار الابتداع للشيخ علي محفوظ .
المكتبة المحمودية التجارية ، القاهرة، ط١٩٦٨،٦م.
٢- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد للجويني (إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله) ت٤٧٨هـ.
تحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبد الحميد، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٥٠م.
٣- الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية للدكتور يحيى هاشم فرغلي(رسالة دكتوراه).
ممنوحة من جامعة الأزهر
٤- إشارات المرام من عبارات الإمام للبياضي(كمال الدين أحمد الحنفي) .
تحقيق يوسف عبد الرزاق، شركة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط١٩٤٩،١م.
٥- أصل الدين والإيمان عند الصحابة والتابعين لهم بإحسان للدكتور مأمون حموش .
دمشق، ط١، ٢٠٠٢م.
٦- أصول الدين للبغدادي (أبي منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي ت٤٢٩هـ).

نشر وطبع مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية، استانبول، ط١، ١٣٤٦هـ.
٧- أصول في البدع والسنن= (مختصر الاعتصام للشاطبي) لمحمد أحمد العدوي .
ط٣، ١٩٧٠م.
٨- الاعتصام للشاطبي .
تحقيق مصطفى الندوي، دار الخاني، ط١، ١٩٩٦م.
٩- الردة وآثارها دراسة مقارنة مع القانون للدكتور تيسير العمر(رسالة دكتوراه) .
ممنوحة من جامعة دمشق، ١٩٩٩ م.
١٠- رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده.
مكتبة الثقافة العربية.
١١- شرح الصاوي لشرح جوهرة التوحيد.
تحقيق الشيخ الدكتور عبد الفتاح البزم، دار ابن كثير، ط١، ١٩٩٧م.
١٢- شرح الطحاوية لابن أبي العز الحنفي (علي بن أحمد بن علي بن محمد) ت٧٩٢هـ.
دار الفكر، ط: ١٤٠٨هـ ١٩٨٨م.
١٣- شرح الفقه الأكبر لملا علي القاري.
دار الكتب العلمية، بيروت، ط١٩٨٤،١م.
١٤- شرح المقاصد للتفتازاني.
تحقيق د.عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٩٨٩م.
١٥- شرح جوهرة التوحيد للإمام العلامة الشيخ إبراهيم الباجوري.
نسَّقه وخرَّج أحاديثه وعلَّق عليه: محمد أديب الكيلاني وعبد الكريم تتان ، مكتبة الغزالي، ١٩٧٢م.
١٦- شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل لابن قيم الجوزية ت٧٥١هـ.
دار إحياء العلوم، بيروت، ط٢، ١٣٩٦هـ.
١٧- الظاهرة القرآنية لمالك بن نبي.
ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، بيروت، ط٣، ١٩٦٨م.
١٨- ظاهرة النفاق وخبائث المنافقين في التاريخ للدكتور عبد الرحمن حبنكة .
دار القلم، دمشق، ط١، ١٩٩٣م.
١٩- العقل في أصول الدين للدكتور مفيد الفقيه.
الدار العالمية، بيروت، ١٩٩٢م.
٢٠- العقيدة الإسلامية والفكر المعاصر للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي.
منشورات جامعة دمشق، ط١٤١٢،٥هـ.
٢١- فلسفتنا للشهيد محمد باقر الصدر .
منشورات عويدات، بيروت، ط١، ١٩٦٢م.
٢٢- كبرى اليقينيات الكونية للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي.
دار الفكر بدمشق، ط:٢، ١٣٩٠هـ
٢٣- الكتاب المقدس "إنجيل مرقس".
٢٤- المرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسنة للدكتور يوسف القرضاوي.
مكتبة وهبة، القاهرة.
٢٥- المصطلحات الأربعة في القرآن لأبي الأعلى المودودي .
دار القلم، الكويت، ط٥، ١٩٩٣م.
٢٦- مفتاح الجنة في شرح عقيدة أهل السنة للشيخ محمد بن الهاشمي التلمساني.
مطبعة الترقي، دمشق، ط١، ١٩٦٠م.
٢٧- مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة لابن قيم الجوزية ت٧٥١هـ.
تحقيق محمد بيومي، مكتبة الإيمان، المنصورة ، ١٩٩٥م.
٢٨- المواقف في علم الكلام للإيجي (عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد) ت٧٥٦هـ.
عالم الكتب، بيروت.

٤ - أصول الفقه وقواعده ونظرياته

١- الإبهاج في شرح المنهاج للسبكي (تقي الدين علي بن عبد الله الكافي وولده تاج الدين).
دار الكتب العلمية، بيروت، ط١٤٠٤،١هـ.
٢- أثر اختلاف القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء للدكتور مصطفى الخن (رسالة دكتوراه).
مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٥، ١٤١٤هـ.
٣- أثر الأدلة المختلف فيها لأستاذنا الدكتور مصطفى ديب البغا(رسالة دكتوراه) .

دار الإمام البخاري، دمشق.
٤- الاجتهاد في الشريعة الإسلامية للدكتور يوسف القرضاوي .
دار القلم، الكويت ، ط:٢، ١٤١٠هـ.
٥- الاجتهاد(من التلخيص) للجويني.
تحقيق عبد الحميد أبو زنيد، دار القلم، الكويت، ط١، ١٩٨٧م.
٦- إحكام الفصول في أحكام الأصول لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي، ت ٤٧٤هـ.
تحقيق عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٨٦م.
٧- الإحكام في أصول الأحكام لأبي محمد علي ابن حزم الأندلسي المتوفى سنة٤٥٦هـ.
تقديم إحسان عباس، مع تحقيقات الشيخ أحمد شاكر ، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط١، ١٩٨٠م.
٨- الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (سيف الدين علي بن أبي علي) ت ٦٣١هـ.
تعليق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤٠٢هـ.
٩- الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي ت ٦٨٤هـ.
نسخة١: أشرف على طبعه أبو بكر عبد الرزاق، ط:١ ،١٩٨٩م، المكتب الثقافي للنشر والتوزيع، مصر.
نسخة٢: تحقيق الأستاذ عبد الفتاح أبو غدة، ط٢، ١٩٩٥م.
١٠- أدلة التشريع المتعارضة ووجوه الترجيح للأستاذ بدران أبي العينين بدران.
مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية، ١٩٩٠م.
١١- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق عن علم الأصول للشوكاني(محمد بن علي) ت١٢٥٥هـ.
نسخة١: وبهامشه الورقات في أصول الفقه للجويني وشرحها للجلال المحلي (ت٨٦٤هـ) وشرحها للعبادي، دار المعرفة، بيروت،١٩٧٩م.
نسخة٢: تحقيق أبي مصعب سعيد البدري، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٩٩٢م.
١٢- الإسلام وموقفه من الشرائع السابقة للدكتور شعبان محمد إسماعيل(رسالة دكتوراه).
دار الفكر، مصر، ط:١، ١٤٠٥هـ.
١٣- الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية لجلال الذين السيوطي ت ٩١١هـ.
شركة ومكتبة ومطبعة البابي الحلبي، طبعة ١٩٥٩م.
١٤- الأشباه والنظائر لزين الدين بن إبراهيم بن نجيم الحنفي ت ٩٧٠هـ.
تحقيق محمد مطيع الحافظ، دار الفكر، دمشق،ط١، ١٩٨٣م.
١٥- أصول السرخسي (أبو بكر محمد بن ابي سهل).
تحقيق أبي الوفاء الأفغاني، طبع دار المعرفة ، نشر إحياء المعارف النعمانية، حيدر آباد الدكن الهند.
١٦- أصول الفقه الإسلامي للأستاذ الدكتور وهبة الزحيلي.
دار الفكر بدمشق، ط١، ١٩٩٦م.
١٧- أصول الفقه الإسلامي للدكتورمحمد الزحيلي .
منشورات جامعة دمشق،١٩٨٢م.
١٨- أصول الفقه للأستاذ محمد أبو زهرة.
دار الفكر العربي، القاهرة،١٤١٧هـ (ط١: ١٣٧٧هـ).
١٩- أصول الفقه للشيخ محمد الخضري.
المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ط٤، ١٩٦٢م.
٢٠- إعلام الموقعين عن رب العالمين لابن قيم الجوزية (محمد بن أبي بكر) ت٧٥١هـ .
تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، مؤسسة جواد للطباعة والتصوير، لبنان.
٢١- الأنوار الساطعة في طرق إثبات العلة الجامعة للدكتور رمضان عبد التواب اللخمي .
دار الهدى ، الرياض، ١٤٠٦هـ
٢٢- البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي(بدر الدين محمد بن بهادر) ت٧٩٤هـ .
حرره وراجعه جماعة منهم عبد القادر العاني، منشورات وزارة الأوقاف الكويتية، ط٢، ١٤١٣هـ
٢٣- البرهان في أصول الفقه للجويني(أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله) ت٤٧٨هـ .
تحقيق د.عبد العظيم ديب، دار الوفاء، المنصورة، ط٣ ، ١٤١٢هـ.
٢٤- تأسيس النظر للدبوسي (أبي زيد عبيد الله عمر بن عيسى) ت٤٣٠هـ .
تحقيق مصطفى محمد القباني، دار ابن زيدون، بيروت.
٢٥- تخريج الفروع على الأصول للزنجاني (أبي المناقب محمود بن أحمد) ت٦٥٦هـ .
تحقيق وتعليق د.محمد أديب صالح، مؤسسة الرسالة،ط٢، ١٩٧٨م.
٢٦- التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية لعبد اللطيف البرزنجي.
دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٣م.
٢٧- تفسير النصوص في الفقه الإسلامي للدكتور محمد أديب صالح .
المكتب الإسلامي، ط٤، ١٤١٣هـ.

٢٨- التقرير والتجبير على التحرير لابن أمير الحاج ت٨٧٩هـ.
دار الكتب العلمية، بيروت،١٤٠٣هـ (مُصَوَّرة عن طبعة الأميرية،١٣١٦هـ).
٢٩- التلويح (للتفتازاني) على التوضيح في حل غوامض التنقيح(لصدر الشريعة عبيد الله بن مسعود المحبوبي).
دار الكتب العلمية، بيروت.
٣٠- تيسير التحرير لأمير بادشاه (محمد أمين) ت٩٨٧هـ.
دار الفكر، بيروت.
٣١- جمع الجوامع للسبكي مع شرح المحلي وحاشية العطار وتقريرات الشربيني.
نسخة١: المكتبة التجارية الكبرى، ط١٣٥٨هـ.
نسخة٢: مع حاشية البناني، دار الفكر، بيروت،١٤٠٢هـ.
٣٢- حاشية التفتازاني على شرح العضد الإيجي لمختصر ابن الحاجب.
دار الكتب العلمية، بيروت.
٣٣- حاشية سلم الوصول للمطيعي(ت) على نهاية السول للإسنوي(ت٧٧٢هـ) شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي (٦٨٥هـ).
عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٢م؛(سبق أن نشرته جمعية نشر الكتب العربية بالقاهرةعام١٣٤٥هـ).
٣٤- الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده لأستاذنا الدكتور فتحي الدريني .
مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٧٧م.
٣٥- رسائل ابن عابدين(محمد أمين) ت؛ وبوجه خاص رسالة نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف.
دار إحياء التراث العربي، بيروت (مصورة عن طبعة دمشق،١٣٢٥هـ).
٣٦- الرسالة للإمام الشافعي(محمد بن إدريس) ت ٢٠٤هـ.
تحقيق أحمد شاكر، دار الكتب العلمية.
٣٧- رفع الحرج في الشريعة الإسلامية للدكتور عدنان محمد جمعة(رسالة دكتوراه) .
دار الإمام البخاري، دمشق، ط١، ١٣٩٩هـ.
٣٨- رفع الحرج في الشريعة الإسلامية: ضوابطه وتطبيقاته للدكتور صالح بن حميد(رسالة دكتوراه).
جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط١، ١٤٠٣هـ
٣٩- رفع الملام عن الأئمة الأعلام لابن تيمية ت ٧٢٨هـ.
المكتب الإسلامي، دمشق/ مكتبة المنار، الكويت، ط٢، ١٩٦٤م. .
٤٠- السبب عند الأصوليين للدكتور عبد العزيز ربيعة (رسالة دكتوراه).
مطابع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ١٣٩٩هـ
٤١- سد الذرائع في الشريعة الإسلامية للأستاذ محمد هشام البرهاني (رسالة ماجستير).
طبعة مصورة من قبل دار الفكر بدمشق عن الطبعة الأولى١٩٨٥م.
٤٢- شرح المنار لابن ملك(عبد اللطيف) وبهامشه شرح ابن العيني(عبد الرحمن بن أبي بكر) له.
المطبعة العثمانية، استانبول، ١٣١٦هـ
٤٣- شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول لشهاب الدين القرافي ت٦٨٤هـ.
تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية/ دار الفكر، القاهرة، ط١، ١٩٧٣م.
٤٤- شرح مجلة الأحكام العدلية للأتاسي(محمد خالد ومحمد طاهر).
مطبعة حمص، ١٩٣٧م.
٤٥- الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان للشيخ محمد الخضر حسين .
أشرف على طبعه رضا علي التونسي، المطبعة التعاونية بدمشق، ١٩٧١م.
٤٦- شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل لأبي حامد الغزالي.
تحقيق حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط١، ١٩٧١م.
٤٧- علم أصول الفقه للأستاذ عبد الوهاب خلاف .
دار القلم، ط٩، ١٩٧٠م.
٤٨- غاية الوصول شرح لب الأصول وكلاهما لشيخ الإسلام زكريا الأنصاري ت٩٢٥هـ.
مطبعة مصطفى البابي الحلبي وشركاه، مصر.
٤٩- الفروق (أنوار البروق في أنواء الفروق) للقرافي (شهاب الدين أحمد بن إدريس الصنهاجي) ت٦٨٤هـ، وبهامشه تهذيب الفروق لمفتي المالكية (الشيخ محمد بن حسين)، وحاشية ابن الشاط (قاسم بن عبد الله الأنصاري) المسماة إدرار الشروق.
عالم الكتب، بيروت.
٥٠- فصول البدائع في أصول الشرائع للفناري (شمس الدين محمد بن حمزة ت) .
طبعة الآستانة، ١٢٨٩هـ
٥١- فقه الأولويات (دراسة في الضوابط) للباحث محمد الوكيلي(رسالة جامعية).
المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩٧م.

٥٢- الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي للحجوي (محمد بن الحسن الثعالبي)ت١٣٧٦هـ.
المكتبة العلمية، المينة المنورة، ط١، ١٣٩٦هـ.
٥٣- فواتح الرحموت لنظام الدين الأنصاري(عبد الله العلي محمد ت١١٨٠هـ) شرح مُسَلَّم الثبوت لابن عبد الشكور(محب الدين البهاري ت١١١٩هـ) .
مطبوع مع المستصفى للغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، مصورة عن طبعة الأميرية الأولى١٣٢٢هـ.
٥٤- قواطع الأدلة في الأصول لابن السمعاني ت٤٨٩هـ .
تحقيق د. محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، ط١ ، ١٩٩٦م.
٥٥- قواعد الأحكام في مصالح الأنام للعز بن عبد السلام (عبد العزيز) ت٦٦٠هـ .
نسخة١: دار الجيل، بيروت، ط٢، ١٩٨٠م.
نسخة٢: تحقيق الشيخ عبد الغني الدقر، دار الطباع، دمشق، ط١، ١٩٩٢م.
٥٦- القواعد الفقهية لعلي أحمد الندوي.
دار القلم، دمشق، ط١، ١٤٠٦هـ.
٥٧- قواعد المقري لأبي عبد الله محمد بن محمد بن أحمد المقري ت٧٥٨هـ.
تحقيق أحمد بن عبد الله بن حميد، من منشورات معهد البحوث العلمية وإحياء التراث، جامعة أم القرى، مكة المكرمة.
٥٨- القواعد النورانية الفقهية لابن تيمية ت٧٢٨هـ.
تحقيق محمد حامد النقي، مكتبة المعارف، ١٤٠٤هـ.
٥٩- كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي (علي بن محمد ت٤٨٢هـ) للعلامة عبد العزيز البخاري ت٧٣٠هـ.
ضبط وتعليق وتخريج محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، ط:٣، ١٩٩٤م.
٦٠- اللمع للشيرازي (أبو إسحاق إبراهيم بن علي) ت٤٧٦هـ.
دار الكتب العلمية، بيروت ،ط١، ١٩٨٥م.
٦١- مباحث الحكم عند الأصوليين للأستاد محمد سلام مذكور .
دار النهضة المصرية، القاهرة
٦٢- المحصول في علم الأصول للرازي (محمد بن عمر) ت٦٠٦هـ.
تحقيق د.طه جابر العلواني، منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط١، ١٤٠١هـ.
٦٣- المدخل العام إلى نظرية الالتزام في الفقه للأستاذ مصطفى الزرقا .
دار القلم، دمشق، ١٩٩٩م (الجزء الثالث من الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد).
٦٤- المدخل الفقهي العام للأستاذ مصطفى أحمد الزرقا.
منشورات جامعة دمشق، مطابع ألف باء الأديب، دمشق، ط٩ ،١٩٦٧م.
٦٥- المدخل الفقهي: القواعد الكلية لأستاذنا الدكتور أحمد الحجي الكردي .
منشورات جامعة دمشق، دار المعارف للطباعة، ١٩٨٠م.
٦٦- المدخل إلى مذهب الإمام أحمد لابن بدران(الشيخ عبد القادر الدومي الدمشقي) ت١٣٤٦هـ.
المكتبة التجارية الكبرى بمصر
٦٧- المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية لعبد الرحمن الصابوني.
منشورات جامعة دمشق، ط٤، ١٩٧٨م.
٦٨- المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية للدكتور عبد الكريم زيدان .
دار الوفاء، المنصورة، ط١/ مكتبة القدس، بغداد، ط١٢، ١٩٩٢م.
٦٩- المستصفى من علم الأصول لحجة الإسلام أبي حامد الغزالي ت٥٠٥هـ.
دار صادر / دار الكتب العلمية، بيروت، مُصَوَّرة عن طبعة الأميرية الأولى١٣٢٢هـ
٧٠- مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه للأستاذ عبد الوهاب خلاف .
دار القلم ، الكويت ، ط٤ ،١٣٩٨هـ
٧١- مصادر الحق في الفقه الإسلامي للأستاذ السنهوري (عبد الرزاق ت) .
جامعة الدول العربية،معهد البحوث والدراسات العربية، ط١، ١٩٦٧م.
٧٢- المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي للدكتور فتحي الدريني .
الشركة المتحدة للتوزيع، دمشق، ط٢ ، ١٩٨٥م.
٧٣- مناهج العقول على منهاج الوصول للبدخشي(محمد بن الحسن ت)؛ ومعه شرح الإسنوي أيضاً (نهاية السول).
دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٤م.
٧٤- المنثور في القواعد للزركشي (بدر الدين محمد بن بهادر) ت٧٩٤هـ.
تحقيق د.تيسير فائق أحمد، من منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، مصورة عن الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ.
٧٥- الموافقات في أصول الشريعة للشاطبي (أبي إسحاق) ت.
تعليق الدكتور محمد عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، ط٢، ١٩٧٥م.

٧٦- نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول للعلامة عيسى منون .
مكتبة المعارف، الطائف.
٧٧- نزهة الخاطر العاطر (للشيخ عبد القادر بن مصطفى بدران الدومي) شرح كتاب روضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة المقدسي .
دار الكتب العلمية، بيروت.
٧٨- نشر البنود شرح مراقي السعود للشنقيطي (عبد الله بن إبراهيم العلوي) ت١٢٣٣هـ.
دار الكتب العلمية ، بيروت، ط١، ١٩٨٨م.
٧٩- النظريات الفقهية لأستاذنا الدكتور فتحي الدريني.
منشورات جامعة دمشق، ١٩٨٢م.
٨٠- نظرية الإباحة عند الأصوليين والفقهاء للأستاذ محمد سلام مدكور.
دار النهضة العربية، القاهرة، ط٢، ١٩٨٤م.
٨١- نظرية الاستحسان لأستاذنا الدكتور عبد اللطيف فرفور(رسالة جامعية) .
مقدمة إلى جامعة دمشق، مطبوعة على الآلة الكاتبة، ١٩٦٨م.
٨٢- نظرية الاستحسان للدكتور أسامة حموي(رسالة ماجستير) .
دار الخير، دمشق، ط١، ١٤١٢هـ.
٨٣- نظرية التعسف في استعمال الحق لأستاذنا الدكتور فتحي الدريني .
مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٩٧٧م.
٨٤- نظرية الحق للأستاذ أحمد فهمي أبو سنة.
٨٥- نظرية الضرورة الشرعية مقارنة مع القانون الوضعي لأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي.
مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٤، ١٩٨٥م.
٨٦- الواضح في أصول الفقه لابن عقيل الحنبلي.
تحقيق جورج مقدسي، الشركة المتحدة، بيروت، ط١، ١٩٩٦م.
٨٧- الوجيز في أصول الفقه للدكتور وهبة الزحيلي.
دار الفكر، دمشق، ط٢، ١٩٩٥م.

٥- الفقه الإسلامي وفروعه

٥-١- الفقه العام والمقارن

١- الإجماع لابن المنذر (محمد بن إبراهيم النيسابوري ت٣١٨هـ).
تحقيق محمد علي قطب، دار القلم، بيروت، ط١، ١٩٨٧م.
٢- أحكام أهل الذمة لابن القيم (شمس الدين محمد بن أبي بكر) ت٧٥١هـ.
تحقيق د.صبحي الصالح، دار العلم للملايين، بيروت، ط٢ ،١٩٨٣م.
٣- إعلان الحجة وإقامة البرهان على منع ما عمَّ وفشا من استعمال عشبة الدخان للشيخ محمد بن جعفر الكتاني.
مكتبة الغزالي، دمشق، ط١، ١٩٩٠م.
٤- إقامة الحجة على أن الإكثار في التعبد ليس ببدعة للعلامة أبي الحسنات اللكنوي ت.
تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المبوعات الإسلامية، حلب،١٣٨٦هـ.
٥- أنيس الفقهاء في تعريف الألفاظ المتداولة بين الفقهاء للقونوي(قاسم بن عبد الله ت٩٨٧هـ) .
تحقيق د.عبد الرزاق الكبيسي، دار الوفاء، جدة، ط٢،١٤٠٧هـ.
٦- بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد الحفيد(القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي) ت ٥٩٥هـ.
تحقيق خالد العطار، دار الفكر، بيروت،١٩٩٥م.
٧- التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي للشهيد عبد القادر عودة.
مكتبة دار العروبة، القاهرة، ط٢ ،١٩٥٩م.
٨- التصوير بين حاجة العصر وضوابط الشريعة للدكتور توفيق رمضان البوطي.
دار الفارابي ، دمشق ، ط١، ١٩٩٤م.
٩- الحلال والحرام في الإسلام للدكتور يوسف القرضاوي.
دار التعارف،١٤١٣هـ.
١٠- العبادة في الإسلام للدكتور يوسف القرضاوي .
دار الإرشاد، بيروت، ط٢ ، ١٩٧١م.
١١- عقوبة السارق بين القطع وضمان المسروق للدكتور أحمد توفيق الأحول (رسالة دكتوراه).
دار الهدى، الرياض، ط١، ١٩٨٣م.
١٢- العقوبة للشيخ محمد أبو زهرة .
دار الفكر العربي، القاهرة.
١٣- الفقه الإسلامي في طريق التجديد للدكتور محمد سليم العوا .

المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢ ،١٩٩٨م.
١٤- الفقه الإسلامي وأدلته (موسوعة) للدكتور وهبة الزحيلي .
دار الفكر، دمشق، ط٣(إعادة)، ١٩٩٦م، ١٠ج(مع الملحقات والمستدركات).
١٥- فقه السنة للسَّيِّد سابق.
دار الكتاب العربي، بيروت، ط١ ،١٩٦٩م.
١٦- الفقه على المذاهب الأربعة لعبد الرحمن الجزيري .
دار الفكر، بيروت، ١٩٧٢م.
١٧- الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي.
تحقيق إسماعيل الأنصاري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٩٨٠م.
١٨- القاموس الفقهي لغةً واصطلاحاً للأستاذ سعدي أبو جيب .
دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤٠٢هـ.
١٩- قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي.
تنسيق د.عبد الستار أبو غدة، دارالقلم، ط٢ ، ١٤١٨هـ.
٢٠- قضايا فقهية معاصرة للأستاذ محمد برهان الدين السنبهلي.
دار القلم، دمشق/ دارة العلوم، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ.
٢١- قضايا فقهية معاصرة للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي.
مكتبة الفارابي، دمشق، ط١، ١٤١٢هـ.
٢٢- مجموعة بحوث فقهية للأستاذ الدكتور عبد الكريم زيدان .
مؤسسة الرسالة ، بيروت، ١٩٨٢م.
٢٣- مراتب الإجماع لابن حزم الظاهري(علي بن أحمد ت٤٥٦هـ)؛ وبذيله نقده لابن تيمية.
نسخة١: عُني به حسن أحمد إسبر، دار ابن حزم، بيروت، ط٢، ١٩٩٨م.
نسخة٢: مطبوع مع محاسن الإسلام للبخاري، دارالكتاب العربي، بيروت، ط٣، ١٤٠٦هـ.
٢٤- موسوعة الإجماع للأستاذ القاضي سعدي أبو جيب.
دار الفكر، دمشق، ط٣، ١٩٩٦م، ٢ج.
٢٥- الموسوعة الجنائية في الفقه الإسلامي للدكتور أحمد البهنسي.
دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٩١م.
٢٦- الموسوعة الفقهية من إعداد نخبة من العلماء.
وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ١٩٨٣م.
٢٧- الموسوعة في آداب الفتوى للشيخ أحمد حسون.
نشر المؤلف، حلب، ١٩٩٩م.

٥-٢- فقه المذهب الحنفي

٢٨- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني (علاء الدين أبي بكر بن مسعود) ت٥٨٧هـ.
دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢ ،١٤٠٦هـ.
٢٩- حاشية الشلبي(شهاب الدين أحمد ت) على تبيين الحقائق للزيلعي(فخر الدين عثمان ت) شرح كنز الدقائق للنسفي(أبو البركات عبدالله بن أحمد ت).
دارإحياء التراث العربي، بيروت (مصورة عن طبعة بولاق، مصر،١٣١٥هـ).
٣٠- رد المحتار على الدر المختار على متن تنوير الأبصار للحصكفي = حاشية ابن عابدين (محمد أمين بن عمر بن عابدين) ت١٢٥٢هـ مع تكملة الحاشية لابنه(محمد علاء الدين) وتقريرات الرافعي .
دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٣١- شرح السير الكبير للسرخسي؛ والسير للإمام محمد بن الحسن الشيباني ت١٨٩هـ.
تحقيق صلاح الدين المنجد(ج١و٢و٣) وعبد العزيز أحمد(ج٤و٥)، معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية،١٩٧١م.
٣٢- فتح القدير(شرح الهداية للمرغيناني)لابن الهمام(كمال الدين محمد بن عبد الواحد) ت٨٦١هـ وبهامشه العناية على الهداية للبابرتي، والكفاية شرح الهداية للخوارزمي، وحاشية سعدي حلبي، مع تكملته لقاضي زادة.
دار إحياء التراث، بيروت (مصورة عن طبعة الميمنية، القاهرة،١٣١٩هـ).
٣٣- اللباب في شرح الكتاب للشيخ عبد الغني الغنيمي الميداني.
تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة، ط٤، ١٣٨١هـ.
٣٤- المبسوط للسرخسي (العلامة أبوبكر محمد بن أبي سهل) ت٤٨٣هـ.
مطبعة السعادة، ط١ ،١٣٢٤هـ.
٣٥- الهداية شرح بداية المبتدى لبرهان الدين علي بن أبي بكر الرشداني المرغيناني ت٥٩٣هـ.
شركة ومكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط: الأخيرة.

٥-٣- فقه المذهب المالكي

٣٦- حاشية الدسوقي(ت١٢٣٠هـ) على الشرح الكبير(للشيخ أحمد بن محمد الدردير ت١٢٠١هـ) على مختصر خليل(أبي الضياء بن إسحاق ت٧٧٦هـ) .
دار الفكر، بيروت.
٣٧- الذخيرة لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي.
تحقيق د. محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٨٤م.
٣٨- شرح حدود ابن عرفة= الهداية الكافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية للعلامة أبي عبد الله محمد الرصّاع الأنصاري المالكي ت٨٩٤هـ.
تحقيق محمد أبو الأجفان والطاهر العمري، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
٣٩- فتاوى الشيخ عليش= فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك للشيخ محمد عليش (ابن أحمد ت١٢٩٩هـ)، وبهامشه تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام للقاضي برهان الدين إبراهيم .. بن فرحون ت٧٩٩هـ.
المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة.
٤٠- المعونة على مذهب عالم المدينة للقاضي عبد الوهاب المالكي(علي بن نصر البغدادي).
تحقيق محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨م.
٤١- المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب للونشريسي (أبي العباس أحمد بن يحيى) .
وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ١٤٠١هـ.
٤٢- المقدمات الممهدات لابن رشد الجد(قاضي الجماعة أبي الوليد محمد ت٥٢٠هـ).
تحقيق د. محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١،
٤٣- منح الجليل= شرح الخرشي (محمد بن عبد الله ت١١٠١هـ) على مختصر خليل وبهامشه حاشية العدوي(علي بن ت١١٩٨هـ) .
دار الفكر، بيروت.
٤٤- مواهب الجليل شرح مختصر سيدي خليل للحطاب (محمد بن أحمد ت٩٥٤هـ) وبهامشه التاج والإكليل لمختصر خليل للمواق (محمد بن يوسف العبدري ت ٨٩٧هـ).
دار الفكر، بيروت، ١٩٧٨م.

٥-٤- فقه المذهب الشافعي

٤٥- الأم للإمام محمد بن إدريس الشافعي ت٢٠٤هـ .
تحقيق د.أحمد حسون، دار قتيبة، ط١، ١٩٩٦م.
٤٦- تحفة الطلاب في الإسلام لشيخ الإسلام زكريا الأنصاري .
مطبعة محمد علي صبيح، ميدان الازهر، مصر، ط:١٣٥٠هـ.
٤٧- حاشية البجيرمي(سليمان ت) تحفة الحبيب على شرح الخطيب(محمد الشربيني ت) المسمى الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع(ت).
المطبعة الأميرية، بولاق،١٢٨٤هـ
٤٨- الحاوي للفتاوى للسيوطي (جلال الدين عبد الرحمن ت٩١١هـ).
دار الكتاب العربي، بيروت.
٤٩- المجموع للنووي ثم للسبكي ثم للمطيعي ثم للعقبي شرح المهذب للشيرازي ، وبهامشه فتح العزيز للرافعي شرح الوجيز للغزالي، ومعه التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير لابن حجر العسقلاني.
المكتبة السلفية، المدينة المنورة.
٥٠- مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج للشيخ محمد الخطيب الشربيني .
دار الفكر، بيروت.

٥-٥- فقه المذهب الحنبلي

٥١- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل للمرداوي (علاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان ت).
مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ط١ ، ١٣٧٦هـ
٥٢- الفتاوى الكبرى لابن تيمية(شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن عبد الحليم) ت٧٢٨هـ.
تقديم حسنين محمد مخلوف، دار المعرفة، بيروت.
٥٣- كشاف القناع للبهوتي(منصور بن يونس بن إدريس ت١٠٥١هـ) عن متن الإقناع(لأبي النجا موسى بن أحمد المقدسي الحجاوي).
تحقيق أمين الغناوي، عالم الكتب، ط:١، ١٩٩٧م.
٥٤- المغني لابن قدامة المقدسي (موفق الدين عبد الله بن أحمد) ت٦٢٠هـ وبهامشه الشرح الكبير لابن قدامة المقدسي (أبي الفرج عبد الرحمن بن محمد بن أحمد) ت٦٨٢هـ.
بعناية جماعة من العلماء، دار الكتاب العربي، بيروت.

٥-٦- فقه المذاهب الأخرى

٥٥- البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار لأحمد بن يحيى بن المرتضى ت ٨٤٠هـ؛ وبهامشه كتاب في تخريج أحاديثه لمحمد بن يحيى بن بهران الصعدي ت٩٥٧هـ.
مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٣٦٨هـ.
٥٦- السيل الجرار المتفق على حدائق الأزهار للإمام محمد بن علي الشوكاني ت ١٢٥٥هـ.
تحقيق محمود إبراهيم زايد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١(كاملة)،١٤٠٥هـ.
٥٧- المحلى لابن حزم (ابو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم) ت٤٥٦هـ.
تحقيق أحمد محمد شاكر، دار التراث، بيروت،

٦- اللغة ومعاجمها وعلومها

١- أساس البلاغة لجار الله محمود بن عمر الزمخشري المتوفى سنة ٥٣٧هـ.
دار الكتب العلمية، بيروت، طبعة ١٩٧٣م.
٢- البلاغة الواضحة لعلي الجارم ومصطفى أمين .
دار المعارف بمصر، ط١٧، ١٩٦٤م.
٣- تاج العروس من جواهر القاموس للزبيدي (محمد مرتضى الحسيني ت).
تحقيق عبد السلام هارون، مطبعة حكومة الكويت، ١٩٧٠م.
٤- دلائل الإعجاز للإمام عبد القاهر الجرجاني ت٤٧١هـ.
تحقيق السيد محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٨م.
٥- شرح ابن عقيل (بهاء الدين عبد الله بن عقيل العقيلي ت٧٦٩هـ) على ألفية ابن مالك (أبو عبد الله جمال الدين محمد ت٦٧٢هـ).
تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١٤، ١٩٦٤م.
٦- شرح المعلقات العشر للشيخ أحمد الشنقيطي.
دار الأندلس، بيروت.
٧- صحاح اللغة للجوهري (إسماعيل بن حماد) ت٣٩٣هـ.
تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، ط٢، ١٤٠٢هـ.
٨- العين للفراهيدي (الإمام الخليل بن أحمد) ت١٧٥هـ.
تحقيق د.مهدي المخزومي ود.إبراهيم السامرائي، انتشارات أسوة، ط١ ، ١٤١٤هـ.
٩- الفروق في اللغة لأبي هلال العسكري.
دار الكتب العلمية، بيروت (مصورة عن طبعة القدسي القاهرية).
١٠- القاموس المحيط لمجد الدين الفيروزابادي (محمد بن يعقوب ت) .
المكتبة التجارية الكبرى، مطبعة دار المأمون، القاهرة، ط٤، ١٩٣٨م.
١١- الكليات للكفوي (أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني) ت١٠٩٤هـ .
تحقيق د.عدنان درويش ومحمد المصري، دار الكتاب الإسلامي ، القاهرة، ط٢، ١٤١٣هـ.
١٢- لسان العرب لابن منظور(جمال الدين محمد بن مكرم الإفريقي) ت٧١١هـ.
دار صادر، بيروت.
١٣- اللغة العربية معناها ومبناها لتمّام حسّان.
الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط٣، ١٩٨٥م.
١٤- مجمع الأمثال للميداني (أحمد بن محمد النيسابوري) ت٥١٨هـ.
تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط٢ ،١٣٧٩هـ.
١٥- مختار الصحاح للرازي (محمد بن أبي بكر بن عبد القادرت).
المكتبة الأموية، بيروت- دمشق ، ١٩٨٠.
١٦- المصباح المنير (في غريب الشرح الكبير) للفيومي (أحمد بن محمد بن علي) ت٧٧٠هـ.
المكتبة العلمية، بيروت.
١٧- المعجم الوسيط عُني به د.إبراهيم أنيس وآخرون.
قدم له د. إبراهيم مدكور، ونشره مجمع اللغة العربية بالقاهرة ، طبع دار المعارف، ط٣.
١٨- معجم مقاييس اللغة لابن فارس(أبو الحسين أحمد بن فارس) ت٣٩٥هـ.
تحقيق عبد السلام هارون، شركة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط٢، ١٣٩٢هـ.
١٩- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب لابن هشام (جمال الدين عبد الله بن يوسف الأنصاري) ت٧٦١هـ.
تحقيق د.مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، مراجعة سعيد الأفغاني، دار الفكر، ط٣، ١٩٧٢م.

٧- السيرة والتاريخ والحضارة

١- استخلاف الإنسان في الأرض للدكتور فاروق أحمد دسوقي.
دار الدعوة ، الاسكندرية، ١٩٨٥م.

٢- أسس الحضارة الإسلامية ووسائلها للأستاذ الدكتور عبد الرحمن حبنكة .
دار العربية، دمشق، ١٣٩٠هـ.
٣- الإسلام ومشكلات الحضارة للشهيد سيد قطب .
٤- البداية والنهاية لابن كثير (الحافظ إسماعيل بن عمر) ت٧٧٤هـ.
تحقيق أحمد أبي ملحم وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١،١٤٠٥هـ.
٥- بناء المفاهيم : مقال للدكتور نصر عارف حول: الحضارة- الثقافة- المدنية(دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم).
تقديم طه جابر العلواني، المعهد العالي للفكر الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٨م.
٦- تاريخ الإسلام السياسي لحسن إبراهيم حسن .
مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط١، ١٩٦٧م.
٧- تاريخ الطبري= تاريخ الرسل والملوك (للإمام أبي جعفر محمد بن جرير) ت .
تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف بمصر،١٩٧٠م.
٨- الحضارة الإسلامية مقارنة بالحضارة الغربية للدكتور توفيق يوسف الواعي .
دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، ط١، ١٩٨٨م.
٩- حضارة العرب للفيلسوف والمؤرخ الفرنسي غوستاف لوبون.
ترجمة عادل زعيتر، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة،١٩٦٩م.
١٠- حياة الصحابة للعلامة محمد يوسف الكاندهلوي.
مطبعة السعادة بمصر.
١١- خلافة الإنسان بين الوحي والعقل للدكتور عبد المجيد النجار.
دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٨٧م.
١٢- زاد المعاد في هدي خير العباد لابن القيم(شمس الدين محمد بن أبي بكرت٧٥١هـ) .
تحقيق الشيخين شعيب وعبد القادر الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٤، ١٩٨٦م.
١٣- السيرة النبوية لابن هشام .
تحقيق مصطفى السقا وآخرين، دار إحياء التراث العربي،
١٤- شروط النهضة لمالك بن نبي .
ترجمة عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دار الفكر، ط٣، ١٩٦٩م.
١٥- شروط نهضة العرب والمسلمين لأبي يعرب المرزوقي .
دار الفكر، دمشق/ دار الفكر المعاصر، بيروت، ط١ ،٢٠٠١م.
١٦- الشفا بتعريف حقوق المصطفى للقاضي عِيَاض بن موسى اليحصبي الأندلسي ت٥٤٤هـ.
تحقيق الشيخ أسامة الرفاعي ورفاقه، مكتبة الفارابي/ مؤسسة علوم القرآن، دمشق.
١٧- شمس العرب تسطع على الغرب لزيجريد هونكة.
ترجمة فاروق بيضون وكمال دسوقي، دار صادر، بيروت، ط٢٠٠٠،٩م.
١٨- عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير لابن سيد الناس(محمد بن محمد ت٧٣٤هـ).
تحقيق د.محي الدين مستو ومحمد العيد الخطراوي، دار ابن كثير، دمشق/ دار التراث، المدينة المنورة، ١٤١٣هـ.
١٩- الفن العسكري الإسلامي أصوله ومصادره للدكتور العميد ياسين سويد .
شركة المطبوعات، بيروت، ط١، ١٩٨٨م.
٢٠- ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين لأبي الحسن الندوي.
دار الكتاب العربي، بيروت، ط٦، ١٩٦٥م.
٢١- مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة جمع محمد حميد الله الحيدر أبادي.
لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤١م.
٢٢- مختصر دراسة التاريخ للفيلسوف الإنكليزي أرنولد توينبي .
ترجمة فؤاد محمد شبل، طبع جامعة الدول العربية، ط٢، ١٩٦٦م.
٢٣- مقدمة ابن خلدون.
دار القلم، بيروت.
٢٤- منهج الحضارة الإنسانية في القرآن للدكتور البوطي .
دار الفكر، دمشق، ط٢، ١٩٨٢م.

٨ - الأعلام والتراجم والطبقات

١- ابن تيمية للشيخ محمد أبو زهرة.
دار الفكر العربي
٢- أبو حنيفة - حياته وعصره - للشيخ محمد أبو زهرة .
دار الفكر العربي، القاهرة، ط٣، ١٩٦٠م.

٣- إتمام الأعلام لنزار أباظة ورياض المالح.
دار صادر، بيروت، ط١، ١٩٩٩م.
٤- الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر العسقلاني(الحافظ أحمد بن علي ت ٨٥٢هـ) وبهامشه الاستيعاب في أسماء الأصحاب لابن عبد البر(أبي عمر يوسف بن عبد الله ت٤٦٣هـ).
نسخة١: دار الكتاب العربي، بيروت، مصورة عن نسخة المطبعة الخديوية المصرية:١٣٢٨هـ.
نسخة٢: تحقيق علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٩٩٢م.
٥- الأعلام لخير الدين الزركلي.
دار العلم للملايين، بيروت، ط١٠، ١٩٩٢م.
٦- الإمام علي بن أبي طالب لمحمد رضا.
دار الكتب العلمية، بيروت.
٧- إنباه الرواة على أنباه النحاة للقفطي (جمال الدين علي بن يوسف ت٦٤٦هـ).
تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، ط١، ١٩٨٦م.
٨- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة للسيوطي (جلال الدين عبد الرحمن ت٩١١هـ).
تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط١، ١٩٦٤م.
٩- تقريب التهذيب لابن حجر العسقلاني(الحافظ أحمد بن علي ت٨٥٢هـ).
تحقيق عادل مرشد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٩٩٦م.
١٠- تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني(الحافظ أحمد بن علي ت٨٥٢هـ).
نسخة١: مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد الدكن، الهند، ط١، ١٣٢٥هـ.
نسخة٢: تحقيق مصطفى عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٤م.
١١- الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية لمحي الدين عبد القادر بن القرشي ت٧٧٥هـ.
تحقيق د.عبد الفتاح الحلو، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٩٣م..
١٢- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء لأبي نعيم بن عبد الله الأصفهاني ت.
دار الكتاب العربي، بيروت، ط٤، ١٤٠٥هـ.
١٣- الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة لابن حجر العسقلاني(الحافظ أحمد بن علي ت٨٥٢هـ).
تحقيق محمد سعيد جاد الحق، دار الكتب الحديثة بمصر، ط١، ١٩٦٦م.
١٤- الديباج المذهب في أعيان علماء المذهب لإبراهيم بن علي بن محمد بن فرحون ت٧٩٩هـ، ومعه نيل الابتهاج بتطريز الديباج لأبي العباس أحمد بن أحمد التنبكتي ت١٠٣٢هـ.
دار الكتب العلمية، بيروت.
١٥- ذيل الأعلام لأحمد العلاونة.
دار المنارة، السعودية، ط١، ١٩٩٨م.
١٦- رجال حول الرسول لخالد محمد خالد.
دار الفكر، ط١، ١٩٩٩م.
١٧- سير أعلام النبلاء للذهبي (الحافظ محمد بن أحمد بن عثمان) ت٧٤٨هـ.
حققه جماعة بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٥، ١٤٠٨هـ.
١٨- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية للشيخ محمد بن محمد بن مخلوف.
دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٤٩هـ
١٩- شذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي ت١٠٨٩هـ.
تحقيق محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق، ط١، ١٩٩٣م.
٢٠- صفة الصفوة لابن الجوزي (أبي الفرج عبد الرحمن بن علي ت٥١٧هـ).
تحقيق محمود فاخوري ود.محمد رواس قلعه جي، دار المعرفة، بيروت، ط٢، ١٣٩٩هـ.
٢١- الضوء اللامع لأهل القرن التاسع للسخاوي(الحافظ محمد بن عبد الرحمن ت٩٠٢هـ).
دار مكتبة الحياة (مصورة عن طبعة القدسي).
٢٢- طبقات الحنابلة لأبي الحسين الفراء(محمد بن أبي يعلى ت٥٢٦هـ).
تحقيق د.عبد الرحمن عثيمين، الأمانة العامة للاحتفال بمرور مئة عام على تأسيس المملكة، ١٩٩٩م.
٢٣- طبقات الشافعية الكبرى لتاج الدين السبكي(عبد الوهاب بن علي ت٧٧١هـ).
تحقيق عبد الفتاح الحلو ومحمود محمد الطناحي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، ط١، ١٣٨٨هـ.
٢٤- طبقات الشافعية لأبي بكر أحمد بن محمد .. ابن قاضي شهبة الدمشقي ت٨٥١هـ.
تحقيق عبد العليم خان، عالم الكتب، ط١، ١٤٠٧هـ (مصورة عن الطبعة الهندية).
٢٥- طبقات الشافعية لجمال الدين عبد الرحيم الإسنوي ت٧٧٢هـ.
تحقيق كمال الحوت، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٧م.

٢٦- طبقات المفسرين لمحمد بن علي الداوودي ت٩٤٥هـ.
تحقيق علي محمد عمر، مكتبة وهبة، القاهرة، ط١، ١٩٧٢م.
٢٧- الفتح المبين في طبقات الأصوليين للشيخ عبد الله المراغي.
دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٩٧٤م.
٢٨- فوات الوفيات لمحمد بن شاكر بن أحمد الكتبي.
تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة بمصر،١٩٥١م.
٢٩- لسان الميزان لابن حجر العسقلاني(الحافظ أحمد بن علي ت٨٥٢هـ).
مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط٢، ١٩٧١م.
٣٠- معجم المؤلفين للأستاذ عمر رضا كحالة.
مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٩٩٣م.
٣١- المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد للعلمي(عبد الرحمن بن محمد ت٩٢٨هـ).
تحقيق الشيخ عبد القادر الأرناؤوط، دار البشائر، دمشق، ط١ ،١٩٩٧م.
٣٢- المورد(قاموس انكليزي-عربي؛ وبالأخص ملحقه في معجم الأعلام) لمنير البعلبكي.
دار العلم للملايين، بيروت، ط،
٣٣- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لأحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان ت٨٦١هـ.
تحقيق د.إحسان عباس، دار صادر، بيروت.

٩- الأخلاق والآداب والتصوف والنفس والتربية والدعوة

١- الأخلاق الإسلامية وأسسها للشيخ الدكتور عبد الرحمن حبنكة.
دار القلم، دمشق، ط٣، ١٩٩٢م.
٢- أدب الدنيا والدين لأبي الحسن الماوردي.
تحقيق مصطفى السقا، مراجعة الشيخ محمد شريف سكر، دار إحياء العلوم، ط١، ١٩٨٨م.
٣- الإسلام دعوة عالمية لعباس محمود العقاد .
كتاب الهلال، دار الهلال، القاهرة، ع٢٣٧،١٩٧٠م.
٤- أصول الدعوة للدكتور عبد الكريم زيدان .
مكتبة القدس، ودار الوفاء، ط:٦، ١٩٩٢م.
٥- إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان لابن القيم (شمس الدين محمد بن أبي بكر) ت٧٥١هـ.
تحقيق محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت.
٦- الإنسان حين يكون كَلّاً وحين كون عَدْلاً للأستاذ جودت سعيد .
دمشق، ط٣، ١٩٨٤م.
٧- بدائع الفوائد لابن القيم (شمس الدين محمد بن أبي بكر) ت٧٥١هـ.
تحقيق هشام عطا وآخرين، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، ط١، ١٤١٦هـ، ٤ج.
٨- تربية الأولاد في الإسلام للأستاذ عبد الله علوان.
دار السلام ، بيروت.
٩- التربية الفكرية للطفل للدكتور أبو الفضل عزتي.
دار المَحَجَّة البيضاء ، بيروت ، ١٩٩٢م.
١٠- تزكية النفس للشيخ سعد الطخيس.
دار الصميمي ، الرياض ، ١٩٩٢م.
١١- تزكية النفس وتهذيبها للشيخ إبراهيم الأميني.
دار البلاغة ، بيروت ، ١٩٩٤م.
١٢- حالة أهل الحقيقة مع الله للشيخ أحمد الرفاعي.
تقديم محمد نجيب خياطة، مكتبة ربيع، حلب، ١٩٦٢م.
١٣- حقائق عن التصوف للشيخ عبد القادر عيسى.
حلب، ط١، ١٩٦٤م.
١٤- الخطايا لعفيف طبارة .
توزيع دار العلم للملايين، ط٥، ١٩٨٠م.
١٥- خلق المسلم للشيخ محمد الغزالي .
دار الكتب الحديثة، مصر، ط٧، ١٩٦٤م.
١٦- الدعوة الإسلامية دعوة عالمية للشيخ محمد الراوي.
الدار القومية، القاهرة، سلسلة من الشرق والغرب،ع١٣٤، ١٩٦٥م.
١٧- الدعوة قواعد وأصول لجمعة أمين عبد العزيز.

دار الدعوة، الاسكندرية، ط٢، ١٩٨٩م.
١٨- شخصية المسلم كما يصورها القرآن للدكتور مصطفى عبد الواحد .
مكتبة المتنبي، القاهرة، ط٤، ١٩٧٥م.
١٩- طرق تدريس التربية الإسلامية لأستاذنا الدكتور محمد مصطفى الزحيلي .
منشورات جامعة دمشق، المطبعة الجديدة، ١٩٨٢م.
٢٠- العبودية لشيخ الإسلام ابن تيمية ت٧٢٨هـ .
تقديم الأستاذ عبد الرحمن الباني، المكتب الإسلامي، ط٣، ١٣٩٢هـ.
٢١- علم النفس التربوي في الإسلام لـ د.مقداد يالجن ويوسف القاضي.
عالم الكتب ، الرياض ، ١٩٩٧م.
٢٢- علم النفس التربوي- نظرة معاصرة – للدكتور عبد الرحمن عدس.
دار الفكر ، عمّان ، ط٢ ، ١٩٩٩م.
٢٣- فطرة الله التي فطر الناس عليها للدكتور أحمد حسن فرحات.
دار البشير، عمّان، ١٩٨٧م.
٢٤- الفطرة وقيمة العلم في الإسلام لإسماعيل عبد الكافي .
سلسلة دعوة الحق العدد ٩٤، رابطة العالم الإسلامي، مكة، ١٩٨٩م.
٢٥- الفوائد لابن القيم(شمس الدين محمد بن أبي بكر) ت٧٥١هـ.
تحقيق بشير محمد عيون، مكتبة دار البيان، ط٣، ١٩٩٦م.
٢٦- في تربية الإنسان المسلم للشيخ محمد متولي الشعراوي .
منشورات دار النصر،
٢٧- الكبائر للحافظ شمس الدين بن عثمان الذهبي ت.
تحقيق بشير محمد عيون، مكتبة دار البيان، ط٤، ١٩٩١م.
٢٨- مدارج السالكين شرح منازل السائرين إلى مقامات"إياك نعبد وإياك نستعين"لابن القيم (شمس الدين محمد بن أبي بكر) ت٧٥١هـ.
تحقيق محمد حامد الفقي، القاهرة.
٢٩- المنهج الإسلامي في رعاية الطفولة من إعداد لجنة من علماء الأزهر.
دار الشروق، القاهرة، ط٣، ١٩٩٠م.
٣٠- منهج العودة إلى الإسلام للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي .
مكتبة الفارابي، دمشق/ مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢ ،١٩٨٦م.
٣١- هكذا فلندع إلى الإسلام للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي.
مكتبة الفارابي، دمشق، ط١، ١٩٧٧م.
٣٢- الوجود الحق وخطاب الصدق للشيخ عبد الغني النابلسي.
تحقيق بكري علاء الدين، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، ١٩٩٥م.

١٠ - الفلسفة والفكر والمنطق والنقد والثقافة والفن

١- الأزمة الفكرية المعاصرة للدكتور طه جابر علواني.
المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، ط٢، ١٩٩٢م.
٢- الأسس المنطقية للاستقراء للعلامة الشهيد محمد باقر الصدر.
دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط٤، ١٩٨٣م.
٣- الإسلام بين الشرق والغرب لعلي عزت بيجو فيتش (الرئيس البوسني الأسبق).
ترجمة محمد يوسف عدس، مجلة النور الكويتية، مؤسسة بافاريا، ط١، ١٩٩٤م.
٤- الإسلام على مفترق الطرق لمحمد أسد .
ترجمة د.عمر فروخ، متبة المنار، الكويت، ط٧، ١٩٧٤م.
٥- الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة لأبي الأعلى المودودي .
تعريب خليل أحمد الحامدي، دار القلم، الكويت، ط١، ١٩٧١م.
٦- الإسلام والحياة للدكتور محمد يوسف موسى .
مكتبة وهبة، القاهرة،١٩٦١م.
٧- الإسلام والمنهج العلمي للدكتور عبد العزيز كامل .
٨- الإسلام وحاجة الإنسانية إليه للدكتورمحمد يوسف موسى.
الشركة العربية، القاهرة، ط٢ ،١٩٦١م.
٩- الإسلام وحركة الحياة للدكتور نجيب الكيلاني .
مؤسسة الرسالة، بيروت، ط:١، ١٩٩٢م.
١٠- الإسلام ومفهوم الحرية للدكتورة حورية الخطيب .

دار الملتقى، ليماسون، ١٩٩٣م.
١١- الإسلام يتحدى لوحيد الدين خان .
المختار الإسلامي، ط٤، ١٩٧٣م.
١٢- الإسلامية والمذاهب الأدبية للدكتور نجيب الكيلاني .
مؤسسة الرسالة، بيروت،١٩٨٧م.
١٣- الإعلام بمناقب الإسلام لأبي الحسن العامري (محمد بن يوسف)٣٨١هـ.
تحقيق ودراسة د.أحمد عبد الحميد غراب، دار الكاتب العربي، القاهرة/ وزارة الثقافة المصرية، ١٩٦٧م.
١٤- إعمال العقل للدكتور لؤي صافي.
دار الفكر، دمشق، ط١، ١٩٩٨م.
١٥- إيضاح المبهم من معاني السلّم للشيخ أحمد الدمنهوري ومعه شرح السلم للأخضري .
شركة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الأخيرة، ١٣٦٧هـ.
١٦- الإيمان والحياة للدكتور يوسف القرضاوي .
مؤسسة الرسالة، ط١٥، ١٩٩١م.
١٧- بين الدين والمدنية لأبي الحسن الندوي.
مؤسسة الرسالة، بيروت،١٩٧٨م.
١٨- بينات الحل الإسلامي وشبهات العلمانيين والمتغربين للدكتور يوسف القرضاوي .
مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٨٨م.
١٩- تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم.
دار القلم،بيروت-دمشق، ط٣.
٢٠- تجديد التفكير الديني في الإسلام لمحمد إقبال.
ترجمة عباس محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة.
٢١- تجديد المنهج في تقويم التراث للدكتور طه عبد الرحمن .
المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط١، ١٤١٤هـ.
٢٢- تجديد الوعي للدكتور عبد الكريم بكار.
دار القلم، ط١، ٢٠٠٠م.
٢٣- التعريف بالإسلام في مواجهة العصر الحديث وتحدياته للدكتور عبد الكريم الخطيب .
دار الكتب الحديثة، ط١، ١٩٦٥م.
٢٤- التفكير الفلسفي الإسلامي للدكتور سليمان دنيا .
مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٦٧م.
٢٥- التفكير فريضة إسلامية لعباس محمود العقاد.
دار الكتاب العربي، بيروت، ط٢، ١٩٦٩م.
٢٦- الحرية والدين للأستاذ حسين الماردينى.
ط١، ٢٠٠٢م.
٢٧- الحق لنذير حمدان .
دار المأمون للتراث، دمشق، ط١، ١٩٩١م.
٢٨- حقائق الإسلام وأباطيل خصومه لعباس محمود العقاد .
دار الهلال، القاهرة، كتاب الهلال، ع١٦٩، ١٩٦٥م.
٢٩- الخصائص العامة للإسلام للدكتور يوسف القرضاوي .
مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٣، ١٤٠٥هـ.
٣٠- خصائص الفكر الإسلامي للدكتور عبد اللطيف فرفور .
دار الإمام الأوزاعي، دمشق،١٩٨٣م.
٣١- الخطاب العربي المعاصر "قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة" (رسالة جامعية) للباحث فادي إسماعيل .
المعهد العالمي للفكر الإسلامي والدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط٢، ١٩٩٢م.
٣٢- الدين للدكتور محمد عبد الله دراز.
دار القلم، الكويت، ط٢، ١٩٧٠م.
٣٣- الذريعة إلى مكارم الشريعة للراغب الأصفهاني (أبو القاسم الحسين بن محمد) ت.
حقيق د.أبو اليزيد العجمي، دار الوفاء، المنصورة، ط٢، ١٤٠٨هـ.
٣٤- الرسالة الخالدة لعبد الرحمن عزام .
مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط١، ١٩٤٦م.
٣٥- روائع إقبال لأبي الحسن الندوي .
مجلس نشريات إسلام ، كراتشي.

٣٦- شهادة الحق لأبي الأعلى المودودي.
دار الفكر الحديث، لبنان.
٣٧- ضرورة الفن لأرنست فيشر .
ترجمة ميشال سليمان، دار الحقيقة، بيروت،
٣٨- ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة للشيخ عبد الرحمن حبنكة .
دار القلم، دمشق، ط١، ١٩٧٥م.
٣٩- الظاهرة الجمالية في القرآن الكريم لنذير حمدان .
دار المنارة، جدة، ط١ ، ١٩٩١م.
٤٠- العقل تنظيمه وإدارته للدكتور هاني مكروم.
مكتبة وهبة، القاهرة، ط١، ١٩٩٧م.
٤١- العقل والعلم في القرآن الكريم للدكتور يوسف القرضاوي.
مؤسسة الرسالة، بيروت ، ٢٠٠١م.
٤٢- العقل والغيب للدكتور محمد حسن هيتو.
دار البشائر الإسلامية، بيروت ،١٩٩٤م.
٤٣- العقل والمعايير للفيلسوف الفرنسي أندريه لالاند.
ترجمة وتقديم د.عادل العَوَّا، مطبعة الشركة العربية، دمشق، ١٩٦٦م.
٤٤- العقل والنفس والروح للأستاذ عبد الجبار الوائلي.
سلسلة زدني علما، منشورات عويدات، باريس،ع:١٦٢، ط١ ،١٩٨٢م.
٤٥- العقل وفهم القرآن للحارث المحاسبي.
قدَّم له حسين القوتلي، دارالفكر-دارالكندي، بيروت، ط٣ ،١٩٨٢م.
٤٦- العلم في منظوره الجديد لأفروس وستانسيو.
ترجمة كمال خلايلي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ع١٣٤.
٤٧- العمل قدرة وإرادة للأستاذ جودت سعيد .
دار الثقافة للجميع، ط١، ١٩٨٠م.
٤٨- فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصاللابن رشد الحفيد ت٥٩٥هـ.
دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٧٩م.
٤٩- فصول في التفكير الموضوعي للدكتور عبد الكريم بكار.
دار القلم، دمشق/ الدار الشامية، بيروت، ط١، ١٩٩٣م.
٥٠- الفكر الإسلامي بين العقل والوحي للدكتور عبد العالم سالم مكرم.
دار الشروق، بيروت، ط١ ، ١٩٨٢م.
٥١- الفكر الإسلامي في تطوره للدكتور محمد البهي.
مكتبة وهبة، القاهرة، ط٢، ١٩٨١م.
٥٢- الفكر الإسلامي للدكتور محمد الصادق عفيفي.
مكتبة الخانجي، القاهرة ،١٩٧٧م.
٥٣- فكرة الجمال للفيلسوف الألماني هيجل.
ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٨.
٥٤- فلسفتنا للشهيد محمد باقر الصدر .
منشورات عويدات، بيروت ، ط:١، ١٩٦٢م.
٥٥- الفن والحس لميشال ديرميه.
ترجمة وجيه البعيني ، دار الحداثة، بيروت، ط١، ١٩٨٨م..
٥٦- كواشف زيوف في المذاهب الفكرية المعاصرة للشيخ الدكتور عبد الرحمن حبنكة .
دار القلم، دمشق، ط٢، ١٩٩١م.
٥٧- محاسن الإسلام لأبي عبد الله محمد بن عبد الرحمن البخاري ت٥٤٦هـ.
دار الكتاب العربي، بيروت، ط٣، ١٤٠٦هـ.
٥٨- مدخل إلى نظرية الأمن والإيمان للمهندس عبد الوهاب المصري .
مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٩٣م.
٥٩- المذاهب الكبرى في التاريخ من كونفوشيوس إلى توينبي من تأليف ألبان ج.ويدجيري.
ترجمة ذوقان قرقوط، دار القلم، بيروت،
٦٠- مسائل فلسفة الفن المعاصرة من تأليف جان ماري جويو.
ترجمة الدكتور سامي الدروبي، دار اليقظة العربية، بيروت، ط٢(في دمشق)، ١٩٦٥م.

٦١- مشكلة الأفكار لمالك بن نبي.
ترجمة د.بسام بركة ود.أحمد شعبو، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٩٨٨م.
٦٢- مفاهيم الحق والحرية في الإسلام والفقه الوضعي للأستاذ عدي زيد الكيلاني .
دار البشير، ط١، ١٩٩٠م.
٦٣- مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث للدكتور سليم ناصر بركات (رسالة دكتوراه).
مؤسسة الوحدة للصحافة والطباعة والنشر، دمشق، ط١، ١٩٨٢م.
٦٤- منهج الفن الإسلامي لمحمد قطب .
دار الشروق، القاهرة، ط٨، ١٩٩٣م.
٦٥- نظرات في الإسلام للدكتور محمد عبد الله دراز .
دار الأرقم، ١٩٧٢م.

١١- السياسة والاجتماع

١- الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية لهشام جعفر (رسالة ماجستير) .
المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١ ،١٩٩٥م.
٢- آثار الحرب لأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي .
دار الفكر، دمشق.
٣- الأحكام السلطانية للقاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفرّاء ت ٤٥٨هـ.
صحّحه وعلّق عليه محمد حامد الفقي، طبعة سنة ١٤٠٣هـ دار الكتب العلمية، بيروت.
٤- الأحكام السلطانية والولايات الدينية لأبي الحسن علي بن حبيب الماوردي ت٤٥٠هـ.
دار الفكر، لبنان.
٥- الاستعمار أحقاد وأطماع لمحمد الغزالي.
دار نهضة مصر،١٩٩٧م(مزيدة ومنقحة).
٦- الإسلام والسلم العالمي لسيد قطب .
مكتبة وهبة، القاهرة، ط٢.
٧- الإسلام والمساواة للدكتور عبد المنعم بركة.
مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية، ١٩٩٠م.
٨- أصول الحسبة في الإسلام للدكتور محمد كمال الدين إمام .
دار الهداية، القاهرة، ١٩٨٦م.
٩- الإعلام الإسلامي: المفهوم والخصائص للدكتور سيد محمد ساداتي الشنقيطي.
دار عالم الكتب، الرياض،١٩٩٨م.
١٠- الإعلام للدكتور محمد منير سعد الدين.
دار بيروت المحروسة، بيروت، ١٩٩١م.
١١- الأمة الإسلامية بين القرآن والتاريخ لغازي التوبة .
دار البشير، عمان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٩م.
١٢- الأمة الربانية الواحدة للشيخ عبد الرحمن حبنكة .
رسائل تذكير وتبصير(٣)، مؤسسة الريان، بيروت، ط٢ ،١٩٩٦م.
١٣- الأمة المسلمة: مفهومها-إخراجها-مقوماتها للدكتور ماجد عرسان الكيلاني .
عمّان، ١٩٩٢م.
١٤- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لابن تيمية.
تحقيق فواز زمرلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٠م.
١٥- بدائع السلك في طبائع الملك لابن الأزرق .
تحقيق محمد بن عبد الكريم، الدار العربية للكتاب، تونس، ١٩٧٧م.
١٦- البيعة في الفكر السياسي الإسلامي للدكتور محمود الخالدي .
مكتبة الرسالة الحديثة،عمّان، ط١، ١٩٨٥م.
١٧- تحديد النسل وقاية وعلاجاً للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي.
الفارابي، دمشق، ١٩٧٦م.
١٨- تنظيم الإسلام للمجتمع للشيخ محمد أبو زهرة.
دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٦٥م.
١٩- تهافت الخرافات الثلاث للأستاذ عبد الوهاب المصري.
دار الإيمان، دمشق-بيروت، ط١، ١٩٩٥م.
٢٠- الجهاد في الإسلام (ركن الإسلام السادس) للأستاذ محمد إسماعيل إبراهيم .

دار الفكر العربي، القاهرة، ط١، ١٩٦٤م.
٢١- الجهاد في الإسلام لمحمد شديد .
مؤسسة الرسالة، بيروت.
٢٢- الجهاد كيف نفهمه وكيف نمارسه لأستاذنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي .
دار الفكر، دمشق/ دار الفكر المعاصر، بيروت، ط١، ١٩٩٣م.
٢٣- الجهاد والقتال في السياسة الشرعية للدكتور محمد خير هيكل .
دار البيارق، ط١ ،١٩٩٣م، ٥ج .
٢٤- حتى يغيروا ما بأنفسهم للأستاذ جودت سعيد .
مطبعة العلم، دمشق، ط١، ١٩٧٢م.
٢٥- الحريات العامة في الدولة الإسلامية للشيخ راشد الغنوشي .
مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ١٩٩٣م.
٢٦- الحسبة في الإسلام لابن تيمية(شيخ الإسلام تقي الدين أبي العباس) ت٧٢٨هـ.
مطبوعات الشعب، القاهرة
٢٧- الحسبة ودور الفرد فيها في ظل التطبيقات القانونية المعاصرة للدكتور عبد الله مبروك النجار.
هدية مجلة الأزهر،١٤١٥هـ.
٢٨- حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة للشيخ محمد الغزالي .
دار نهضة مصر، القاهرة، ط:٢، ٢٠٠٤م.
٢٩- حقوق الإنسان في الإسلام مقارنة مع الإعلان العالمي والإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان لأستاذنا الدكتور محمد الزحيلي .
دار الكلم الطيب ودار ابن كثير، دمشق، ط:٢، ١٩٩٧م.
٣٠- حقوق الإنسان في الإسلام(مشروع مرفوع إلى منظمة المؤتمر الإسلامي).
شرح وتعليق د.عدنان الخطيب، تصدير د.إبراهيم مدكور، ط١، ١٩٩٢م.
٣١- خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم لأستاذنا الدكتور فتحي الدريني .
مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١٩٨٢،١م.
٣٢- الخلافة والملك لأبي الأعلى المودودي.
ترجمة أحمد إدريس، دار القلم، الكويت، ١٩٧٨م.
٣٣- دراسات في الحسبة من الناحيتين التاريخية والفقهية للأستاذ عبد الحسيب رضوان.
المطبعة الإسلامية الحديثة، القاهرة، ١٩٩٠م.
٣٤- الدولة الإسلامية المعاصرة للدكتور جمال الدين محمود .
دار الكتاب المصري، القاهرة ، ودار الكتاب اللبناني، بيروت ، ١٩٩٢م.
٣٥- الدولة الإسلامية بين التراث والمعاصرة للدكتور توفيق الواعي .
دار ابن حزم، بيروت، ط:١، ١٩٩٦م.
٣٦- الدولة الإسلامية بين التراث والمعاصرة للدكتور توفيق الواعي.
دار ابن حزم، بيروت، ط١، ١٩٩٦م.
٣٧- الدين والدولة وتطبيق الشريعة لمحمد عابد الجابري.
مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١٩٩٦،١م.
٣٨- الرأي العام في الإسلام للأستاذ عبد الرؤوف بهنسي.
مؤسسة الخليج العربي، القاهرة، ١٩٨٧م.
٣٩- الرأي العام في الإسلام للدكتور محي الدين عبد الحليم.
مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ودار الرفاعي، الرياض ، ط١ ،١٩٨٢م.
٤٠- الرأي العام في ضوء الإسلام للدكتورسيد محمد ساداتي الشنقيطي.
عالم الكتب، الرياض، ١٩٨٩م.
٤١- الزواج وموجباته في الشريعة والقانون للدكتور محمد فوزي فيض الله .
مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ١٩٩٤م.
٤٢- السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية لابن تيمية (أحمد بن عبد الحليم) ت٧٢٨هـ.
تعليق محمد عبد الله السمان، توزيع الجامعة الإسلامية ، المدينة المنورة، ١٣٧٩هـ.
٤٣- السياسة الشرعية للدكتور يوسف القرضاوي .
مكتبة وهبة، القاهرة، ط١، ١٩٩٨م.
٤٤- السياسة الشرعية= نظام الدولة الإسلامية للأستاذ عبد الوهاب خلاف .
مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤٠٤هـ.
٤٥- الشورى في الإسلام (مجموعة بحوث لنخبة من العلماء) .
المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، عمّان، ١٩٨٩م.

٤٦- الطرق الحكمية في السياسة الشرعية لابن القيم (شمس الدين محمد بن أبي بكر) ت٧٥١هـ.
تحقيق د.محمد جميل غازي، مطبعة المدني، القاهرة،
٤٧- العقيدة والسياسة للدكتور لؤي صافي .
دار الفكر، ط١، ٢٠٠١م.
٤٨- العلاقات الدولية في الإسلام للشيخ محمد أبو زهرة.
الدار القومية، القاهرة، ط١، ١٩٦٤م.
٤٩- الغياثي (غياث الأمَم في التياث الظُّلَم) لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني ت ٤٧٨هـ.
تحقيق: الدكتور عبد العظيم الديب، ط:٢، ١٤٠١هـ.
٥٠- فقه الخلافة وتطورها للأستاذ الدكتور عبد الرزاق السنهوري .
تعليق د.توفيق الشاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤م.
٥١- فقه الشورى والاستشارة للدكتور توفيق الشاوي .
دار الوفاء، المنصورة، ط٢، ١٩٩٢م.
٥٢- في النظرية السياسية من منظور إسلامي للدكتور سيف الدين إسماعيل (رسالة دكتوراه).
المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط١، ١٩٩٨م.
٥٣- المجتمع الإسلامي للدكتور مصطفى عبد الواحد .
دار الجيل، بيروت/ مكتبة المتنبي، القاهرة، ط٢، ١٩٧٤م.
٥٤- المساواة في الإسلام للدكتور علي عبد الواحد وافي.
دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٢م.
٥٥- مشكلات أسرية وعلاجها للدكتور أحمد الحجي الكردي.
دار ابن كثير، دمشق- بيروت، ط١، ١٩٩٨م.
٥٦- مشكلات الزواج في العصر الحديث وعلاجها في الفقه الإسلامي لإبراهيم الكندي.
دار البيان، القاهرة، ١٩٩٧م.
٥٧- المشكلة السكانية للدكتور فؤاد بسيوني متولي.
مركز الاسكندرية للكتاب، ١٩٩٨م.
٥٨- المشكلة السكانية وخرافة المالتوسية الجديدة للدكتور رمزي زكي.
سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ع:٨٤، ١٩٨٤م.
٥٩- معالم القربة في أحكام الحسبة لابن الأخوة(محمد بن أحمد القرشي ت٦٦٩هـ) .
تحقيق د. محمد محمود شعبان وصديق أحمد عيسى المطيعي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٦م.
٦٠- من الذي يغير المنكر؟ وكيف؟ للدكتور محمود محمد عمارة .
دار المنار، القاهرة، ١٩٩١م.
٦١- منهاج الإسلام في الحكم للأستاذ محمد أسد.
ترجمة منصور محمد ماضي، دار العلم للملايين، بيروت، ط٢، ١٩٦٤م.
٦٢- نصر المجاهدين بقهر العدوين للباحث محمد مُجير الخطيب الحسني .
دار الثراء الفكري، دمشق، ط١، ٢٠٠٠م.
٦٣- نظام الإسلام للدكتور وهبه الزحيلي.
دار قتيبة، دمشق، ط٢، ١٩٩٣م.
٦٤- نظام الحكم في الإسلام للشيخ تقي الدين النبهاني.
دار الكشاف، بيروت، ط٣.
٦٥- نظام الحكم في الشريعة والتاريخ للقاسمي .
دار النفائس، بيروت، ط:٥، ١٩٨٥م.
٦٦- نهاية الرتبة في طلب الحسبة* للشيزري(عبد الرحمن بن نصر) .
تحقيق السيد باز العريني، دار الثقافة، بيروت، ط٢ ،١٩٨١م.
٦٧- النهي عن الاستعانة والاستنصار في أمور المسلمين بأهل الذمة والكفار للورداني.
٦٨- وسائل الاتصال الحديثة وأثرها بحوث ندوة المنظمة الإسلامية للثقافة والعلوم.
المنظمة المذكورة، الرباط، ١٩٩٦م.

١٢- الاقتصاد والتنمية والمال

١- الاتجاه الجماعي في التشريع الاقتصادي للدكتور محمد فاروق النبهان .

* هناك كتاب آخر بالعنوان نفسه لابن بسام المحتسب قامت دار الحداثة (في بيروت) بطبعه ضمن مشروعها في نشر التراث الاقتصادي الإسلامي (ط١ : ١٩٩٠م، وضمت إليه كتابي ابن تيمية والقرشي المذكورين).

مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٤ ،١٩٨٨م.
٢- أصول الاقتصاد الإسلامي للدكتور رفيق يونس المصري .
دار القلم، دمشق/ الدار الشامية، بيروت، ط٢، ١٩٩٣م.
٣- الاقتصاد الإسلامي للدكتور محمد منذر القحف.
دار القلم، الكويت، ط١، ١٩٧٩م.
٤- الاقتصاد الإسلامي والقضايا الفقهية المعاصرة للدكتور علي أحمد السالوس.
دار الثقافة، الدوحة/ مؤسسة الريان، بيروت، ١٩٩٨م.
٥- اقتصادنا للعلامة الشهيد محمد باقر الصدر .
دار الفكر، بيروت، ط٢،١٩٦٨م.
٦- البنك اللاربوي في الإسلام للعلامة الشهيد محمد باقر الصدر.
دار التعارف للمطبوعات، بيروت.
٧- تحقيق مقاصد الشريعة في اقتصاد إسلامي(المتطلبات الاقتصادية) للدكتور محمد عبد المنعم عمر.
٨- الحرية الاقتصادية في الإسلام وأثرها في التنمية للدكتور سعيد أبو الفتوح محمد بسيوني.
دار الوفاء ، المنصورة، ط١، ١٩٨٨م.
٩- حول المنهج الإسلامي في التنمية الاقتصادية للدكتور عبد الحميد الغزالي.
دار الوفاء، المنصورة، ط١، ١٩٨٩م.
١٠- الخراج للإمام أبي يوسف (يعقوب بن إبراهيم صاحب أبي حنيفة) ت .
المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة، ط٤، ١٣٩٢هـ
١١- فقه الزكاة للدكتور يوسف القرضاوي (رسالة دكتوراه).
مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٤، ١٩٨٠م.
١٢- فلسفة التنمية (رؤية إسلامية) للدكتور إبراهيم أحمد عمر.
المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٢، ١٩٩٢م.
١٣- مدخل إلى التنمية المتكاملة للدكتور عبد الكريم بكار .
الدار الشامية، بيروت/ دار القلم، دمشق، ط١ ،١٩٩٩م.
١٤- المدخل إلى النظرية الاقتصادية في المنهج الإسلامي للدكتور أحمد النجار.
دار الفكر، بيروت، ط٢ ،١٩٧٤م.
١٥- مشكلة الفقر وكيف عالجها الإسلام للدكتور يوسف القرضاوي .
مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٥م.
١٦- المفاهيم والقيم الإسلامية اللازمة للتنشئة البيئية للدكتور عبد الغني قاسم غالب.
دار البشير، عمان، ط١، ١٩٩٥م.
١٧- موقف الشريعة من المصارف الإسلامية الحديثة للدكتور عبد الله العبادي(رسالة دكتوراه).
منشورات المكتبة العصرية، صيدا، (ممنوحة من جامعة الأزهر:١٩٨١م)

١٣- القانون وفروعه

١- أحكام الحضانة في الفقه والقانون السوري لهناء البدوي.
مطبعة الثبات، دمشق، ١٩٩٧م.
٢- الأحوال الشخصية للدكتور مصطفى السباعي.
منشورات جامعة دمشق
٣- الإسلام والقانون الدولي للدكتور إحسان الهندي .
دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ط٢،١٩٩٤م.
٤- الدين والقانون لجودت سعيد .
دار الفكر، دمشق، ط١، ١٩٩٨م.
٥- شرح قانون الأحوال الشخصية السوري للدكتور عبد الرحمن الصابوني.
منشورات جامعة دمشق، ١٩٧٦م.
٦- الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام للمستشار علي منصور .
المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية،القاهرة،١٩٦٥م.
٧- القانون الدولي الخاص للدكتور فؤاد ديب .
منشورات جامعة دمشق، المطبعة الجديدة، ١٩٨٦م.
٨- مبادئ القانون الإداري للدكتور زين العابدين بركات .
منشورات جامعة دمشق، مطبعة رياض،١٩٧٩م.
٩- المدخل إلى القانون الدولي العام وقت السلم للدكتور محمد عزيز شكري.

دار الفكر، دمشق، ط٤.
١٠- الوجيز في القانون الدولي العام مقارناً بأحكام الفقه الإسلامي للدكتور محمد عزيز شكري.
منشورات جامعة دمشق،١٩٨٧م.

١٤- العلوم بأنواعها

١- الاستنساخ بين العلم والدين للدكتور عبد الهادي مصباح.
الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط٢، ١٩٩٩م.
٢- الأسلحة الكيماوية والبيولوجية المحرمة والوقاية من أخطارها لـ د. صلاح يحياوي وم.معتز العجلاني.
دمشق، ط١، ١٩٨٨م.
٣- أطفال الأنابيب بين العلم والشريعة للدكتور زياد سلامة.
الدار العربية للعلوم، عمان، ١٩٩٤م.
٤- خلق الإنسان بين الطب والقرآن للدكتور محمد علي البار.
الدار السعودية، جدة، ط٨، ١٩٩١م.
٥- الطب النبوي والعلم الحديث للدكتور محمود ناظم النسيمي.
الشركة المتحدة،دمشق، ط ١، ١٩٨٤، ٣ج.
٦- الطب محراب الإيمان للدكتور خالص جلبي كنجو.
مؤسسة الرسالة ، بيروت، ١٩٧٩م، ٢ج.
٧- علم النفس الفيزيولوجي (الجملة العصبية) للدكتور مصطفى بصل.
منشورات جامعة دمشق، ١٩٩٢م.
٨- قصة الذرة للمهندس وجيه السمان.
وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٦٤م.
٩- قنبلة النيوترون لصموئيل كوهين ومارك جنيست.
ترجمة اللواء محمد سميح السيد، دار طلاس، ط١، ١٩٨٨م.
١٠- النظرية الذرية والطاقة الذرية والقنبلة الذرية لنيقولا جرجس شاهين.
مطابع ريحاني، بيروت، ١٩٤٨م.
١١- الهندسة الوراثية والأخلاق للدكتورة ناهدة البقصمي.
سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ع:١٧٤، ١٩٩٣م.

١٥- كتب عامة ومتنوعة

١- أبجد العلوم لصديق بن حسن القنوجي ت١٣٠٧هـ.
تحقيق عبد الجبار زكار، دار الكتب العلمية، بيروت،١٩٧٨م.
٢- إحياء علوم الدين لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي ت ٥٠٥هـ.
شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، طبعة سنة ١٣٥٨هـ.
٣- الإسلام للشيخ سعيد حوى .
مطبعة دار الكتب، بيروت، ط١، ١٩٦٩م.
٤- الإسلاميات لعباس محمود العقاد.
دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط٣، ١٩٨٦م (٥-٨ من المجموعة الكاملة لمؤلفاته).
٥- التعاريف (التوقيف على مهمات التعاريف) للمناوي (محمد عبد الرؤوف) ت١٠٣١هـ.
تحقيق د. محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط١، ١٤١٠هـ.
٦- التعريفات للجرجاني (علي بن محمد الشريف) ت٨١٦هـ .
تحقيق وتقديم إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت ، ط١، ١٤٠٥هـ.
٧- حجة الله البالغة للشيخ أحمد بن عبد الرحيم الدهلوي ت١١٧٦هـ.
تحقيق سيد سابق، دار الكتب الحديثة، القاهرة/ مكتبة المثنى، بغداد.
٨- دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر لأستاذنا الدكتور فتحي الدريني .
دار قتيبة، دمشق، ط١، ١٩٨٨م.
٩- رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر للدكتور عبد الوهاب المسيري .
مطبوعات الهيئة العامة لقصور الثقافة.
١٠- كشاف اصطلاحات العلوم والفنون للتهانوي (محمد بن علي) ت١١٥٨هـ .
مراجعة رفيق العجم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط١، ١٩٩٦م.
١١- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون لحاجي خليفة المعروف بمُلّا كاتب جلبي .
وكالة المعارف الجليلة، استانبول، ١٩٤١م.
١٢- كشف المشكلات لجامع العلوم للأصبهاني.

ت محمد الدالي، مجمع اللغة العربية بدمشق، ١٩٩٠م، ط:١.

١٣- لمحات في المكتبة والبحث والمصادر للدكتور محمد عجاج الخطيب.

دار القلم، دمشق، ط٤، ١٩٧٥م.

١٤- مرجع العلوم الإسلامية للدكتور محمد الزحيلي.

دار المعرفة، دمشق.

١٥- معالم الشريعة الإسلامية للأستاذ الدكتور صبحي الصالح .

دار العلم للملايين، بيروت، ط١، ١٩٧٥م.

١٦- مفتاح العلوم لأبي يعقوب يوسف بن أبي بكر السكّاكي.

تعليق نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١٩٨٧،٢م.

١٧- من توجيهات الإسلام للشيخ محمود شلتوت (إمام الأزهر الأسبق).

دار القلم، القاهرة، ط٣، ١٩٦٦م.

١٨- من كنوز الإسلام للدكتور محمد فائز المط .

مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٨٧م.

١٦- المجلات والجرائد والنشرات*

١- مجلة الحكمة.

صاحب الامتياز: عبد الغني الشهبندر، بيروت، ع: ٦و٩.

٣- مجلة العربي.

وزارة الإعلام، الكويت، ع:٢١٤و٣٤٢و٤٢٦و٥٣٥.

٤- مجلة قضايا إسلامية.

ع: ٤.

٥- مجلة قضايا إسلامية معاصرة.

صاحب الامتياز: عبد الجبار الرفاعي، ع: ٨و١١.

٦- مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية.

الإمارات العربية المتحدة، ع: ٣.

٧- مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية.

مكة المكرمة، ع: ٦

٨- مجلة المجلة.

الشركة السعودية للأبحاث والتسويق البريطانية المحدودة، ع:٨٨٩.

٩- مجلة منار الإسلام.

وزارة العدل والشؤون الإسلامية والأوقاف، الإمارات العربية المتحدة، ع: ٩.

١٠- صحيفة المستقلة.

صاحب الامتياز الهاشمي الحامدي، ع: ٢٩٧

١١- نشرة فكر وثقافة.

حوزة المرتضى العلمية، ع:١.

* * *

* وهناك عدد من المجلات سبق ذكرها والعزو إليها منها ما في قائمة المصادر أغفلت عن ذكر بعضها هنا درءاً للتكرار، أو لوفاء المعلومات التوثيقية حولها عند ذكرها.

الفهرس التفصيلي للمحتويات*

ملاحظة: كُلُّ ما وُضِعَ بين قوسين ليس له عنوان مستقل، وكُلُّ ما سُبِقَ برمز(ت:) فهو تعليق في الهامش.